

## **DIFÍCILES TRIÁNGULOS: LA KANTIANIZACIÓN DEL SEGUNDO WITTGENSTEIN QUE PROPONEN APEL Y HABERMAS**

*DIFFICULT TRIANGLES: APEL AND HABERMAS' KANTIANISATION  
OF THE SECOND WITTGENSTEIN*

**ISABEL G. GAMERO CABRERA**

Doctora en Filosofía  
Profesora ayudante doctora  
Departamento de Lógica y Filosofía Teórica  
Facultad de Filosofía  
Universidad Complutense de Madrid  
Madrid/España  
ig.gamero@filos.ucm.es  
ORCID: 0000-0002-6216-7119

Recibido: 28/06/2022  
Revisado: 25/07/2022  
Aceptado: 12/09/2022

*Resumen:* En este artículo expondré la interpretación de la obra del segundo Wittgenstein y su aproximación a la filosofía trascendental de Kant, que proponen Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, destacando sus semejanzas y diferencias. Contrastaré esta propuesta con otras dos formas de interpretar la obra de Wittgenstein: la resoluta de James Conant, y la relativista, de Peter Winch y Richard Rorty. Acabaré formulando algunas críticas a las propuestas apelsiana y habermasiana, por su distanciamiento de la filosofía del lenguaje cotidiano del segundo Wittgenstein.

*Palabras Clave:* argumento trascendental, contradicción performativa, juego de lenguaje, lenguaje cotidiano.

*Abstract:* In this article I present Apel and Habermas' interpretation of the second Wittgenstein work and their approach to Kant's transcendental philosophy, highlighting their similarities and differences. I contrast this proposal with two other ways of interpreting Wittgenstein's work: James Conant's, resolute interpretation and Peter Winch and Richard Rorty's relativist one. I end by formulating some criticisms of the Apelsian and Habermasian proposals, because of their distancing from the second Wittgenstein's everyday language philosophy.

*Keywords:* transcendental argument, performative contradiction, language-game, everyday language.

## 1. EL WITTGENSTEIN DE APEL<sup>1</sup>

### 1.1 PRESENTACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN APELSIANA

En su *Transformación de la Filosofía*, Apel parte de la equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida (IF:§19, §23<sup>2</sup>) y de la crítica al juego de lenguaje privado (IF:§243-307), para sostener que todo juego de lenguaje se puede compartir, y que incluso la propia autocomprensión del solipsista (si es que fuera posible), ya se encuentra mediada por un juego de lenguaje que se corresponde con una forma de vida (1985a:357). El hecho de que todos los seres humanos formamos parte de algún juego de lenguaje facilita y permite nuestra comprensión (1985b:212). Negar esto supondría, según Apel, algo contrafáctico o contraintuitivo que contrasta con el hecho de que nos comprendemos (1985a:350). Define así un *factum* (o hecho incuestionable): la posibilidad del entendimiento entre seres humanos (1985b:329).

Esta posibilidad no sólo se da en el interior de cada juego, sino entre distintos. A partir del aforismo §206 de las *Investigaciones* (“El modo de actuar común es la guía para comprender un lenguaje extraño”), Apel explica que quien trata de comprender un juego de lenguaje extraño, ya participa en él y se abre así una nueva dimensión comprensiva, que abarca esos dos juegos y abre la posibilidad de otro juego superior, que denomina “hermenéutico” o “trascendental”. Este juego está “ligado reflexiva y críticamente a todos los juegos de lenguaje” (1985b:331) y se orienta hacia un horizonte hermenéutico de sentido y comprensión universal.

Para argumentar esta tesis, Apel recurre a la argumentación trascendental kantiana, que considera compatible con la del segundo Wittgenstein: de modo análogo a la postulación kantiana de la unidad de los fenómenos en la idea de mundo (1978:A334, B391), según Apel, sólo desde la postulación del horizonte de unidad de los juegos es posible comprender, ya no sólo otras formas de vida, sino la nuestra. Es decir, la comprensión sólo resulta posible si se postula una instancia superior o juego de lenguaje trascendental, que “libera *a priori* la estructura de los objetos posibles” y nos provee de reglas para entendernos (1985a:359).

Como entiende, siguiendo a Wittgenstein, que “hablar del lenguaje forma parte de una actividad o una forma de vida” (IF:§23), para Apel esta unidad no

1 Este artículo ha sido posible gracias a la participación en el Proyecto de investigación “Institución y Constitución de la Individualidad: Aspectos ontológicos, sociales y de derecho” (PID2020-117413GA-I00/AEI/10.13039/501100011033).

2 En todas las citas usaré el sistema APA (año:número de página), excepto en las de Wittgenstein, donde indico abreviatura de título de obra (el listado de obras y abreviaturas se puede encontrar en la bibliografía) seguida de número de aforismo, no de página, en esos casos indicaré que se trata de un aforismo con el signo ‘§’. También cito de forma canónica la *Crítica de la razón pura* de Kant, número de pasaje en las versiones A y B, en vez de número de página.

sólo se da en el lenguaje, sino que conduce a una forma de vida que identifica con la sociedad occidental. Formula así una “consideración histórico-antropológica”, sobre el progreso de las sociedades occidentales (1985b:334), que al estar más cerca de este horizonte se convierten en guía para otras culturas. Para Apel, la cultura occidental cumple una función imprescindible en el establecimiento de este horizonte común porque en su historia se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y formas de vida establecidos (1985a:317).

Según este argumento, las sociedades occidentales (no menciona cuáles) han superado innumerables dificultades en su devenir (tampoco menciona cuáles) por lo que ha desarrollado una racionalidad “neutral y común” (1985b:336) y un lenguaje conceptual, intersubjetivamente válido, que permite comunicar, sin apenas equívocos, y es recíprocamente interpretable para todas las culturas. Al estar guiada por este juego de lenguaje superior y racional, la humanidad irá superando conflictos y mejorando en el establecimiento de un horizonte compartido (1985b:336). Según Apel, este horizonte es posible porque todos los juegos poseen un elemento común: una misma forma de lenguaje; también es un horizonte necesario porque persigue una forma de vida ética universal. El filósofo alemán denomina al elemento compartido de los juegos “la esencia unitaria del lenguaje” (1985a:342) y la hace equivaler a una situación ideal de unión de las distintas culturas en una misma forma de vida y de ética.

## 1.2 CRÍTICAS A ESTA INTERPRETACIÓN

### 1.2.1. Desde la obra de Wittgenstein

Si se lleva a cabo una lectura literal de la obra del Wittgenstein tardío, cabría mantener que la propuesta de Apel se distancia bastante de lo que realmente propuso el filósofo vienés.

Aunque en su etapa más temprana, en el *Tractatus*, Wittgenstein sí contempló la posibilidad de una dimensión ética-trascendental (que estaría fuera del mundo y resulta inefable, T:§6.4ss.), en su obra tardía (por ejemplo, SC:§47) insistió en la necesidad de dejar de lado consideraciones trascendentales. Tampoco admite una fundamentación de los juegos de lenguaje desde la racionalidad. En sus palabras: el juego de lenguaje es “algo imprevisible [...] No está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está ahí. Como nuestra vida” (SC:§559). Esta alusión a la vida como algo práctico, compartido y no razonado es importante para entender la propuesta del segundo Wittgenstein: en oposición al *factum* apelsiano, para el autor vienés, “la fundamentación no llega nunca a un término”, sino sólo hay un “modo de actuar sin fundamentos” (SC:§110). Se dan así distintos sistemas o formas de vida, con distintas creencias y conocimientos. Asimismo, lo que se estima como razonable cambia, según la época (SC:§336) o el sistema (SC:§410), no existiendo nada en común que compartan todos los juegos. En el

aforismo §67 de las *Investigaciones* rechaza, explícitamente, la posibilidad de que haya algo en común a todos los juegos y dialoga con un hipotético filósofo idealista que, a la manera de Apel, insiste en que debe haber algo en común. A esta insistencia Wittgenstein responde: “Aquí sólo juegas con palabras” (IF:§67). El filósofo austriaco se muestra tajante con la “peculiar ilusión” (IF:§96) o “búsqueda de un ideal” (IF:§98), que intenta hacer un ejercicio de abstracción para prescindir de lo contingente de cada juego y buscar un rasgo común a todos. Aspiraciones como esta, según Wittgenstein, nos ciegan e impiden ver las aplicaciones y los usos reales de las palabras (IF:§100). Rechaza así esta búsqueda de un “superorden” entre “super-conceptos” y recuerda que si las palabras usadas en filosofía tienen un empleo, este ha de ser “tan bajo” como términos cotidianos (“mesa”, “lámpara”, “puerta”, en sus ejemplos IF:§97).

### 1.2.2 Desde interpretaciones resolutas y relativistas

En el inmenso panorama de interpretaciones de la obra de Wittgenstein existen algunas contrarias a esta comprensión trascendental, entre ellas voy a destacar la interpretación relativista de Peter Winch y Richard Rorty, y la resoluta de James Conant.

En primer lugar, Winch y Rorty aceptan la equiparación entre juegos de lenguaje y formas de vida, pero rechazan la postulación o búsqueda de un horizonte universal.

Para Winch (1994:50), el *Tractatus* era compatible con un único modelo de racionalidad y una “verdadera imagen del mundo” (véase T:§2.03ss.), por la correspondencia entre proposiciones y hechos; pero esto no es posible en las *Investigaciones*, donde no hay un único modelo de racionalidad ni una verdad trascendental, ya que el acuerdo o desacuerdo entre conceptos y realidad toma tantas formas como posibles usos del lenguaje, no habiendo ningún uso superior ni previo a la práctica misma de cada juego (1994:52). Winch encuentra un “error categorial” (1994:56) en intentos (como los de Apel) de definir, desde parámetros occidentales, un modelo de racionalidad y de vida que se considera como el mejor o el único. Tampoco acepta que se entienda la racionalidad occidental como universalmente válida, ni que se pretenda convertir nuestra forma de vida en modelo para otras (1994:42ss.).

