

K.O. Apel: transcendentalisme i praxi de la veritat

ANTONI DEFEZ MARTÍN

Abstract

The aim of this paper is to explain and criticize the Theory of Truth recently defended by Apel. Firstly, the consensual and pragmatist Theory of Truth of Apel is presented in connection with the project of the Critical Theory of Society of Habermas and the problem of foundations in ethical reasoning. Secondly, his idealized and transcendental version of Truth which invokes the notion of convergence in an ideal community of free investigators is analysed. Finally, insides of wittgensteinian spirit and following the last analysis of Putnam, a critical evaluation is intended. The upshot of it all will be a more modest conception of Truth as only a character of human linguistic praxis, but not its foundation stone.

De vegades en filosofia, com en altres negocis, és molt important mirar de parar bé la taula. En realitat, en filosofia resulta més important que no en altres contextos, ja que, normalment, en la vida diària parem taula en funció dels queviures amb què pensem obsequiar-nos, mentre que en la reflexió filosòfica succeeix freqüentment, o almenys pot passar-nos, que sigui la disposició dels mateixos plats i coberts, o llur faicó, allò que pot fer-nos preferir intel·lectualment un àpat o un altre. I com que les ingestions que provoquen indigestions no han de ser considerades com un bé, per molt de plaer que ens hagin reportat en un inici, farem bé de mirar què és el que mengem i, per tant, de quina manera ens hi preparem parant taula. Doncs bé, proveïts d'aquestes recomanacions de regust tan epicuri, aplicables tant als nostres guisats com a les nostres cabòries intel·lectuals, ens ocuparem aquí de la qüestió de la veritat a partir de la l'explicació que d'aquest concepte K.O. Apel ha assajat en els darrers anys. Com podrem comprovar, el problema de la veritat és un d'aquells que pot provocar-nos alguna que altra intoxicació –filosòfica, és clar. Per aquest motiu estarem ben atents a la manera com Apel para la seva taula conceptual.

Comencem per algunes dilucidacions bàsiques. Diguem, així, que el concepte de veritat fa referència a un propietat semàntica. Efectivament, "veritat" és un predicat que s'aplica als enunciat: afirma un tret que és propi d'aquells segments lingüístics descriptius en què es vehicula allò que anomenem coneixement¹. Si aquesta caracterització de la veritat sembla excessivament lingüísticista només caldria formular-la en termes

1. No ens interessa aquí el problema de quin tipus d'entitats lingüístiques són aquelles a les quals s'aplica el concepte de veritat. Aquesta qüestió ha estat fortament debatuda durant el nostre segle. Així, mentre que per alguns la veritat és un predicat de les preferències dels enunciat, és a dir, de l'enunciat en tant que signe lingüístic *qua* fet físic (p.e., Austin), per altres ho és de l'afirmació o asserció que fem en preferir un enunciat, és a dir, d'allò que significa el signe lingüístic en el seu ús episòdic i històric (p.e., Strawson) (vid., referències bibliogràfiques *infra* Nota 3). Per

psicologistes per tal de fer-la més entenedora: així, com haurien defensat aquells filòsofs que han desenvolupat l'epistemologia sota el paradigma de la consciència, podríem dir que la veritat és una propietat dels judicis². Tanmateix, hem de considerar preferible la formulació lingüística de la veritat: d'una banda, perquè tant hi fa parlar de judicis o enunciat; de l'altra, perquè d'aquesta manera ens evitariem el perill de convertir la veritat no en una propietat dels judicis, sinó en una propietat de l'acte de jutjar, i confondre, així, veritat amb l'evidència o certesa psicològiques.

Ara bé, què afirma d'un enunciat el fet de dir que és vertader? No hi ha dubte que una de les respostes més acreditades és aquella que entén la veritat com a correspondència, açò és, la correspondència entre un enunciat i un fet o, si es vol, entre la realitat i allò que hi afirmem o en pensem³. Tanmateix, la teoria de la correspondència té els seus proble-

últim, també n'hi hagut que han considerat la veritat com una propietat de les proposicions, açò és, del significat o del pensament expressat pels enunciat (p.e., Frege i Russell) (vid., Frege, G., "Sobre sentido y referencia" (1892), en *Escrios lógico-semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974; i Russell, B., "Sobre las proposiciones: qué son y qué significan" (1919), en *Lógica y conocimiento*, Taurus, Madrid, 1966). Com diem, no és aquesta la qüestió que aquí ens preocupa, i per això hem caracteritzat més o menys innocentment la veritat com una propietat dels enunciat. Amb tot, és necessari indicar que Apel subscriuria alguna versió de la segona de les alternatives presentades, ja que és aquella que permet una caracterització pragmatista de la veritat.