Rorty, por su parte, rechaza cualquier concepto universal de verdad, al definir lo “verdadero” como lo que un conjunto de personas acuerde como válido para su comunidad (2007:25), por lo que lo que se crea verdadero puede cambiar en distintas comunidades, épocas o juegos de lenguaje. Recuerda también que los intentos de definir universales se suelen caracterizar por la imposición de las formas de vida o creencias occidentales sobre otras culturas, en un ejercicio de imperialismo. Mantiene que las distintas corrientes filosóficas que entendieron la verdad como universal resultaron ser convencionales, particularistas y surgieron, casi

siempre, en el ámbito occidental, que denomina: “parroquiano” (1996:157). Recuperando el aforismo §612 de *Sobre la certeza*,<sup>3</sup> explica que en el contacto entre distintas formas de vida, las potencias occidentales suelen intervenir con fuerza y violencia, antes que con razones o persuasión, tendencia facilitada por el desarrollo técnico y la invención de armamentos, de los que carecen otras culturas. En sus palabras: “Nosotros los liberales occidentales hemos tenido el rifle *Gatling* y el nativo no” (1996:295). No habría entonces, horizontes ideales y universales, como los que propone Apel, sino ejercicios de violencia y dominación por parte de Occidente.

Otra interpretación que contrasta con la de Apel es la resoluto, propuesta a inicios del siglo XXI, por autores como James Conant o Cora Diamond, que sostienen que no hay contenido ni tesis en la obra de Wittgenstein.

Conant (2006:174) rechaza que Wittgenstein tratara de definir una teoría con conceptos porque todo lo que escribió este autor fue un ejercicio práctico dirigido eliminar errores gramaticales o pseudoproblemas. Para argumentar esto, recurre al penúltimo aforismo del *Tractatus*, el §6.54, en el que Wittgenstein mantuvo que quien lo entiende “a él” (a Wittgenstein, como persona, no a su obra; no deja de insistir Conant, 2006:173), reconoce que sus proposiciones son absurdas o sinsentido, lo que le lleva a abandonar la filosofía y ver el mundo de manera correcta. Quien no entiende esto, continúa Conant (2006:173), es que no ha comprendido al autor ni su intención resoluto, e incurre en errores interpretativos que los resolutos tratan de corregir. El principal error (2006:175) es insistir en la existencia de una teoría wittgensteiniana, pese a las declaraciones explícitas de este autor de que no hay tesis ni contenidos en filosofía (véase TLP:§4.112, §4.003, §6.53; o IF:§128). Otra formulación del error (2006:176) es tratar de encontrar sentido en lo que Wittgenstein, literalmente, definió como sinsentido o absurdo (véase TLP:§4.003, §6.54 o IF:§119). Para Conant, no hay distintos tipos de sinsentido (iluminador, no iluminador<sup>4</sup>), sino una ilusión de sentido que Wittgenstein disuelve. En definitiva, para este intérprete resoluto lo único que pueden hacer los filósofos que tratan de entender a Wittgenstein es criticar la búsqueda de contenidos y sentido donde sólo hay intentos de disolver malentendidos gramaticales o pseudoproblemas. Tras ello, sólo quedaría “tirar la escalera” (TLP:§.54) y dedicarse a otra tarea.

Aunque Apel nunca haya dialogado con los intérpretes resolutos (quizá por su distancia temporal y temática), los errores en la interpretación de Wittgenstein que Conant diagnostica se pueden encontrar en *La transformación de la filosofía* Sin

3 “He dicho que 'combatiría' al otro -pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones está la persuasión. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas)” (SC §612).

4 Hacker definió estos tipos de sentido en *Illusion and Insight* (1986).

embargo, con su propuesta superadora y omniabarcante, Apel hace compatible estas críticas con su teoría.

### 1.3 RESPUESTAS A ESTAS CRÍTICAS

#### 1.3.1 La superación de Wittgenstein

En respuesta a las críticas de Wittgenstein a la filosofía, la principal contracrítica que Apel le dirige es que si pretendía ser entendido, entonces ya tenía que llevar a cabo ciertos usos del lenguaje y argumentaciones racionales que validan la interpretación hermenéutico-trascendental. Si Wittgenstein no admitió la posibilidad de definir un contenido racional, compartido por todos los juegos, entonces tampoco pudo mantener que haya o no unidad entre los juegos. En palabras de Apel:

“El que niega la unidad de la analogía de todos los posibles significados de la palabra ‘juego lingüístico’ no puede, como filósofo, decir absolutamente nada con sentido sobre los juegos lingüísticos [...] mas tampoco podrá decir -con sentido- que no haya ninguna unidad de analogía dentro de la diversidad de significados, ligados al lenguaje, de una palabra (y que ello esté en la esencia del uso humano del lenguaje)” (1985a:262).

Esto es, pese al rechazo explícito de Wittgenstein a que haya contenido o tesis en filosofía, según Apel, Wittgenstein necesitaba mantener, al menos, alguna tesis, con contenido y pretensión explicativa, si es que esperaba ser entendido (1985a:168). Por el contrario, si se acepta, al pie de la letra, la declaración de que la filosofía no puede explicar nada, sino tan sólo describir y resolver malentendidos (IF:§124ss.), entonces se acaba la filosofía y el pensador vienes limita su capacidad de comunicación con sentido, quedando “alienado” y “autoenajenado” (1985a:316). Además, ¿cómo se daría la relación entre maestro y aprendiz, si se hace una propuesta sin contenido ni tesis? Apel pregunta cómo podría Wittgenstein pretender “convencer a la infeliz víctima de las cavilaciones metafísicas de la falta de sentido de las cuestiones que se plantea” si, al mismo tiempo, renunciaba a “una visión teórica de la esencia de la función del lenguaje” (1985a:343). Si esta renuncia fuera posible, la propuesta de Wittgenstein sería una “metafísica monadológica que no puede justificarse a sí misma como dotada de sentido” (1985a:319). Por supuesto, Apel no acepta la “unilateralidad destructiva” (1985a:262) de esta renuncia y la supera, con su concepto de racionalidad.

Como alternativa, Apel (1985a:342ss.) propone la capacidad racional y crítica, propia de la filosofía, y afirma que esta también se da en la obra de Wittgenstein, aunque él lo pretendiera negar. Este intérprete alemán insiste en que si Wittgenstein prestó atención a la filosofía (aunque fuera para criticarla), en realidad, con su crítica ya mostraba una cierta comprensión racional que conecta con la propuesta apelsiana. Esto es, quien alude a la filosofía, aunque sea para criticarla, ya

ha abierto una dimensión de sentido donde se relacionan al menos dos juegos de lenguaje: el cotidiano y el filosófico. Para Apel, cuando Wittgenstein criticaba los usos filosóficos ya estaba realizando “afirmaciones teóricas y universalmente válidas sobre la esencia del significado de las palabras” (1985a:342), por lo que, en cierta manera (y según este argumento), con sus críticas a la filosofía, Wittgenstein ya estaba anticipando la posibilidad del juego de lenguaje trascendental (1985a:342).

Renunciar a esta dimensión racional que conecta los juegos y garantiza la comprensión, supondría, de nuevo, renunciar al sentido de las palabras, e incluso a la propia autocomprensión, lo que invalidaría las críticas a la filosofía y no permitiría a Wittgenstein (ni a nadie) entenderse (1985a:262).

### 1.3.2. Posibles respuestas a los resolutos

Aunque Apel nunca haya dialogado con los autores resolutos, cabe recuperar sus críticas a “las escuelas analíticas de Cambridge y Oxford” (1985b:68ss) y a la propuesta de Ryle (1950; criticada por Apel en 1985b:63ss.) para pensar cuál podría ser la respuesta de Apel a esta interpretación.

El autor alemán considera que si se entiende al pie de la letra el aforismo wittgensteniano: “la filosofía deja todo como está” (IF:§124); entonces el filósofo perdería su función social, dejaría de ser un sujeto comprensible y no podría afirmar nada con sentido sobre nada. Apel (1985b:314) encuentra una contradicción performativa en Wittgenstein y sus intérpretes quienes, por un lado, niegan la posibilidad de hacer filosofía pero, por otro lado, siguen escribiendo filosofía y pretenden ser comprendidos, lo que (como vimos en el apartado anterior) corrobora la dimensión racional que Apel postula.

Este autor también tiene en cuenta las referencias de Wittgenstein a la disolución de problemas filosóficos y sinsentidos, y su crítica a esta posibilidad se puede entender como una réplica plausible contra la interpretación resoluta.

Apel coincide con Wittgenstein en que una de las tareas de la filosofía es disolver falsos problemas para tener una comprensión más clara del funcionamiento del lenguaje (véase IF:§108ss.); pero esto no quiere decir, continúa Apel, que tales problemas no existan. Por el contrario, los problemas filosóficos diagnosticados (con sentido) por Wittgenstein resultaron “imprescindibles para la progresiva ampliación de la conciencia humana en la historia del espíritu” (1985a:312); por lo que superar pseudoproblemas también contribuye al horizonte de unidad que Apel propone.

En relación con el sinsentido, Apel reconoce que hay momentos de irracionalidad y sinsentido en la filosofía y en nuestras vidas, pero por este mismo motivo una filosofía crítica como la de Wittgenstein resulta necesaria. Además, el hecho de que sea posible diferenciar entre sentido y sinsentido, y criticar este último es

otra forma de corroborar la existencia de la dimensión racional que ya conocemos. Existe entonces sentido compartido que permite discernir lo que es comprensible y racional para una comunidad de hablantes (1985a:307). Negar este sentido sería un sinsentido, que llevaría más allá de los límites de lo comprensible. Por este motivo, los sinsentidos tienen que ser criticados y superados, con argumentos racionales. Para Apel es contradictorio criticar los sinsentidos y pretender, al mismo tiempo, negar su concepto de sentido y racionalidad: no es posible decir que algo carece de sentido y criticarlo, si no se comprende aquello que se critica y, por supuesto, esta comprensión viene posibilitada por la dimensión racional y el *factum* de la razón (1985a:341).

En resumen, si se puede criticar algo por carecer de sentido, esto se debe a que los juegos de lenguaje están conectados entre sí y anticipan, mediante su conexión, un marco de sentido universal y superior que los abarca a todos: el juego de lenguaje trascendental. (1985b:242ss.).