Pel que fa a la concepció que fa de la veritat un predicat semàntic, assenyalem que fou Tarski el qual en 1944 va formular la teoria semàntica de la veritat dirigida als llenguatges formals de la matemàtica. La seva intenció, com ell mateix reconeix, era establir un *desideratum* que tota teoria de la veritat havia de satisfer. Tarski va fixar dos tipus de condicions per ser observades: (i) condicions d'adequació material representades per l'esquema $\langle (T) S \text{ és verdadera siii } p \rangle$; i (ii) condicions de correcció formal que exigien que la definició del concepte veritat es realitzés en llenguatges semànticament no tancats, és a dir, que per a cada llenguatge determinat L "veritat" fos definit, a diferència del que passa en el llenguatge ordinari, des d'algun metallenguatge que inclogués, com a part seva, el mateix llenguatge L. Amb l'acompliment d'aquestes dues exigències, Tarski definia, primerament, "veritat" per a oracions simples obertes de L —és a dir, oracions de L amb variables (lliures) no lligades quantificacionalment— fent ús del concepte semàntic de "satisfacció". A partir d'aquí, hom defineix "veritat", de manera recursiva, per a oracions compostes obertes i oracions tancades de L. En opinió de Tarski, encara que la seva definició era més aviat un *desideratum* que no pas una definició *stricto sensu*, no obstant això, considerava que la definició de "veritat" que millor s'adequava a la seva formulació semàntica era la veritat entesa com a correspondència (vid., Tarski, A., "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", en Martinich, A.P., (ed), *The Philosophy on Language*, Oxford University Press, New York, 1985, pàgs: 49 i ss). Ara bé, les exigències de correcció formal feien que la definició tarskiana de 'veritat' no fos aplicable al llenguatge natural —p.e., el català—, fent només possible una definició parcial que no els abraçaria en llur totalitat. Pel que fa a aquesta qüestió, indiquem que un intent d'aplicar la definició tarskiana als llenguatges naturals sota la intenció d'oferir una teoria extensional del significat d'aquests llenguatges que elimini les obscuritats de les intensions ha estat feta per Davidson (vid., Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984).

2. Tingueu present en aquest sentit el criteri cartesià de la clarodat i distinció o les reformulacions que aquest criteri hauria tingut en les epistemologies del segle XX. Per exemple: el coneixement directe de Russell, les vivències o les constatacions de Schlick o allò que recentment Chisholm ha categoritzat com "allò autopresent". (vid., p.e., Russell, B., *Misticisme i Lògica* (1917), Ed. 62, Barcelona, 1969; Schlick, M., "El viraje de la filosofía" (1930-31) i "Sobre el fundamento del conocimiento" (1934), en Ayer, A.J., (ed.), *El Positivismo lógico* (1959), F.C.E., México, 1965; Chisholm, R.M., *Person and Object*, Open Court, La Salle, Illinois, 1976, i *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey, 1977).

3. No ens ocuparem aquí de la teoria de la veritat com a redundància, la qual considera que el predicat "vertader" no afegeix res al sentit de l'enunciat del qual es predica, ja que allò que afir-

mes: per exemple, els que s'originen al voltant del caràcter intralingüístic de la veritat. Breument: si el nostre accés al com de la realitat està mediatitzat pels concrets sistemes lingüístics que utilitzem per a la seva descripció, aleshores només des de l'interior d'un determinat sistema de descripció sembla que tindrà sentit preguntar-se per la veritat –i, per tant, pel sentit– dels enunciat. Ara bé, si això és així, una consideració intralingüística de la veritat sembla que s'hagi de complementar –*qua* element corrector– per alguna concepció interlingüística, si no vol incórrer en un convencionalisme i relativisme radicals.

Com s'ha d'articular, però, aquesta concepció interlingüística de la veritat? El que hom hi vol aconseguir no és altra cosa que el reconeixement que no tots els sistemes de descripció es troben en la mateixa relació amb la realitat –és a dir, que no tots són igualment veritaders–, ja que alguns semblen ser més capaços d'oferir-nos-en una descripció més completa i simple. Ara bé, apostar per un concepte interlingüístic de la veritat implica no acceptar que la consideració de la veritat com una propietat semàntica sigui suficient: quelcom més sembla ser necessari.

Doncs bé, és en aquest context on hem d'encabir la teoria consensual de la veritat defensada per Apel. D'acord amb aquest autor, la veritat entesa com a correspondència és un element indispensable d'una teoria correcta de la veritat; no obstant això, és un element insuficient. Per contra, i per tal d'assolir una caracterització completa del que sigui la veritat, serà necessari, al seu parer, tenir present la dimensió pragmàtica i consensual dintre de la qual és possible parlar de la veritat com a correspondència. Més explícitament: es tracta d'obtenir una mediació entre les dues instàncies següents:

(i) La correspondència –que Apel entén fenomenològicament com a evidència referida a la consciència que dona acompliment empíric al contingut intencional dels nostres enunciat;

(ii) La intersubjectivitat del llenguatge, el qual s'entén no sols com a sistema de símbols –és a dir, com un sistema sintàcticament i semànticament definible–, sinó com a conjunt de praxi i activitats lingüístiques en el qual es dona –o, en tot cas, cal pressuposar *a priori*– la possibilitat d'un acord de sentit i veritat entre els parlants⁴.