Si se pretendiera renunciar a esta dimensión unitaria y trascendental, se llegaría a una situación de sinsentido e irracionalidad que bloquearía la comprensibilidad de quien osara poner en cuestión la propuesta de Apel. Esta persona se acercaría al solipsismo, no podría ser entendido por sus iguales (1985a:351), ni (quizá) entenderse a sí mismo. Además, como los juegos de lenguaje están conectados con las formas de vida, esta persona también estaría renunciando a una forma de vida ética para toda la humanidad. En palabras de Apel: si se niega la posibilidad de hacer filosofía, se invalidarían “todos los intentos del pensamiento especulativo de querer trascender y revolucionar el uso público del lenguaje y la comprensión de la vida y del mundo, [así como] el fecundo diálogo de la historia espiritual de Occidente en el que hasta hoy se han venido reflejando críticamente todos los juegos lingüísticos y modos de vida establecidos” (1985b:317).

### 1.3.3 Respuestas a los relativistas

Apel no dialoga con Rorty, pero tiene en cuenta y critica la interpretación relativista de Winch y sus respuestas también se pueden trasladar a la propuesta rortiana.

Ante la pregunta sobre si la postulación de una dimensión universal y racional, cercana a la forma de vida de Occidente, puede implicar la imposición de marcos filosóficos y occidentales sobre otras formas de vida, Apel responde que esta pregunta supone no entender su concepto de racionalidad y que formularla conduce a una “monadología” y su “consecuente relativismo radical” que resultan insostenibles, por sus consecuencias éticas (1985b:86).

Para el filósofo alemán (1985a:171ss), circunscribir los límites del lenguaje y la comprensión a una sola comunidad significa retraerse a la comprensión del lenguaje y el mundo que Wittgenstein expuso en el *Tractatus*, e ignorar las aporta-



ciones de la segunda etapa del autor. Según esta crítica de Apel, los intérpretes relativistas de las *Investigaciones* parecerían estar diciendo que cada hablante sólo emite palabras con sentido para su propia comunidad, por lo que pierde la referencia al mundo y no logra conectar distintas realidades. Esta forma de comprender la comunicación humana es solipsista, se asemeja a las tesis del *Tractatus* (donde no es posible llegar al sentido del mundo, porque reside fuera de él, T:§6.41) y contraintuitiva, ya que no puede explicar el *factum* de la comunicación que Apel postula. Es más, sostiene (1985a:172) que el cambio de perspectiva de Wittgenstein en su segunda etapa se puede entender como un intento de dar una imagen más clara de cómo nos comprendemos y comunicamos los seres humanos.

A diferencia del *Tractatus*, en las *Investigaciones* los significados no se dan de modo externo, por designación o referencia, sino que surgen de las interacciones de los hablantes. Entonces, según Apel, si los seres humanos nos entendemos y los juegos de lenguaje están conectados, esto sólo es posible porque estamos situados en un “horizonte humano concreto de significatividad” (1985b:64), compartido, potencialmente, por todos los hablantes, lo cual invalida la interpretación relativista.

El filósofo alemán rechaza la propuesta de Winch porque teoriza sobre los juegos de lenguaje de modo externo y behaviorista, como un científico social o antropólogo que observa desde fuera distintas formas de vida y las describe, sin participar en ellas. Según Apel, Winch parece entender formas de vida distintas a las suyas como “sistemas de reglas que difieren [...] de la forma de vida del intérprete” (1985b:76); sistemas cerrados que sólo se pueden conocer desde dentro, “a partir de sus reglas inmanentes”, sin conectar con nada más (1985b:86). Por supuesto, según Apel, así no se dan las conexiones entre juegos (ni en la interculturalidad ni en la investigación antropológica o social). Critica así la interpretación de Winch por ser behaviorista, externista y “científico-técnica” (1985b:87), más cercana al objetivismo del *Tractatus* que a la dimensión práctica y compartida de las *Investigaciones*.

Para Apel, una interpretación correcta de la obra del segundo Wittgenstein no resulta compatible con este behaviorismo externista, y enfatiza, por el contrario, la “íntima capacidad vivenciadora de cada individuo” (1985b:76) para comprender otras formas de vida. Esto es, cualquier intento de comunicación (en una misma forma de vida o entre distintas), siempre viene acompañado por la propia reflexión sobre los procesos comunicativos, y cuando se da esta reflexión se abre la dimensión racional que ya conocemos. En el momento en el que se comprende algo, ya se ha superado la mera descripción externa y conductista y surge lo que Apel denomina “empatía” (1985b:80), así como una “empiría común” de la que surgen “nuevos horizontes, nuevas posibilidades de estilos de vida” (1985b:82). Esta vinculación se da “de hecho” (Apel, 1985b:83), porque no vivimos solos, sino que siempre nos relacionamos con otras formas de vida, dándose así la

“apertura empírica a nuevas posibilidades de vida y de comprensión” que conducen a la “auténtica percepción de las cosas” (1985b:83) y al “propósito cognoscitivo común de la humanidad” (1985b:86).

Negar tal racionalidad o tal horizonte remitiría, de nuevo, al solipsismo, relativismo y monismo que Apel critica y considera incompatible con sus *facta* y la obra del segundo Wittgenstein (1985b:30). Critica así a Winch, por tomar una perspectiva externa y separada de la práctica real de comunicación y abstraer “la realidad del diálogo histórico” que se da entre culturas (1985b:86). En definitiva, para Apel no habría juegos de lenguaje privados e incommunicables, sino que, desde la interpretación de sentido y las prácticas comunicativas compartidas surge la “unidad dialéctica de usos del lenguaje, praxis vital y comprensión del mundo” (1985b:89), que desborda los límites de cada comprensión particular, para ampliar y profundizar el diálogo (racional y comprensivo) que los seres humanos siempre estamos estableciendo (1985b:90).

#### 1.4 RECAPITULACIÓN DE ESTAS CRÍTICAS Y DE LA PROPUESTA DE APEL

Según Apel, la propuesta de Wittgenstein se sumaría al juego de lenguaje de la historia universal, que genera un “criterio ampliado del sentido de la praxis” y favorece la “autotranscendencia reflexiva de los juegos lingüísticos en el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad” (1985a:319). Es decir, la crítica wittgensteiniana a la filosofía es un paso previo para formular la filosofía trascendental de Apel. Por el contrario, si nos mantuviéramos en las interpretaciones relativistas o resolutas, se acabaría “el fecundo diálogo de Occidente en el que participan todos los juegos de lenguaje” (1985a:317) y seríamos sujetos solipsistas o comunidades desconectadas, y Apel no admite esta posibilidad.

Negar el horizonte de unidad y comprensión (comunidad de comunicación o juego de lenguaje trascendental) supone, según Apel, renunciar a una forma de vida más comprensiva, verdadera, justa y racional. Vemos así como la propuesta apelsiana se traslada a un ámbito sociopolítico. Este autor sostiene que cuando los científicos abandonan el enfoque behaviorista e instrumental (similar al de Winch, ya criticado) y se integran (como los demás hablantes) en el diálogo universal mencionado, surge un nuevo sentido de verdad, que trasciende los juegos de lenguaje particulares y busca objetivos comunes para toda la humanidad, al margen de intereses partidistas o instrumentales (1985b:340).

Además, para que esta conexión sea universal no basta con circunscribirla al ámbito de la filosofía y de la ciencia, sino que se tiene que vincular con la política. Las distintas formas de vida deben unificar los sentidos de términos como “verdad” o “justicia”, para que se pueda evaluar qué prácticas respetan o no el contenido de esos términos (1985b:202). Retomando las críticas a la interpretación relativista de Wittgenstein, Apel argumenta que el significado de los términos no

puede circunscribirse a una comunidad cerrada, de modo inconmensurable y sin posibilidad de crítica, sino que tiene que existir un criterio de validez universal que permita la comprensión, la crítica y se oriente hacia el horizonte señalado. No basta con que haya términos comunes, traducibles de una lengua a otra, sino que resulta necesaria una práctica comprometida con la mejora de las circunstancias de la humanidad. Postular este horizonte se convierte en el deber moral de seguir una norma ética universal (la ética del discurso) y aplicarla a toda la humanidad, vinculando teoría y práctica en un mismo horizonte emancipador (1985b:202).

En conclusión, si aceptamos la mutua coimplicación entre usos del lenguaje y formas de vida, es decir, si todo juego de lenguaje supone una forma de vida, entonces según Apel (1985a:258ss.) ha de existir una forma de vida acorde con el juego de lenguaje trascendental. Se daría así una “teoría ontológica wittgensteiniana” (1985a:315), según la cual el juego de lenguaje trascendental (que detenta todas las características de los juegos de lenguaje particulares y constituye la condición de posibilidad de todos ellos) es posible y realizable. La opción contraria sería irracional y solipsista.

### 1.5 UNA POSIBLE ÚLTIMA CRÍTICA Y UN CALLEJÓN SIN SALIDA

En nombre de los argumentos contrafácticos y contraintuitivos que tanto aprecia Apel, cabe esgrimir la objeción de que, por mucho que este autor presuponga o postule un horizonte de comprensión entre todos los seres humanos, esta comunicación no se da en un mundo cada vez más polarizado (Almagro, 2019), lleno de *fake news* (Frankfurt, 1988) y con intereses egoístas que priman sobre los intentos de comprensión y sustituyen la verdad por bulos (Kakutani, 2018). Aunque hay que tener en cuenta que cuando Apel escribió su obra no había tanta polaridad ni tantas noticias falsas ni existían las redes sociales, desarrolla un argumento que puede servir de respuesta a esta crítica. Insiste en que el hecho de que el juego de lenguaje trascendental aún no se haya realizado no supone ninguna objeción a su propuesta, sino un paso más de un proceso dialéctico (1985b:408), en el que, con nuestras críticas a las mentiras y nuestros intentos (a veces frustrados) de entendernos nos aproximamos al horizonte señalado. Destaca la importancia de mantener la voluntad de comprensión y de reflexión, así como un “compromiso humano” para que la racionalidad, la verdad, la ética y la justicia se vayan extendiendo y nos aproximemos a la “comunidad crítica de comunicación” que confirmaría la realidad del juego de lenguaje trascendental y mejoraría nuestra existencia (1985b:314).