Ara bé, la mediació entre aquestes dues instàncies sols serà possible pel caràcter fal·lible o revisable que té en principi tota adscripció de coneixement empíric. En concret, aquest fal·libilisme es presentaria en una doble dimensió:

(i) La pura evidència del fenomen, que representa ja totalment un criteri de veritat, en el sentit que ja pot confirmar-se la pura correspondència entre la intencionalitat de la consciència i la cosa mateixa, no obstant no garanteix ni la validesa intersubjectiva ni tampoc la certesa infal·lible d'un coneixement de quelcom com a quelcom. Hi és necessària la interpretació lingüística adequada del fenomen.

ma 'p' seria el mateix tant si 'p' és vertadera com si és falsa. Aquesta tesi, amb l'esperit positivista de negar la significació de la relació coneixement-realitat, fou defensada per Ramsey i Ayer a finals dels 20 i començaments dels 30, i en cert sentit va estar rescatada amb intencions pragmatistes i contextuals per Strawson en la seva famosa polèmica amb Austin el qual advocava en favor de la teoria de la correspondència (vid., Ramsey, F.P., "Facts and Proposition" (1927), en Pitcher, G. (ed.), *Truth*, Prentice-Hall, 1964; Ayer, A.J., *Llenguatge, veritat i lògica* (1936), El Garbí, València, 1967; Strawson, P.F., "Truth" (1950), en *Logico-Linguistic Papers*, Methuen and Co., Ltd, 1971; i Austin, J.L., "Truth" (1950), en *Philosophical Papers*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1961).

4. Apel, K.O., "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última" (1987), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pàgs: 50-51.

(ii) Tanmateix, això encara no seria suficient ja que l'evidència que caracteritza un judici perceptiu sota el pressupòsit d'una interpretació lingüística públicament compartida del món estaria sotmesa en tot moment a una possible reinterpretació en relació amb el progrés del coneixement.

Com podem observar, aquest fal·libilisme que caracteritza tota pretensió de coneixement es troba arrelat en la mateixa lògica de la praxi de la investigació i de l'argumentació racional. I, segons l'opinió d'Apel, aquesta praxi pressuposa *a priori* la idea de la convergència o de l'enteniment i l'acord mutus respecte de la veritat o, millor, respecte de l'aproximació a la veritat. En altres paraules: la veritat no és altra cosa que acceptabilitat última racional i idealitzada, l'acord-límit a què podria arribar una comunitat ideal de argumentadors.

Abans, però, de passar a una exposició més detallada de la posició d'Apel sobre la veritat, serà convenient situar, tot i que genèricament, les pretensions i l'abast de les seves reflexions. Com és ben conegut, Apel és company de viatge filosòfic de Habermas i ambdós s'oposen a la reconstrucció típicament positivista del coneixement que oblidaria els interessos hermenèutic i emancipatori del coneixement humà. Ara bé, allò que en Habermas sembla constituir-se en una sociologia del coneixement al servei d'una teoria crítica de la societat basada en l'evolució social de la praxi humana, en Apel pren el caràcter d'una antropologia trascendental del coneixement. Més específicament: una antropologia trascendental basada en una pragmàtica formal i trascendental que va més enllà del que en Habermas és només una pragmàtica universal, els elements de la qual són caracteritzats problemàticament com a quasi-trascendentals⁵.

5. En opinió de Habermas, el principal error de l'epistemologia de tarannà positivista consisteix en l'oblit del que podríem anomenar el problema del sentit del coneixement i, més en concret, en la renúncia a la reflexió crítica de la societat. En conseqüència, la teoria del coneixement s'hauria convertit en simple teoria de la ciència, s'hauria desentès de la interrelació entre coneixement i interessos de la raó i, en conseqüència, hauria capgirat també la relació de preeminència que tradicionalment la filosofia ha mantingut respecte de la ciència. Doncs bé, en contra d'aquest destí de la filosofia Habermas proposa que l'única manera de dur a terme una crítica radical del coneixement consisteix a fer teoria crítica de la societat. La filosofia, per tant, ha de constituir-se en teoria de la racionalitat; i, tot i que ja no pot continuar essent acomodadora i jutge de les ciències, no obstant això, encara conserva les funcions de guarda i intèrpret de la racionalitat.

Per Habermas, a diferència dels frankfurtians de primera generació com Horkheimer o Adorno, la Il·lustració no sols estaria definida per la visió baconiana del coneixement que fa del domini de la natura el seu *leitmotiv* i que acaba arruïnant la racionalitat i implantant la barbàrie en la qual l'individu és destruït en ser convertit en simple engranatge de la maquinària social (vid., p.e., Horkheimer, M. & Adorno, Th. W., *La dialèctica de la Il·lustració* (1944,47), Trotta, Madrid, 1994). Per contra, segons la seva opinió, la Il·lustració també es defineix per la idea d'una racionalització del poder polític en la qual estaria sotmès a l'esfera pública en què els ciutadans enraonen i discuteixen, lliures de tota constricció, sobre els objectius i la finalitat de llurs accions col·lectives. Tanmateix, i en aquest sentit els vells frankfurtians sí que tindrien raó, la implantació del mode científic-natural de pensament hauria arruïnat en part —però només en part— aquesta dimensió de la Il·lustració. Segons opinió de Habermas, l'autocomprensió positivista de la ciència no pot fer-se càrrec dels objectius de la pròpia activitat científica i condueix a una moral decisionista que, al capdavall, no seria sinó un irracionisme moral. Però no es tractaria sols d'un problema de maneres de filosofar: la mateixa societat tecnològica, consumista i burocràtica conduiria a una eliminació del poder reflexiu i crític de l'home. Tanmateix, per Habermas, són només tendències de la societat actual, però no representen el daltabaix de la raó. Heus aquí perquè Habermas intenta oferir una nova fonamentació de la racionalitat que mantingui un nexa d'unió amb la praxi: es tracta de la seva teoria dels interessos de la raó: l'interès tècnic de les ciències empírico-analítiques que es mouen en l'àmbit de l'acció instrumental; l'interès pràctic de les ciències històrico-hermenèutiques que es mouen en el terreny de la comprensió i el consens social; i l'interès emancipatori de les ciències de l'acció que tenen com a espai propi la crítica de les ideologies i l'autoreflexió dels individus sobre els poders hipostasiats que pretenen dominar-los.

Apel pretén descobrir les condicions per a la representació unitària del món i objectivament vàlida per a una consciència en general, així com les condicions que possibilitin qualsevol plantejament discursiu amb sentit. A tal efecte, té en compte les condicions de possibilitat i de validesa del coneixement, mitjançant les

Des de les anàlisis de Habermas, el coneixement és un component d'apropiació, de predicció i de control de la natura a través del treball que els humans realitzen per tal d'assegurar llur supervivència: heus aquí l'esfera de l'interès tècnic. Ara bé, el treball és un fet social en el qual són imprescindibles la comprensió i el consens mutus entre els humans i, per tant, el coneixement en aquest nivell té també un interès pràctic. Amb tot, ni l'interès tècnic ni l'interès pràctic explicarien totalment el sentit del coneixement humà. El consens en què es basa el treball com a realitat social i històrica està aconseguit mitjançant l'exercici de la força i la repressió i, per tant, no és un consens autèntic: no hi ha un diàleg lliure entre els éssers humans. I això fa que les relacions socials es reifiquin en la consciència dels individus, i hom accepta com a natural i incanviable allò que només és una realitat contingent i històrica. En altres paraules: les relacions socials esdevenen ideologia i només poden ser canviades a través de la teoria crítica i l'autoreflexió dels individus. Heus aquí l'entrada en escena de l'interès emancipatori del coneixement.

Hom podria dir, així, que el sentit del coneixement humà, per Habermas, és l'emancipació i que aquest objectiu es vehicula a través del mateixos interessos del coneixement, els quals tindrien un estatus de quasi-transcendentals. Segons la seva opinió, els interessos del coneixement serien alhora condicions de possibilitat de l'experiència objectiva i resultat de la història natural i social de l'espècie humana. Habermas resumeix en cinc tesis la seva posició: (i) les realitzacions del coneixement (les síntesis, en llenguatge kantian) —que en la tradició es van contemplar com a obra d'un subjecte transcendent o del subjecte absolut— tenen com a base la història natural i social de l'espècie humana; (ii) conèixer és l'instrument d'autoconservació, però és un instrument que transcendeix la simple autoconservació, ja que exigeix la comprensió i els consens dels éssers humans; (iii) els interessos que guien el coneixement es formen en el medi del treball i la dominació com reconeixeria Marx, però també, cosa que a aquest li hauria passat desapercibuda, en l'àmbit del llenguatge entès com a acció comunicativa; (iv) en la força de l'autoreflexió, coneixement i interès són una única cosa, i l'interès emancipatori es presenta com a *a priori*, en tant que intenció d'un consens universal i espontani (diàleg sense dominació), ja que la mateixa essència de l'acció comunicativa —veritat dels enunciat, sinceritat del parlant, etc.— anticipa una vida emancipada; i (v) la unitat de coneixement i interès emancipatori s'acredita en una dialèctica que reconstrueix allò reprimint —el consens o diàleg entre persones lliures de tota constricció— a partir de les petges històriques d'aquest consens reprimint.