Aunque se podría seguir aduciendo que Apel se ha excedido en su interpretación de la obra de Wittgenstein y que está planteando unos escenarios quizá deseables, pero irrealizables, el filósofo alemán sigue esgrimiendo el argumento de la contradicción performativa y sostiene que cualquiera que desee que su crítica sea entendida, ya está corroborando su concepto de racionalidad y la posibi-

lidad de su horizonte. Su concepto de racionalidad se convierte en la “condición de posibilidad y validez del acuerdo y del autoacuerdo [...] del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido” (1985b:318), así como en el motor de la historia y la condición necesaria para la emancipación de la humanidad. (1985b:410). Negar la racionalidad o el horizonte implicaría negar el progreso histórico, nos impediría hablar con sentido, pensar, criticar, entendernos e incluso actuar. No parece haber salida al planteamiento de Apel: o aceptamos su propuesta o nos vemos abocados al solipsismo.

## 2. EL WITTGENSTEIN DE HABERMAS

### 2.1 CRÍTICAS DE HABERMAS A APEL

Aunque es discípulo y continuador de la obra de Apel y juntos propusieron la ética del discurso, Habermas critica la propuesta apelsiana en dos aspectos concretos (la fundamentación de la filosofía y el papel del filósofo), que paso a describir.

#### 2.1.1 El papel fundamentador de la filosofía

Habermas (2000:195ss.) reconoce que, históricamente, la filosofía fue una disciplina primera y fundamentadora; sin embargo, a finales del siglo XX (tras el giro lingüístico y la obra del segundo Wittgenstein), no admite que la filosofía se entienda como un saber fundamentador, separado del resto, ni como una disciplina que guía, por separado, a todas las dimensiones de la sociedad (ciencia, ética, política...) hacia un único modelo de racionalidad y vida. Habermas rechaza los horizontes ideales de Apel y le preocupan los efectos que esta comprensión unívoca de la racionalidad puede tener sobre las sociedades humanas.

También (2000:197ss.) critica que Apel conciba la filosofía como una disciplina primera y transcendental que se fundamenta a sí misma (por su racionalidad incuestionable) y, por ello queda autorizada para criticar tanto a otras disciplinas como a los procesos sociales y políticos, y para proponer un único modelo de racionalidad, ética y vida. Según Habermas, Apel no puede dar razones de esta fundamentación e incurre en una contradicción: parte de un concepto muy fuerte de racionalidad que aplica a casi todo, pero no somete a su propia teoría a esta crítica, sino que postula sus conceptos como *facta* incuestionables, en nombre de esta idea, no argumentada, de racionalidad. Se evidencia así, según Habermas, la unilateralidad del pensamiento apelsiano y un cierto decisionismo en defensa de una racionalidad que nunca es razonada o argumentada, sino sólo postulada (1987:138).

Para Habermas, esta forma de hacer filosofía sólo resulta comprensible por la herencia kantiana que recibe Apel (2000:194) y que lo aparta de la filosofía del lenguaje cotidiano del segundo Wittgenstein. Habermas critica a los filósofos de tendencia idealista (como Kant y Apel) por formular una serie de problemas, tan abstractos y elaborados que son irresolubles, a no ser que se postulen entidades o hechos (*facta* de la razón), que no son soluciones, sino supuestos muy teóricos muy elaborados, que se deben a una exigencia excesiva de la filosofía idealista y se separan de la realidad cotidiana (2000:194ss.). Esto es, dada su influencia kantiana, Apel acaba postulando una serie de conceptos muy abstractos (como el juego de lenguaje trascendental) que están completamente separados de la comprensión cotidiana de la razón humana y sólo se sostienen desde una concepción excesivamente fundamentada y racional de la filosofía.

Habermas (1989:455) también problematiza el salto argumentativo que da Apel, desde una dimensión comunicativa a una ética y política. No admite que Apel postule (sin argumentar) un juego de lenguaje trascendental y lo haga equivaler a la forma de vida ética de Occidente. Según esta crítica (2000:195), con esta equivalencia la racionalidad comunicativa y sus pretensiones de validez (claridad, verdad, veracidad y corrección; véase 1989:300ss.) se confunden con el contenido prescriptivo de la ética; esto es, contenidos en principio lingüísticos quedan identificados con la forma de vida occidental. En otras palabras, Apel comienza por buscar la racionalidad de los discursos y acaba unificando las distintas formas de vida en una sola (la occidental) y critica (o condena al solipsismo) a quien no acepte su propuesta. Este salto, según Habermas, sólo puede justificarse por el carácter fundamentador, y a la vez acrítico, que Apel atribuye a la filosofía.

Por el contrario, la razón comunicativa habermasiana no es una fuente de normas éticas ni se identifica con ninguna forma de vida; sólo presenta una pretensión contrafáctica orientada al entendimiento, que no puede juzgar los modos de vida. Los argumentos propios de la razón comunicativa son la “fuerza débilmente motivadora de las buenas razones” (2000:143) y la convicción de que la mejor decisión posible es la que tenga en cuenta a todos los implicados y sus opiniones, en la búsqueda de consensos lo más amplios posibles. Habermas sigue reconociendo la necesidad de un concepto universal de corrección y verdad (característico de la ética del discurso y del que se pueden dar razones); pero lo sitúa en el lenguaje, insistiendo en la diferencia entre razón comunicativa y formas de vida.

### 2.1.2 El filósofo frente al mundo (o críticas a la filosofía de la conciencia)

Habermas también critica a Apel por incurrir en lo que denomina “filosofía de la conciencia” o “del sujeto”. Se trata de un error propio de la filosofía idealista y fundamentalista, el “último baluarte de certeza metafísica”, del que, según Habermas, nos debemos deshacer porque no resulta compatible con el falibilismo humano ni con la filosofía destrascendentalizada de finales del siglo XX (2000:198).

Este error (cuyo paradigma más clásico y representativo es Descartes solo, en su salón, filosofando) sucede cuando se entiende a cada sujeto como un núcleo aislado que conoce a los objetos, e incluso a otros sujetos, como externos y separados de sí mismo. Se establece una distinción infranqueable entre sujeto y mundo, y los sujetos solo pueden acceder al mundo y a otros sujetos por medio del lenguaje, en su uso referencial (1984:163). Habermas distingue dos manifestaciones del error: la comprensión de la filosofía como disciplina primera y auto-fundamentada, que encuentra en la obra de Apel; y el cientifismo, propio del positivismo lógico y presente en el *Tractatus*. En ambos casos, la filosofía acaba anulada, porque pierde su capacidad crítica y su relación con el mundo y otros sujetos (1986:12). Para superar este error, propone otra interpretación de la obra del segundo Wittgenstein.

En su crítica concreta a Apel, Habermas considera que este autor dio algunos pasos para superar la primera manifestación del error, ya que criticó el reduccionismo de la filosofía analítica y comenzó a definir la ética del discurso. Ahora bien, por su influencia kantiana, Apel no se libró de la primera manifestación del error (1987:357). Según Habermas, el concepto fuerte de racionalidad de Apel (descrito en el apartado anterior) sólo es posible si se piensa que los seres humanos conocemos con la seguridad propia de la filosofía de la conciencia. Tal confianza en la razón sólo puede darse si se entiende al filósofo como un ser aislado que, separado del mundo e inmune a las críticas, establece un paradigma de racionalidad y de forma de vida que impone, acriticamente, sobre otras formas de vida; sin tener en cuenta las diferencias entre ellas ni a los otros sujetos (1990:43).

Como alternativa, Habermas propone una interpretación lingüística, no trascendental ni ideal de la obra del segundo Wittgenstein que, según él, daría mejores resultados para superar dichos errores. Encuentra en ciertos pasajes de las *Investigaciones* un precedente al cambio de paradigma que él lleva a cabo en su *Teoría de la acción comunicativa*, llegando a afirmar que Wittgenstein fue uno de los primeros autores en efectuar “sin vacilación alguna el paso desde la filosofía de la conciencia a la teoría del lenguaje” (1989:64): en el *Tractatus* aún se daba una comprensión del sujeto y del conocimiento, semejante a la filosofía de la conciencia,<sup>5</sup> pero la superó en las *Investigaciones*, gracias al concepto de juego de lenguaje, en el que se vinculan teoría y prácticas humanas. Esto es, gracias a la crítica del juego de lenguaje privado, el filósofo (como cualquier persona) deja de estar separado del mundo y otros sujetos. Habermas valora que el segundo Wittgenstein concediera especial interés a la dimensión pragmática e intersubjetiva del lenguaje, porque así superó la concepción referencial del significado del *Tractatus*, lo cual permitió generar una pluralidad de situaciones de entendimiento posibles y definir un nivel metacomunicativo y reflexivo del lenguaje, antecedente del concepto habermasiano de racionalidad comunicativa (1989:73).

5 Véase, por ejemplo, TLP:§5.64, §5.632, §5.542 y §5.631.

A partir de estas dos críticas, cabe preguntar si la interpretación de Wittgenstein que da Habermas se aleja de los horizontes ideales apelsianos y de la filosofía trascendental kantiana, para acercarse a interpretaciones relativistas o resolutas. Para responder, expondré al diálogo crítico que Habermas estableció con estos intérpretes.

## 2.2 DIFÍCILES EQUILIBRIOS

En su recepción de la obra de Wittgenstein, Habermas lleva a cabo difíciles equilibrios para evitar la interpretación idealista y trascendental de Apel, sin caer en interpretaciones relativistas y resolutas. Expresado con un símil del autor, se propone reaccionar “tanto contra la destrucción iconoclasta que acaba tirando el niño con el agua del baño, como tanto contra una lectura normativista que deja intacta la ilusión de la razón pura” y la aplica de modo incuestionado hacia la realidad (2002a:13). Como alternativa, propone una interpretación racional y comunicativa de la obra del segundo Wittgenstein, vinculada exclusivamente al lenguaje y con pretensión de universalidad. En este apartado desarrollaré las críticas de Habermas a las interpretaciones resolutas y relativistas, a la vez que voy esbozando su comprensión de la obra de Wittgenstein.

### 2.2.1 Críticas a los resolutos

Aunque Habermas tampoco dialoga directamente con los intérpretes resolutos, cabe pensar que no acepta esta interpretación porque sostiene que en la obra de Wittgenstein sí existen contenidos, en los que él se va a apoyar para definir sus conceptos. Ahora bien, en principio, esto no significa que apruebe completamente la interpretación trascendental apelsiana, ya que Habermas entiende estos contenidos como comunicativos o lingüísticos, y elimina consideraciones ideales y trascendentales. Para Habermas, la crítica disolutiva que Wittgenstein hizo a la filosofía en las *Investigaciones* no resulta válida, ya que el autor austriaco no dio razones convincentes para su rechazo a la existencia de tesis en filosofía (1989:76), ni se dio cuenta de que, incluso para definir un uso terapéutico y criticar la posibilidad de vinculación de distintos juegos de lenguaje, resulta imprescindible que otros usos del lenguaje, como el crítico y el cognitivo, ya estén en conexión con los juegos de lenguaje cotidianos, abriéndose así una nueva dimensión comprensiva (1989:75).