Habermas justifica aquest interès emancipatori assajant una via intermèdia entre el transcendentisme (Kant, Hegel) i el naturalisme (Marx): heus aquí la seva concepció dels interessos del coneixement com a quasi-transcendentals. D'una banda, els interessos del coneixement posseeixen un caràcter normatiu; de l'altra, però, són contingents i històrics. Sens dubte, això sembla un punt dèbil del plantejament habermasià: sembla necessari, en primer lloc, identificar allò contingent amb allò universal; i, en segon lloc, sembla difícil conciliar allò contingent, acceptant que fos universal, amb allò normatiu. Dit d'una altra manera: perquè Habermas tingués raó hauria de demostrar que en totes les situacions lingüístiques hi són presents, almenys implícitament, les condicions ideals de parla; i, en segon lloc, que aquestes condicions universals tenen un estatus normatiu. Habermas pretén, però, que això és així en forma de pressupòsits pragmàtics universals de l'acció comunicativa. Segons la seva opinió, en la possibilitat d'un enteniment lingüístic, tant entre éssers humans d'una mateixa cultura com entre éssers humans de cultures dispars, s'hi pot trobar una concepció de la racionalitat alhora immanent i transcendent: "immanent" perquè només es dona en els contextos lingüístics concrets; "transcendent" perquè va més enllà dels contextos lingüístics espacio-temporalment determinats i, així, funciona com una idea regulativa que permet l'autoreflexió, la constitució dels individus com a identitats que s'entenen a si mateixos sense coercions exògenes, i la crítica de les ideologies (vid., p.e., Habermas, J., "Dogmatisme, raó i decisió. Teoria i praxi de la civilització científicitzada" (1963), "Coneixement i interès" (1965), "La filosofia com a guarda i intèrpret" (1981), "La unitat de la raó en la multiplicat de les seves veus" (1987) en *Assaigs filosòfics*, Ed. 62, Barcelona, 1994; i *Conocimiento e interés* (1968), Taurus, Madrid, 1982).

Com veurem tot seguit, la pragmàtica transcendent d'Apel, tot i seguir de prop la reconstrucció que fa Habermas dels interessos del coneixement, se n'aparta en la mesura que intenta una fonamentació transcendent de la teoria consensual de la veritat, així com de les condicions ideals de parla il·luny del sociologisme i naturalisme de Habermas.

quals es faria efectiva la mediació de la consciència per la praxi. En concret: l'*a priori* del llenguatge, l'*a priori* cognoscitiu pràctic i els interessos del coneixement. En aquest sentit, l'interès hermenèutic en l'enteniment i l'acord mutus adquireix una importància central, ja que és una condició transcendental dels altres interessos del coneixement: l'interès tècnic i l'interès emancipatori. I atès que l'enteniment mutu exigeix el pressupòsit d'una comunitat ideal de comunicació, segons Apel, aquesta comunitat, en tant que *a priori*, es constitueix en el criteri suprem de valoració tant de les ciències hermenèutiques com de les ciències socials crítiques, és a dir, de l'enteniment interlingüístic i intercultural, així com de l'emancipació del gènere humà a través de les seves pretensions de veritat i igualtat⁶.

Com es pot apreciar, d'acord amb Apel, la filosofia ha de tornar a tenir un estatus i una funció privilegiats. Efectivament, la seva funció no seria únicament dilucidatòria de les condicions *a priori* de la significativitat lingüística; tampoc es tractaria simplement d'aclarir la forma lògica real i el contingut cognitiu dels nostres enunciats, com havia propugnat anys enrere el positivisme vienès. Pel contrari, per Apel, la filosofia tindria a les seves mans el criteri suprem de valoració tant de l'enteniment hermenèutic com de l'emancipació dels éssers humans. I això, en la mesura que aquest criteri té un fonament pragmaticotranscendental, faria que la filosofia mateix tingués aquesta mateixa fonamentació.

Si es pot mostrar —ens diu Apel— que hi ha pressupòsits indiscutibles no sols per a la ciència, sinó també per a tota argumentació fal·lible però consensuable —és a dir, per a tot pensament amb pretensió de validesa—, aleshores resulta possible una fonamentació pragmaticotranscendental de la filosofia⁷. Amb altres paraules i fent servir el concepte wittgensteinià de joc de llenguatge: hi hauria una diferència transcendental entre tots els jocs de llenguatge descriptibles i el joc de llenguatge de la filosofia en el qual seria possible parlar amb pretensió de validesa universal de tota la resta de jocs de llenguatge, ja que el joc de llenguatge de la filosofia seria transcendental i indepassable, en exposar les pressuposicions necessàries per a tota certesa i de tota validesa argumentativa⁸.

Tanmateix, i a pesar d'inspirar la seva reflexió en la filosofia kantiana en tant que vol ser una reflexió transcendental, Apel pretén d'evitar també les apories que generava: d'una banda, l'acceptació del paradigma epistemològic de la consciència, amb les seves escissions entre la "cosa-en-si" i la "cosa-donada-fenomènicament als sentits"; de l'altra, aquella que feia de l'ésser humà un ésser alhora noumènic i empíric. Si la primera, com és ben sabut, feia problemàtics la veritat i el coneixement, donant lloc a l'idealisme transcendental kantià; la segona obligava a deixar indeterminada la valoració moral de la concreta acció humana, en funció de la irreconciliable escissió entre l'actuar "per deure" i actuar "d'acord amb el deure".

Doncs bé, Apel manté el caràcter transcendental de la seva reflexió, però, inspirant-se en la semiòtica i el pragmatisme de Ch. S. Peirce, apel·la a la filosofia del llenguatge que fa seva la dimensió pragmàtica de l'activitat lingüística, i abandona

6. Vid., Apel, K.O., "Ciencia como emancipación" (1969), en *La transformación de la filosofía*, vol. II, pàgs: 121 i ss. També: "Types of Social Science in the Light of Human Cognitive Interests" i "Towards a Reconstruction of Critical Theory", en Brown, S.C. (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, Harvester Press, Sussex, 1979, pàgs: 3-50 i 127-140.

7. Vid., Apel, K.O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pàg: 38.

8. Vid., Apel, K.O., *op. cit.*, pàgs: 119-120; i "El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje" (1972), en *La transformación de la filosofía*, vol. II., pàg: 330.

així la filosofia de la consciència. Heus aquí perquè el preguntat central de la seva reflexió és aquell que s'interroga per les condicions pragmàtiques que fan possible un enteniment i un acord intersubjectiu sobre el sentit i la veritat dels enunciat. Dit d'una altra manera: es tracta de reconstruir la pragmàtica transcendental del llenguatge⁹.

Apel pren com a punt de partença el *factum* de la intersubjectivitat humana present en el llenguatge i persegueix les condicions de sentit i de validesa dels enunciat i de les normes morals, és a dir, les seves condicions de racionalitat. Ara bé, prendre com a punt de partença el *factum* del llenguatge li permet a Apel fugir de les escissions kantianes suara esmentades: la distinció entre "allò cognoscible" i "allò incognoscible", i la distinció entre la conducta "per deure" i la conducta "d'acord amb el deure". Pel que fa a la primera, cal dir que es tractaria d'una distinció mancada de sentit, ja que el coneixement és progressiu i està mediatitzat per signes. Així, només podem definir "allò real" com allò cognoscible *in the long run* de la investigació sobre la base de la convergència de les argumentacions¹⁰. O, i en el millor dels casos, que la distinció entre "allò real" i "allò cognoscible" seria únicament una distinció empírica: la que hi ha entre allò ja conegut fàcticament per una comunitat finita d'investigadors, i allò que encara pot ser conegut per una comunitat il·limitada en un procés indefinit de coneixement. Duta aquesta distinció al nivell transcendental del consens, es tractaria de la distinció entre els consensos fàctics actuals i un consens ideal, que funciona com a idea regulativa¹¹.

Per la seva part, la segona escissió kantiana ja trobaria en el que acabem de dir l'embrió de la seva superació. Apel·lar a comunitats reals o ideals de comunicació suposa substituir el "jo penso" de la filosofia de la consciència no sols pel "nosaltres pensem", sinó pel "nosaltres argumentem". I és que la comunitat d'investigadors, atès el medi lingüístic en què es realitza la seva activitat, és en realitat una comunitat d'argumentadors. Doncs bé, aquesta comunitat d'argumentadors és l'*a priori* tant del discurs teòric que s'afanya pel sentit i la veritat dels enunciat, com també l'*a priori* del discurs pràctic que persegueix la correcció –la racionalitat– de les normes de l'acció humana. Ho dèiem abans: el concepte de comunitat il·limitada de comunicació és, per Apel, el pressupòsit transcendental dels interessos del coneixement.

9. Bàsicament, les tesis que Apel prendria en préstec de la filosofia de Peirce serien dues. D'entrada, la teoria dels signes (icona, índex i símbol) que permet a Apel defensar: (i) que la verificació no és una relació entre enunciat, sinó que l'evidència perceptiva és un component necessari de la veritat; i (ii) el caràcter lingüísticament mediat de tota possible evidència perceptiva. I en segon lloc, la seva concepció pragmatista de la veritat, la qual entén la veritat no com a utilitat, sinó com a aproximació asimptòtica a la convergència dels raonaments sintètics de tots els membres d'una comunitat il·limitada d'investigadors. És aquesta darrera la que ha inspirat a Apel la seva teoria transcendental de la veritat com a consens (vid., Apel, K.O., *op. cit.*, pàgs: 39-52 i 82-103; "De Kant a Peirce: la transformació semiòtica de la lògica transcendental", en *La transformació de la filosofia*, vol. II, pàgs: 149 i ss; i Peirce, Ch. S., *Obra lògica semiòtica*, Taurus, Madrid, 1987).