Habermas (1989:75) propone superar las críticas del segundo Wittgenstein a la filosofía con la formulación de una teoría que vincule contenidos de las *Investigaciones* con una consideración racional de la filosofía y de los procesos comunicativos humanos. Esta teoría va a ser fundamental tanto para superar el idealismo apelsiano y los errores de la filosofía del sujeto ya descritos, como para evitar comprensiones relativistas y reduccionistas. Reivindica así la importancia de los

contenidos teóricos de la obra del segundo Wittgenstein (concretamente, la imposibilidad de un juego de lenguaje privado y la conexión entre juegos de lenguaje y formas de vida) y los desarrolla para formular una teoría con pretensión de universalidad y proporcione una comprensión más adecuada de la capacidad comunicativa humana. Sostiene que si “Wittgenstein hubiera desarrollado una teoría de los juegos del lenguaje, ésta hubiera tenido que adoptar la forma de una pragmática universal” (1989:66), es decir, la propia propuesta de Habermas.

### 2.2.2 Críticas a los relativistas

Uno de los rasgos más característicos de la propuesta habermasiana es su pretensión de universalidad, aunque, a diferencia de Apel, Habermas no postula horizontes trascendentales ni pretende reducir todas las formas de vida a una sola; sino que busca rasgos universales en la capacidad comunicativa humana y, para ello, da una interpretación antropológica no relativista, de las *Investigaciones*.

Habermas retoma los pasajes de las *Investigaciones* en los que un antropólogo trata de entender qué significa seguir reglas en una cultura distinta a la suya (IF:§206), para argumentar que es posible comprender y conectar distintos juegos de lenguaje. Para este intérprete, el antropólogo parte de “la precomprensión procedente de las propias tradiciones en las que ha crecido” para hacer sus propias suposiciones sobre cómo se siguen reglas en esa cultura (1989:67). A diferencia de la filosofía de la conciencia (que tomaba una posición externa para conocer), este antropólogo sólo puede comprobar si sus suposiciones son acertadas si abandona su papel de observador y participa en el juego, poniendo las reglas en práctica y relacionándose con los nativos. La participación más o menos exitosa en otros juegos de lenguaje y el hecho de que se dé (o no) comprensión y aprendizaje son muestras de que se pueden conectar distintos juegos y hay comunicación entre formas de vida (1989:68). Los hablantes se vinculan cuando se conectan distintos juegos e incrementan así su competencia comunicativa y conocimiento de otras culturas. Al mismo tiempo, se abre una dimensión más amplia de comprensión que abarca distintos juegos y favorece el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas. Por el contrario, las propuestas relativistas no pueden explicar estos procesos y conexiones.

En primer lugar, Habermas considera que la interpretación de Wittgenstein que hace Winch (la denomina “culturalista”, 1987:87) resulta útil para limitar ciertos excesos de la filosofía y la antropología occidental, concretamente, sirve para criticar comprensiones de la racionalidad que son acrílicas consigo mismas y que tienden a imponer sus conceptos y comprensión del mundo sobre otras personas o formas de vida (1987:99). Ahora bien, de esa crítica (que perfectamente se le puede dirigir a Apel), no se sigue que haya relativismo o inconmensurabilidad entre culturas, ya que la propuesta de Winch, según Habermas, es demasiado



débil para argumentar la tesis de la incommensurabilidad y no puede explicar el hecho de la interculturalidad (1987:99).

Habermas reconoce que (1987:85) Winch “acusa con toda razón a los antropólogos victorianos” por excederse en sus interpretaciones de otras culturas. Concretamente, estos antropólogos “encasquetan a las culturas ajenas los estándares de racionalidad, presuntamente universales, de nuestra propia cultura” (1987:85). Ahora bien, esto no significa (y parafraseo el argumento de Habermas con mis palabras) que no haya posibilidad de comprensión entre Winch, Apel, estos antropólogos victorianos y personas de otras culturas. Para Habermas, es innegable que existe una dimensión que facilita la comprensión intercultural: en cualquier forma de vida hay “imágenes del mundo susceptibles de verdad o de falsedad” (1987:89), que poseen contenidos que se pueden debatir, corroborar o criticar y, en estos hechos encuentra trazas de la racionalidad comunicativa, que entiende como universal. En sus palabras: “Cualquiera sea el sistema de lenguaje que elijamos, siempre partimos intuitivamente de la presuposición de que la verdad es una pretensión universal de validez. Si un enunciado es verdadero, es merecedor de un asentimiento universal, cualquiera sea el lenguaje en que esté formulado”. (1987:89-90).

Esta dimensión universal no es exclusivamente racional, como Apel postulaba, sino que en su reinterpretación de la obra de Wittgenstein, Habermas sostiene que también es práctica y compartida: “Las imágenes del mundo lingüísticamente articuladas están entretnejidas con formas de vida, esto es, con la práctica cotidiana” (1989:90). Esto es, si nos entendemos (y parece que lo hacemos) esto no sólo se debe a argumentos racionales y explicaciones teóricas, sino a actitudes, prácticas o, en palabras de Wittgenstein, “el modo de actuar humano común” (IF:206). Además, esta posibilidad de comprensión se da, sobre todo y según Habermas, por nuestras inquietudes existenciales: las distintas imágenes del mundo “arrojan luz sobre temas existenciales, que se repiten en todas las culturas, del nacimiento y la muerte, de la enfermedad y la desgracia, de la culpa, del amor, de la solidaridad y de la soledad”; que abren “posibilidades cooriginarias de dar sentido a la vida humana” (1987:91). Por el contrario, si creyéramos, como Winch que cada comunidad es un todo aislado, no podríamos entendernos ni compartir estas cuestiones existenciales, nos encontraríamos ante la posibilidad, contrafáctica y contra intuitiva, de inefabilidad.

Habermas dirige a Rorty críticas similares a las de Winch y le suma un nuevo ingrediente, relacionado con los conflictos entre culturas. Según Habermas, el relativismo rortiano no hace justicia a la objetividad del conocimiento ni a la posibilidad de alcanzar la verdad y crea problemas sin solución, que resultan especialmente preocupantes cuando se trasladan a conflictos reales entre distintas formas de vida (2002b:230). Rorty sostiene que cada forma de vida tiene una coherencia interna, sus propias ideas de justicia y verdad, por lo que “no podemos saltar fuera de nuestra piel democrática occidental cuando encontramos otra cultura, y no

deberíamos intentarlo” (1996:287). Esta actitud no resulta satisfactoria para Habermas, porque renuncia a un marco universal donde se trate a todos los seres humanos como iguales, y sólo propone conceptos débiles e intransferibles de verdad y justicia, con los que no se puede conocer otras formas de vida, ni aprender de ellas, ni criticar o tratar de corregir violencias o injusticias que se den (que es la principal motivación de Habermas).

Para el filósofo alemán, el relativismo de Rorty no resulta compatible con el realismo epistemológico ni con la fuerza revisora de los procesos de aprendizaje ni, mucho menos, con “el sentido universalista de las pretensiones de verdad que trascienden todos los contextos” y pretenden incluir a todos los sujetos (2002b:47). Es decir, al haber renunciado a nociones fuertes (y pretendidamente universales) de verdad o razón, en la propuesta rortiana las prácticas de justificación (los motivos que damos de por qué hacemos lo que hacemos) pierden su “punto de orientación” y resultan indiscernibles de las costumbres de cada comunidad, perdiéndose así la posibilidad de justificación o crítica de tales costumbres (2002b:257). De esta forma, en la teoría de Rorty, cualquier práctica no sería “*nada más que hechos sociales*” (2002b:258),<sup>6</sup> de la que no se podría dar ninguna explicación o justificación, más allá de “*así es como hacemos las cosas*”. Esto resulta insuficiente para Habermas porque supone renunciar a la posibilidad de comprender y explicar a otros el porqué de nuestras acciones.

Además, Rorty también deja sin explicación un sentido de verdad, potencialmente universal, que Habermas localiza, a su manera, en la obra del segundo Wittgenstein: se trata de las “*certezas de acción*” que se dan el desempeño cotidiano de los juegos de lenguaje, donde no tiene sentido cuestionar en todo momento si es verdad lo que hacemos, sino que simplemente lo hacemos. Según Habermas: “No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna [...] si no tuviéramos por verdaderos los supuestos utilizados en su producción y ejecución” (2002b:245). Defiende así un “*realismo de las prácticas cotidianas*” y su correspondiente “*verdad incondicionada*” o “*verdad sin índices epistémicos*” (2002b:51) de la que no podemos dudar porque (como sucedía, según Habermas, en *Sobre la certeza*), son actitudes previas a nuestros juicios y razonamientos que se relacionan con el quehacer cotidiano en los juegos de lenguaje. Y, según Habermas, Rorty no puede explicar esta noción de certeza.

Por último, el filósofo alemán esgrime otro argumento para criticar las propuestas de Winch y Rorty (y de cualquier interpretación relativista), argumento que le acerca a marcos apelsianos. Se trata de la ya conocida contradicción performativa (2000:200), que Habermas encuentra en la actitud de autores que son críticos con el concepto de racionalidad comunicativa; pero que, al mismo tiempo (y de ahí la contradicción), pretenden expresarse con sentido y ser entendidos. Es

6 Cursivas de Habermas.

decir, no es posible pretender ser entendido, si no se afirma un marco común de comprensión, en una dimensión racional, propia de la racionalidad comunicativa (1987:89ss.). En otras palabras, según Habermas sólo podemos entender las propuestas de Winch y Rorty, si aceptamos que hay una racionalidad comunicativa y potencialmente universal que es la que permite tal comprensión. En caso contrario, no sería posible comunicar entre distintas otras formas de vida ni aprender de ellas ni criticar o corregir nuestras prácticas, lo cual (de nuevo y según Habermas) es contrafáctico y contraintuitivo.