10. Vid., Apel, K.O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pàgs: 41-42.

11. El plantejament d'Apel, com ell mateix reconeix, té certa semblança amb el racionalisme crític de K. Popper. Popper fa servir una concepció progressiva de la veritat, cosa que s'explicaria pel caràcter intrínsecament fal·libilista del nostre coneixement: de fet, el progrés cap a la veritat es duu a terme a través de la falsació de les hipòtesis acceptades en un moment determinat. Tanmateix, allò que en Popper es constitueix com un límit inassolible o, en el seu cas, humanament indetectable, en Apel té un estatus de fonament pragmàtico-transcendental. Dit d'una altra manera: si en Popper el realisme de la veritat no deixa de ser una hipòtesi metafísica, per a Apel, es tracta d'un *a priori* de la lògica de la investigació i de l'argumentació racional que actua com a fonamentació última del coneixement.

Conseqüentment, i com adés avançàvem, Apel, amb la seva antropologia transcendental del coneixement, persegueix una fonamentació última, tant de la veritat teòrica, com de la correcció moral. Vegem ara com transcendentalisme i fonamentalisme s'hi articulen. En aquest punt, el concepte clau és el de "contradicció performativa" o "contradicció pragmàtica". Es tracta d'un mètode o d'un procediment transcendental que pretén traure a la llum la contradicció pragmàtica –i no necessàriament lògica– que, en ocasions, es produeix entre allò que es diu i allò que pragmàticament s'està pressuposant per tal que tingui sentit allò que hom diu. Doncs bé, amb l'aplicació d'aquest procediment hom arriba a l'evidència reflexiva de la filosofia respecte dels pressupòsits pragmaticotranscendentals del llenguatge i de l'acció comunicativa, ja que aquests pressupòsits no poden negar-se sense incórrer en una autocontradicció performativa o pragmàtica.

No es tractarà, doncs, d'una fonamentació via la comprovació empírica –és a dir, a través d'una evidència empírica–, sinó d'una evidència reflexiva, d'una fonamentació que fa ús d'un principi pragmaticotranscendental de no-autocontradicció performativa com a criteri de validesa universal. És, per tant, una fonamentació última via l'exposició de les condicions pragmàtiques que *a priori* fan possible el discurs de la veritat i el discurs de la correcció moral. En aquest sentit hem d'indicar que, en la mesura que no es tracta d'una fonamentació a través d'alguna evidència empírica, segons Apel, les possibles formulacions d'aquests pressupòsits pragmàtics no són fal·libles –ja que són infal·libles en tant que pressupòsits transcendentals–, sinó que, a tot estirar, són corregibles. O per tal de ser més exactes, hauríem de dir que són autocorregibles, ja que l'activitat filosòfica, una vegada i una altra, és capaç de posar el saber infal·lible dels pressupòsits de l'argumentació també en contra dels resultats de llur explicació. És possible, així, entendre l'autocorrecció de les explicacions filosòfiques del sentit com un fer servir –cada cop de manera més renovada i estrictament reflexiva– el saber performatiu de l'acció dels nostres actes argumentatius davant les explicacions proposicionals de saber de l'acció¹².

Doncs bé, i tornant al problema de la veritat, d'acord amb Apel, cal assenyalar que la relació del coneixement –és a dir, la relació entre la realitat i el subjecte– sols pot realitzar-se, ateses la preeminència del llenguatge i la praxi, a l'interior d'una relació entre subjectes que es troben o han de trobar-se en una situació d'enteniment i d'acord –o, si es vol, en una situació de diàleg no-coercitiu. I això és així fins i tot en la solitud de qualsevol investigador, ja que qualsevol subjecte que argumenta seriosament sobre la veritat d'enunciats reconeix i accepta contrafàcticament una comunitat ideal d'argumentadors: està implícitament disposat a oferir al seu davant les raons que avalen la veritat de l'enunciat que creu o diu conèixer. Dit d'una altra manera: la mateixa activitat científica i, en general, les mateixes autoatribucions de coneixement pressuposen el reconeixement d'una relació hermenèutica i ètica entre els éssers humans: d'una banda, la sinceritat; de l'altra, considerar els altres com a interlocutors vàlids, davant els quals cada parlant està performativament obligat i amb els quals és possible un consens.

D'aquesta manera, Apel elabora la seva teoria de la veritat com a consens: no com un consens empíric, sinó com un consens pragmàtic i ideal que és pressuposat transcendentalment en la mateixa praxi del coneixement. Així, dir que un enunciat "p" és vertader pressuposa, a més de la constatació en la consciència de la seva corres-

12. Vid., Apel, K.O., *op. cit.*, pàgs:143-144.

pondència amb la realitat, reconèixer que qualsevol altre subjecte racional, en les mateixes circumstàncies, estaria disposat a assignar el predicat “vertader” al mateix enunciat “p”. I en conseqüència, afirmar que un enunciat “p” és vertader pressuposa que sobre aquest enunciat “p” serà possible –si no fàcticament, sí idealment– un consens o un acord amb qualsevol ésser dotat de competència comunicativa.