### 2.3 PROPUESTA DE HABERMAS

Tras haber criticado la filosofía apelsiana y las propuestas relativistas y resolutas, Habermas propone sus propios conceptos: racionalidad comunicativa y certezas del mundo de la vida, en los que también interviene su interpretación de la obra de Wittgenstein.

#### 2.3.1 Racionalidad comunicativa

Para Habermas, cada vez que se inicia una conversación y otras personas nos entienden (o no nos entienden y piden aclaraciones), ya se está presuponiendo, intuitivamente, la dimensión de validez universal, susceptible de crítica, que busca lograr el mejor argumento posible y lograr consensos; esto es, ya se está poniendo en práctica la racionalidad comunicativa (1987:89ss.). Este es un concepto teórico, lingüístico y compatible con el respeto a las distintas formas de vida, porque se basa en unos criterios de validez normativa que, según Habermas, son inherentes al lenguaje y están presentes siempre que prime la voluntad de entendimiento (1987:75). A diferencia de Apel, Habermas no identifica la racionalidad con ninguna forma de vida, sino que la traslada a un terreno abstracto, propio del lenguaje, que permite la distancia adecuada para la (auto)crítica. Seguiría siendo universal, pero no se ubica en la realidad de los hablantes, sino en los procedimientos de argumentación. En sus palabras: “La idealización de las condiciones de justificación no [parte] de las propiedades 'fuertes' de la cultura correspondiente”; sino que debe plantearse “desde las propiedades formales y procesuales de las prácticas de justificación que están extendidas en todas las culturas” (2002b:248).

Para definir este concepto, se ayuda de ciertos contenidos de la obra de Wittgenstein, en oposición a la interpretación resoluta. Habermas explica que Wittgenstein no fue consciente de las implicaciones de su teoría, al reducir la identidad de los significados al seguimiento de reglas, por ello no investigó las relaciones que se establecen entre hablantes de distintos juegos ni la dimensión reflexiva que se abre cuando hay entendimiento. Según Habermas, no es posible compartir significados ni saber si se está siguiendo bien una regla, si no se establecen expec-

tativas recíprocas sobre el comportamiento y las intenciones de los hablantes en dos niveles: (1) el de los hechos, los otros sujetos y el mundo; y (2) el proceso comunicativo mismo (1987:70ss.). Si hay comprensión entre distintos juegos, posibilidad de crítica y aprendizaje (y, para él, no hay duda de que las hay), entonces ya se ha abierto una dimensión intersubjetiva y metacomunicativa, potencialmente universal. En sus palabras: “La comunicación mediada por el sentido sólo es posible a condición de una simultánea metacomunicación” (1987:72).

Habermas define así la doble dimensión del acto de habla: la referencial y la metacomunicativa. En la primera se da verdad por acceso al mundo, de modo científico, pero también con interacciones con otras personas. La segunda surge de un análisis de los usos del lenguaje y permite la definición de conceptos, como la racionalidad comunicativa. A diferencia de Apel, Habermas no identifica estos conceptos con ninguna forma de vida, sino con unos procedimientos argumentativos abstractos y formales, e insiste en que no los postula de forma abstracta o con argumentos puramente racionales (como *facta* de la razón); sino que sólo constata que estos conceptos surgen, de modo teórico, cuando se reflexiona sobre los procesos comunicativos de los hablantes. En definitiva, la racionalidad comunicativa sirve para explicar (*a posteriori* y de modo teórico) las prácticas de comunicación cotidianas, pero no puede sustituirlas (1987:75).

### 2.3.2 Certezas

Otro elemento característico de la propuesta de Habermas, donde interviene su interpretación de la obra de Wittgenstein, son las certezas. A diferencia de los intérpretes relativistas, Habermas sostiene que no es posible dudar de todo y que existen elementos compartidos por todos los juegos; pero esta seguridad no se debe a ningún *factum* de la razón, como en el caso de Apel, sino a las certezas.

Siguiendo el fragmento §205 de *Sobre la certeza*,<sup>7</sup> Habermas sostiene que estas son unos contenidos no verdaderos ni falsos que se encuentran en el fundamento de los juegos y constituyen la condición de posibilidad del conocimiento, la creencia y la duda. Se trata del trasfondo cotidiano y aproblemático del mundo de la vida y el saber implícito que opera en nuestras prácticas y no se pueda explicar, ya que “no está en nuestra mano hacerlo consciente ni cuestionarlo a voluntad” (1987:430). Conllevan, además, un “sano sentido común”, propio de todo aquello “dado simplemente por descontado”, o “lo que experimentamos sin hacemos cuestión hasta nuevo aviso” (1988:186). Siendo contenidos incuestionables y fundamentales que dan sentido a los modos de vida, dudar de ellas supondría un absurdo (1987:430).

7 “Si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es verdadero, ni tampoco falso” (SC:§205).

De nuevo, a diferencia de Apel, Habermas insiste en que él no postula a las certezas de modo teórico y abstracto, independiente de lo que suceda en la realidad; sino que, siguiendo a Wittgenstein (por ejemplo, IF:§241) sólo constata que estas se dan como una “concordancia entre formas de vida”. Es decir, si los seres humanos se entienden y saben cómo seguir reglas es porque en su práctica cotidiana han interiorizado las mismas prácticas; esto es, han adquirido un juego de lenguaje. En palabras de Habermas: “La comunidad que une *ex antecedente* en un contexto de acción a los sujetos hablantes y agentes es un consenso sobre reglas devenidas hábito” (1989:68). En *Pensamiento postmetafísico*, explica las certezas como el sustrato inamovible e invariable del mundo de la vida, que se mantienen firmes “hasta que un *shock* las derrumba”, siendo entonces sustituidas por otras certezas (1990:95). Vemos así como Habermas define otra noción de verdad universal e indudable, no por razones teóricas, sino porque es la forma como (según su argumento) interactuamos con otras personas.

#### 2.4 CIERRE DEL CÍRCULO: LA KANTIANIZACIÓN DEL SEGUNDO WITTGENSTEIN (O LO INEVITABLE)

La pregunta que queda para cerrar este artículo es si la comprensión de la obra de Wittgenstein que da Habermas es distinta a la de Apel. Una revisión de las obras de Habermas de finales de siglo XX nos va a ayudar a contestar.

Pese a las críticas que dirige a Apel ya descritas, a partir de los años noventa Habermas va a mantener consideraciones trascendentales débiles y dar una interpretación de la obra de Wittgenstein, no tan distinta a la de la *Transformación de la filosofía*. En *Verdad y justificación*, Habermas propone una concepción débil, naturalizada y contemporánea de la noción “trascendental” y debilita el idealismo kantiano con algunos elementos de la obra del segundo Wittgenstein. Cabría decir que Habermas “kantianiza” la obra del segundo Wittgenstein lo que le acerca, cada vez más, a la interpretación apelsiana. Por ejemplo, equipara los esquemas trascendentales de Kant con los de juegos de lenguaje para dar una nueva acepción de “trascendental”, según la cual, “cualquier cosa que sea un objeto posible de la experiencia es, en definitiva, expresión de nuestra actividad” (2002b:29). Esto significa que existen ciertas actividades o prácticas que permiten que conozcamos como conocemos y que actuemos como actuamos. En estas prácticas, Habermas incluye todo lo que caracteriza las distintas formas de vida (intereses, acciones, creencias, costumbres, valores, reglas...) y nos hace humanos. Estos elementos posibilitan nuestra experiencia y nuestro conocimiento, siendo innegables. Por este motivo, las califica como trascendentales en el sentido kantiano de la “totalidad de condiciones de un condicionante dado” (1978:B379).

Esta comprensión trascendental contrasta sobremanera con la interpretación relativista de Wittgenstein y genera dificultades: Habermas sostiene que él sigue reconociendo el pluralismo y la diversidad de cada forma de vida, y, al mismo tiempo, encuentra elementos universales y trascendentales, compartidos por to-

dos los juegos de lenguaje. Considera que estos elementos son innegables ya que posibilitan el entendimiento, tanto propio como mutuo, por lo que “suponen una condición trascendental” (2002b:29). Algunos ejemplos de estos elementos previos, universales y posibilitantes son la imposibilidad de un juego de lenguaje privado, la necesidad de que haya reglas o la vinculación entre significado y uso. Según Habermas, sin estas condiciones no podría darse comprensión, crítica, ni explicaciones teóricas. Y en oposición a las interpretaciones relativistas, sostiene que “no es obligado derivar del pluralismo de los juegos [...] la consecuencia de una multiplicidad de universos lingüísticos inconmensurables”; sino que, por el contrario, cabe mantener “la expectativa de descubrir rasgos trascendentales universalmente extendidos que caractericen la constitución de todas las formas socioculturales de vida” (2002b:29).

En conclusión, en los años noventa Habermas da una comprensión trascendental de los juegos de lenguaje, al entenderlos como una estructura previa y posibilitante de la interacción y comprensión humana. Esta comprensión es difícilmente compatible con cualquier marco relativista y acerca al filósofo alemán a las explicaciones kantianas y apelsianas.

En *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*,<sup>8</sup> Habermas intensifica esta comprensión trascendental y kantianizada de la obra de Wittgenstein. Su propósito es encontrar las “huellas de la razón destrascendentalizada en la acción comunicativa” (2002a:61), y vuelve a identificar los juegos de lenguaje con las condiciones imprescindibles de la comprensión humana. En esta ocasión, sus interlocutores críticos son filósofos analíticos como Dummet, Davidson y Brandom, autores que, según Habermas, no han llegado a comprender “la cuestión del uso destrascendentalizado de la razón” (2002a:17).

Para evitar la reducción del significado que proponen estos autores, Habermas se propone recuperar la noción kantiana de razón, pero reconoce que la propuesta de este filósofo alemán debe adecuarse al momento postmetafísico de la filosofía, por lo que compensa los marcos idealistas kantianos con la comprensión trascendental débil de la obra del segundo Wittgenstein. Según esta actualización, las ideas de la razón pura ya no se pueden entender ni como constitutivas ni como ideales, sino como aquellas “suposiciones idealizantes” que se arraigan en la práctica comunicativa cotidiana. No obstante, siguen siendo inevitables y condición de posibilidad del conocimiento y la comunicación, en tanto, “no podemos evitar [suponerlas] cuando entramos en procesos de entendimiento mutuo” (2002a:19). Estas presuposiciones se convierten en la base efectiva de la comunicación (esto es, en la condición de posibilidad, explicada antes); pero, a la vez, son contrafácticas y regulativas, porque apuntan más allá de las situaciones comunicativas pre-

<sup>8</sup> Cabe destacar que, tras esta obra, Habermas no ha vuelto a referirse a la obra de Wittgenstein, centrandó su atención en temas como la sociedad postsecular o la bioética.

sentos y prefiguran un horizonte de consenso, idealmente universal, bastante similar a la comunidad ideal que propuso Apel.

Según Habermas, los conceptos de la razón son, al mismo tiempo, immanentes al lenguaje, como condición de posibilidad del sentido compartido; y trascendentes a las prácticas discursivas de las formas de vida, porque apuntan a una situación ideal que incluye a todos los hablantes (2002a:17ss.). Esta proyección trascendental es deseable e inevitable, ya que sólo en ella se tiene en cuenta a todos los sujetos, con sus reivindicaciones y diferencias. También aduce que su teoría proporciona una explicación sin alternativas del desarrollo de los procesos comunicativos humanos. Por estos motivos, insiste en seguir usando el término “trascendental”, que ahora adquiere dos sentidos: condición de posibilidad y horizonte de unidad.

Es decir, para Habermas no existen alternativas al lenguaje proposicionalmente diferenciado y la mejor explicación que se puede dar de los procesos de comunicación humanos es su postulación de la “estructura interna racional de la acción, orientada al entendimiento” (2002a:18). Para explicar la inevitabilidad de estas condiciones trascendentales recurre a elementos de la obra del segundo Wittgenstein; en concreto, mantiene que el proceso de seguimiento de reglas está vinculado a lo que, según Habermas (2002a:18), Wittgenstein denomina “gramática de la inevitabilidad”, que el filósofo alemán entiende como irrebাসable y equipara con la condición trascendental descrita y su horizonte correspondiente (2002a:18).

Por último (y, de nuevo, en difícil equilibrio), Habermas considera que estos rasgos trascendentales son compatibles con las diferencias entre formas de vida y el carácter convencional de cada juego de lenguaje. Aunque es posible explicar el origen histórico y convencional de cada cultura, cuando se ha comprendido que todas están posibilitadas por una estructura previa común (que ahora se identifica con la racionalidad comunicativa) y apuntan a un horizonte de consenso que mejora la vida en común; entonces, y en un nivel teórico, ya quedan corroborados estos rasgos trascendentales, que devienen incuestionables, al ser la condición de posibilidad del sentido compartido y del entendimiento. Es esta estructura (trascendental, posibilitante e irrenunciable) la que permite el establecimiento de lazos comprensivos dentro de cada comunidad. En un segundo momento, distintas comunidades o formas de vida se van conectando y generan un sentido compartido, en la postulación de un horizonte universal de comprensión, asimismo trascendental e irrenunciable (2002a:18ss.).

Cabe terminar esta sección destacando las enormes semejanzas entre esta concepción universal y trascendental de las reglas del juego de Habermas y la que expuso Apel, así como su distancia con los intérpretes resolutos y relativistas.

### 3. POSIBLES CRÍTICAS

#### 3.1 SOBRE LA KANTIANIZACIÓN DE WITTGENSTEIN

Como cierre de este artículo cabe destacar que la interpretación que proponen Apel y Habermas no llega a ser consistente con una lectura “al pie de la letra” de la segunda etapa del pensador vienés.

En el caso de la expresión “gramática de la inevitabilidad” que Habermas (2002a:18) atribuye a Wittgenstein, cabe aducir que en el *Nachlass* (2000), no aparece en ningún momento esta expresión; y que en toda su obra sólo aparece una vez el término “inevitable” [*unvermeidlich*] en relación con la necesidad lógica<sup>9</sup> y en los años treinta, es decir, quince años antes de la redacción de las *Investigaciones* y en un ámbito temático distinto. En este pasaje de 1934 Wittgenstein explica el carácter inevitable y necesario del principio de doble negación, sin aludir a los sistemas de reglas ni a la comprensión antropológica del juego de lenguaje. Y aunque en *Investigaciones* mantenga que, al seguir una regla, no se elige, se sigue ciegamente (IF:§219), esto no significa que no se pueda actuar de otro modo, desobedecer una regla o entenderla de modo distinto. Por el contrario, el pensador austriaco insiste en que las reglas son compatibles con distintos cursos de acción; que es posible seguir una misma regla de modo diferente, sin que implique error, y que siempre caben nuevas interpretaciones de una regla (IF: §201, §206, §213). En todo caso, que haya una cierta obligatoriedad en las reglas no implica el carácter de inevitabilidad que Habermas propone, dando una comprensión de la obra de Wittgenstein casi indiscernible de la kantiana.

Respecto de las semejanzas entre las obras de estos dos autores, cabe mantener que desde Stenius (1960, citado repetidamente por Apel, véase 1985a:223ss.) existe bastante consenso en que hay paralelismos entre el *Tractatus* y la *Crítica de la razón pura*; pero la presencia de elementos kantianos en la segunda etapa de este autor no es tan evidente y crea discrepancias.

Más allá de la evidencia textual, donde Wittgenstein mantiene nos exhorta a olvidar la “seguridad trascendental” (SC:§47), intérpretes como Strawson (1966<sup>10</sup>) y Stevenson (1982) encuentran analogías entre la refutación kantiana del idealismo (véase 1987:B274ss.) y el argumento de Wittgenstein en oposición al juego de lenguaje privado; lo que coincide con la comprensión de Habermas,

9 Esta mención se encuentra en MS147, 4v. Manuscrito titulado: *Grosses Notizbuch Sog. C3*, fechado en febrero de 1934. Concretamente dice: “Denken wir an die Verneigung als an eine Umkehrung Wir uns die Verneigung als Umkehrung erklärt, dann ist erscheint uns der Satz  $\neg (\neg p) = p$  unvermeidlich” (Si pensamos la contradicción como una inversión nos explicamos la contradicción como una inversión, entonces la expresión  $\neg (\neg p) = p$  nos parece inevitable”).

10 Cabe destacar que Strawson defiende esta analogía entre Kant y el segundo Wittgenstein en su obra de los sesenta, *Bounds of sense*. Posteriormente, en *Skepticism and Naturalism* (1987), la negó, al proponer una interpretación naturalista del Wittgenstein tardío.



explicada en el apartado anterior. Por otro lado, autores como Glock, Hacker y Kuusela se muestran críticos con la atribución de consideraciones trascendentales al segundo Wittgenstein. Glock (1997) avisa de que las semejanzas de superficie entre las obras de Kant y Wittgenstein impiden ver la especificidad de cada autor y no tienen en cuenta la crítica del segundo Wittgenstein a la existencia de tesis, argumentos y explicaciones en filosofía. Baker (1998:325) sostiene que el argumento contra el juego de lenguaje privado no es un contenido propio de Wittgenstein, quien nunca lo nombró así, sino que fue una elaboración posterior de Malcolm. Por su parte, Hacker (2013) reconoce que hay consideraciones trascendentales, algo vagas y poco articuladas, en el *Tractatus*; pero que Wittgenstein abandonó esta forma (autocontradictoria y limitante) de argumentación en su segunda etapa, en nombre de unos usos cotidianos del lenguaje, siempre cambiantes, al estar originados en las prácticas humanas. Y Kuusela (2001) también rechaza la comprensión kantiana de la obra del segundo Wittgenstein, al destacar que este autor se opuso a la idea de una filosofía fundamentadora de la realidad (justo la interpretación de Apel) y trató de sustituir cualquier intento de fundamentación o explicación filosófica por descripciones (véase IF:\$109).

Cabe destacar que los argumentos de Glock y Kuusela se acercarían a la interpretación resolutive y ya conocemos la réplica que les daría Apel, en forma de contradicción performativa: si pretenden que entendamos sus críticas, entonces ya están afirmando un cierto contenido racional...

### 3.2 SOBREINTERPRETACIONES Y DISTANCIAMIENTOS DE LO COTIDIANO

Es bastante plausible que Apel y Habermas no aceptaran la crítica anterior, ya que reivindican esta kantianización de Wittgenstein e insisten en la necesidad de superar las interpretaciones relativistas y resolutivas, para definir la comprensión racional, universal y cuasi trascendental ya explicada.

Cabría preguntar si esta interpretación kantianizante es errónea o, utilizando las palabras de Biletzki (2003), si se trata de una sobreinterpretación de Wittgenstein.

Responder afirmativamente a esta pregunta conduce a debates infinitos y de difícil salida sobre quién entiende mejor la obra de Wittgenstein (y parte de este artículo es una muestra de este debate). Para evitar esta confrontación directa entre intérpretes, voy a trasladar mi crítica a otra dimensión, no tan apegada al texto mismo de Wittgenstein, sino dirigida a mostrar una dificultad interna (que Gómez llama “contradicción flagrante”, 1995:103) de la interpretación de Habermas y Apel. Me interesa preguntar si esta interpretación (con su constatación de hechos universales e indiscutibles, en nombre de la razón, y su búsqueda de horizontes de consenso) es compatible con la intención misma de Apel y Habermas de proponer una ética del discurso, con una dimensión práctica y aplicada que se

dirige a hacer diagnósticos de los procesos comunicativos humanos y tratar de solucionarlos.

Esto es, no sólo cabe objetar que con la persecución de estos ideales, Habermas y Apel intentan reducir el pluralismo de los juegos de lenguajes a sólo uno, universal y racional, en oposición a lo que literalmente mantuvo Wittgenstein (véase *Investigaciones* §65). Mi principal crítica no sería esta, sino que Apel y Habermas parecen querer reducir todas las formas de racionalidad, comunicación (y vida, en el caso de Apel) a una sola: la suya, que no pueden universalizar (Gamero, 2021:149).

Autores como Tully (1989) o Pleasants (1999) han dirigido a Habermas una crítica similar a la que este dirigió a Apel (descrita en la sección 2.1.1 de este artículo). Sostienen que Habermas no aplica a su teoría su propio concepto de crítica y racionalidad, manteniendo consideraciones no argumentadas, sino sólo postuladas, a la manera del filósofo de la conciencia que acaba asumiendo una posición externa para normar cómo deben ser los procesos comunicativos.

Habermas podría responder que sí da argumentos a favor de su teoría, en tanto la racionalidad comunicativa es una herramienta que no impone contenidos, sino que escucha distintas razones y argumentos para quedarse con los que reconozcan a más individuos y sus circunstancias y lograr así consensos lo más amplios posibles (2000:143); y que con su reconocimiento de las certezas sólo está constatando la existencia de una dimensión que se puede constatar en cualquier conversación cotidiana: lo indiscutido y compartido que nos permite comprendernos (1987:430). Sin embargo, esto no resulta convincente para estos críticos, por distanciarse de la obra del segundo Wittgenstein y correr el riesgo de reducir el pluralismo humano a un único modelo de racionalidad y consenso. Tully (1989:188ss.) critica que Habermas pretenda imponer su forma de comprender la comunicación (y por extensión, de relaciones humanas) de modo universal y normativo. Al fijar un modelo universal de racionalidad, y ponerlo en la base de los procesos comunicativos humanos, Habermas abandona la multiplicidad y diferencias entre juegos de lenguaje y reduce el pluralismo humano a un único modelo de consenso, excluyendo así otras formas de racionalidad (1989:190).

Por el contrario, y reivindicando una interpretación pluralista de la obra del segundo Wittgenstein, Tully (1989:190) sostiene que en los procesos comunicativos no se da un único modelo de racionalidad, sino modos de actuar comunes, variables y sin contenido, que se deben más a costumbres y convenciones que a razones últimas. Para este crítico, Habermas parece no tener en cuenta que son posibles distintas formas de racionalidad, justicia o consenso, que se corresponde a formas alternativas de entender las relaciones humanas, y que no se pueden reducir a un único modelo (por muy ideal y orientado al consenso que parezca). Se produce así lo que Tully (1989:173) entiende como la mayor ironía de la pro-

puesta de Habermas, ya que este autor parecía buscar consensos lo más amplios posibles donde se diera un mayor reconocimiento e inclusión; pero, en realidad, se encuentra comprometido de antemano con un concepto limitado y restringido de racionalidad (una ilusión concreta de cómo funcionan los procesos comunicativos humanos) que impone y universaliza, sin poder dar motivos de tal universalización, más allá de su propia convicción.

Siguiendo esta línea, Pleasants (1999:163ss.) esgrime una objeción inspirada en Wittgenstein (IF:§115) para mantener que Habermas está cautivo por una concepción ideal de cómo funciona el lenguaje (la acción comunicativa, orientada al consenso), que aplica (incluso impone) a los procesos comunicativos humanos, sin evaluar si tal concepción ideal es deseable o realizable. Como consecuencia, y aunque Habermas sostenga que su concepto de racionalidad comunicativa sólo explicita las condiciones básicas que deben cumplir los procesos argumentativos, en realidad, ya está imponiendo su propia idea de consenso sobre tales procesos, reduciendo la pluralidad humana a un sólo modelo.

En referencia a las certezas, Vicente Gómez (1995:111) critica que Habermas reifica la dimensión lingüística de los hablantes, la vacía de contenido, olvidando el origen histórico y contingente de todos los conceptos, que puede ser explicitado, criticado y superado. Esto es especialmente preocupante, continúa Gómez (1995:107), porque al ontologizar y deshistorizar estos conceptos, Habermas bloquea la posibilidad de criticarlos, lo que, en última instancia, incapacita a la racionalidad comunicativa para criticar y cambiar las certezas del mundo de la vida, que se entienden como fijas e inalterables. De esta manera, la teoría crítica habermasiana pierde su carácter crítico y acaba justificando el orden social existente, de modo similar a como lo hacía Apel.

## CIERRE

En este artículo he problematizado las propuestas de Apel y Habermas por su exceso de racionalismo y un cierto idealismo, de raíz kantiana, que se distancia de los procesos de comunicación cotidianos y de la obra del segundo Wittgenstein. La interpretación universal y racional de la obra del pensador vienés que proponen estos autores sólo se puede mantener si se acepta la validez de la argumentación trascendental y se obvia la comprensión pluralista, cotidiana y cambiante que propuso el segundo Wittgenstein, para quien, por ejemplo, no era posible postular un ideal que tuviera que hallarse en la realidad (IF:§101), ni se podía insistir con énfasis en que las cosas deben ser así, con “un modo de expresión algo histórico, propio de la jerga universitaria” (Z:§299).

Como ya se ha reiterado, para el filósofo austriaco, los juegos de lenguaje “no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje”, sino “objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro

lenguaje por vía de semejanza y desemejanza” (IF §130). Se trata de reconducir las palabras de su empleo metafísico a sus usos cotidianos (IF:§116), para evitar aspiraciones a ideales, como él mismo hizo en el *Tractatus* (IF:§97-98), o cabe localizar en la interpretación de Apel y Habermas.

Cabe condensar estas críticas destacando, con Muguerza (1990:106), que lo que diferencia a la obra de Wittgenstein de las interpretaciones racionales y kantianizantes de Apel y Habermas es que mientras que los teóricos del discurso limitan la multiplicidad de los juegos de lenguaje para adecuarlos a su restringido concepto de racionalidad y a su modelo de consenso, para Wittgenstein no existía la posibilidad de finales felices ni ideales.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMAGRO, Manuel (2019). “La polarización política”. *Revista de la SLMFCE*. Nº extraordinario 41-44.
- APEL, Karl-Otto (1985a). *La transformación de la filosofía. Vol. 1: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica* (Trad: Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill). Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_, (1985b). *La transformación de la filosofía. Vol. 2: El a priori de la comunidad de comunicación* (Trad: Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill). Madrid: Taurus.
- BAKER, Gordon (1998). “The private language argument”. *Language & Communication* 18, 325- 356.
- BILETZKI, Annat (2003). *(Over)interpreting Wittgenstein*. Dordrecht: Kluwer.
- CONANT, J. (2006). “Wittgenstein’s Later Criticism of the *Tractatus*”, PICHLER, A; SÄÄTELÄ, S. (Eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*. Frankfurt: Ontos, 172–204.
- FRANKFURT, Harry (1988). *On Bullshit*. Cambridge: Cambridge UP, 1988.
- GAMERO CABRERA, Isabel G. (2021). *La paradoja de Habermas*. Madrid: Dado.
- GLOCK Hans-Jonas (1997). “Kant and Wittgenstein: Philosophy, necessity and representation”, *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 5:2, 285-305. DOI: 10.1080/09672559708570857
- GÓMEZ, Vicente (1995). “Mundo administrado o colonización del mundo de la vida”. *Daimon*, Vol. 10103-113.
- HABERMAS, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como “ideología”* (Trad: Manuel Jiménez y Manuel Garrido). Madrid: Tecnos.
- (1986). *Conocimiento e interés* (Trad: Manuel Jiménez, José Ivars y Luis Martín). Madrid: Taurus.
- (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Vol. 1, Racionalidad de la acción y racionalización social* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Taurus.
- (1988). *Teoría de la acción comunicativa. Vol.2, Crítica de la razón funcionalista* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Taurus.
- (1989). *Complementos y estudios previos* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Cátedra.

- (1990). *Pensamiento postmetafísico 1* (Trad: Manuel Jiménez). Madrid: Taurus.
- (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso* (Trad: José Mardomingo). Madrid: Trotta.
- (2002a). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (Trad: Pere Fabra). Barcelona: Paidós.
- (2002b). *Verdad y justificación* (Trad: Pere Fabra y Luis Díez). Madrid: Trotta.
- HACKER, Peter (1986). *Insight and Illusion* (2ª edición, revisada). Oxford: Oxford UP.
- \_\_\_\_\_, (2013). “Kant and Wittgenstein: the Matter of Transcendental Arguments”, cap. 2º de *Wittgenstein: Comparisons and Context*. Oxford: Oxford UP, 31-53.
- KAKUTANI, Michiko *The Death of Truth*. Nueva York: Tim Dugan, 2018.
- KANT, Immanuel (1978). *Crítica de la razón pura* (Trad: Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.
- KUUSELA, Oskari (2001). “Wittgenstein’s Way Out of Kantian Philosophy”, HALLER, R.; PUHL, K. (Eds.), *Papers of the 24th International Wittgenstein Symposium Vol. IX (1)* Kirchberg: ALWS. 435-439.
- MUGUERZA, Javier (1990). *Desde la perplejidad*. México: FCE.
- PLEASANTS, Nigel (1999). *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory*. Nueva York: Routledge.
- RORTY, Richard (1996). *Objetividad, relativismo y verdad* (Trad: Jorge Vigil). Paidós: Barcelona.
- \_\_\_\_\_, (2007). *Sobre la verdad* (Con Habermas) (Trad: Patricia Wilson). Amorrortu: Buenos Aires.
- RYLE, Gilbert (1950). *The concept of mind*. Nueva York: Barnes & Noble.
- STENIUS, Erik (1960). *Wittgenstein’s “Tractatus”*, Oxford: Blackwell.
- STEVENSON, Leslie. (1982) “Wittgenstein’s Transcendental Deduction and Kant’s Private Language Argument”, *Kant Studien*, Vol. 73:1-4, 321-337.
- STRAWSON, Peter (1966). *The Bounds of Sense*. Londres: Methuen.
- \_\_\_\_\_, (1987). *Skepticism and Naturalism*. Londres: Routledge.
- TULLY, James (1989). “Wittgenstein and Political Philosophy”, *Political Theory*, Vol. 17:2, 172-204.
- WINCH, Peter (1994). *Comprender una sociedad primitiva* (Trad: Salvador Ginés). Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1979). *Zettel* (Trad: Octavio Castro y Ulises Moulines). México: UNAM [Citado como Z, seguido de aforismo].
- (1993). *Tractatus logico-philosophicus* (Trad: Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, 12ª edición). Madrid: Alianza. [Citado como T, seguido de aforismo].
- (2000). *Wittgenstein’s Nachlass (Bergen Electronic Edition)*. Bergen: Wittgenstein Archives y Oxford: Oxford UP.
- (2006). *Sobre la certeza* (Trad: José Luis Prades y Vicente Raga; 4ª reimpression). Barcelona: Gedisa. [Citado como SC, seguido de aforismo].
- (2008). *Investigaciones filosóficas* (Trad: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, 4ª edición). Barcelona: Crítica, 2008. [Citado como IF, seguido de aforismo].