I *mutatis mutandis* una cosa semblant pot ser dita de la correcció moral. Tot i que aquest no sigui el nostre tema paga la pena que li dediquem, si més no, un breu espai, ja que d’aquesta manera podrem fer-nos una millor idea del que Apel entén per “consens”. Doncs bé, respecte a aquesta qüestió la categoria clau del seu plantejament és el reconeixement mutu dels interlocutors. Es tracta, com abans succeïa respecte de la veritat, de prendre com a punt de partença el *factum* de l’argumentació i mostrar que el “nosaltres argumentem” d’una comunitat ideal funciona *a priori* i transcendentalment com a condició i fonament de possibilitat de la raó dialògica humana. Així, si anteriorment ens trobàvem amb una espècie d’investigació dialògica de la veritat, ara ens trobem amb una ètica dialògica que exigeix la simetria entre els interlocutors virtuals. En aquesta ètica dialògica tots els éssers capaços de comunicació lingüística han de ser reconeguts com a persones, ja que en totes les seves accions i expressions són interlocutors virtuals, i la justificació il·limitada del pensament no pot renunciar a cap interlocutor ni a cap de les seves aportacions virtuals a la discussió¹³.

El transcendentalisme d’Apel, d’aquesta manera, es constitueix en un fonamentalisme del discurs teòric sobre la veritat –és a dir, del coneixement– i de la praxi. El consens del qual ens parla no és únicament un consens anunciat, més o menys casualment, en algunes pràctiques lingüístiques, sinó la seva raó de ser. Les nostres activitats lingüístiques l’anticipen, però no com un simple resultat contingent que puguem preferir a altres trets de la nostra forma de vida, sinó en la mesura que és la seva condició de possibilitat. Ara bé, ¿per què Apel subscriu una tesi tan forta com la del transcendentalisme i no es conforma amb una tesi més dèbil com la d’alguna mena de contingentisme?

La raó, si no vaig errat, es troba en la metafísica profunda d’Apel: la seva és una concepció racionalista dels éssers humans. Així, podríem dir que, al seu parer, els humans són llenguatge entès com a raó discursiva. En aquest sentit resulta il·luminadora l’apel·lació que el nostre autor fa a Aristòtil (vid., *Metafísica*, IV, 4, 1006 a6-18) en contra de qualsevol naturalisme contingentista que pretengués impugnar la idea d’una fonamentació última. Al seu parer, qui rebutja l’argumentació i la fonamentació última, qui no se situa en el discurs –p.e, els obscurantistes i els escèptics moderats– és *quasi com una planta* i la seva conducta no pot ser tinguda en compte com un argument. Per contra, sigui quin sigui el motiu de l’acció humana encara és possible racionalitzar-la des de l’argumentació i el discurs –per exemple, com a part d’una estratègia o com a quelcom necessitat d’alguna teràpia. Dit amb altres paraules: el discurs de la fonamentació última, encara que sigui filosòficament rebutjat per alguns, no per això se’ls deixa d’aplicar¹⁴.

13. Vid., Apel, K.O., “El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *La transformación de la filosofía*, pàg: 380.

14. Vid., Apel, O.K., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pàg: 137.

En aquest sentit no puc estar-me d’indicar que la teoria habermasiana dels interessos de la raó que hem presentat anteriorment (vid., *supra* Nota 5), així com la idea apeliana del consens, tindrien un clar antecedent en la reacció, en bona mesura religiosa, de M. Scheler davant el positivisme d’A.

Com veiem, Apel fa servir una determinada concepció –diguem-ne, una determinada teoria– del que són els éssers humans i què són les seves pràctiques lingüístiques, cognoscitives o morals; i a sobre d'aquesta concepció, hi aixeca el seu transcendentalisme. Ara bé, només des d'aquesta teoria filosòfica que identifica praxi humana i raó dialògica –una versió del vell “l'home per naturalesa és racional”– sembla que podrem acceptar el seu fonamentalisme transcendental. Què s'esdevé, però, si no acceptem el que Apel pressuposa? Què passaria si no fóssim tan diferents de les plantes? Dit d'una altra manera: què succeiria si no acceptéssim la mitologia filosòfica apeliana i parem la nostra taula conceptual d'una altra manera? En realitat, si es procedís així, la conseqüència no seria, contràriament al que suposa el mateix Apel, ni caure en mans del relativisme de l'*anything goes* ni abraçar un decisionisme moral irracional; ni tan sols no hauríem de renunciar a una concepció de la veritat com a acceptabilitat última racional i idealitzada.

Pel que fa al problema de la veritat, assenyalem que hom pot estar d'acord amb la idea que la veritat no pot ser únicament acceptabilitat, sinó que ha de ser acceptabilitat última racional i idealitzada. I això a causa del caràcter fal·lible de les nostres descripcions de coneixement o, millor, a causa del fet que la justificació de les nostres creences no és perenne. És a dir, podem coincidir amb Apel en el fet de considerar necessària l'apel·lació a condicions epistemològiques ideals i, així, acceptar la idea que en aquestes condicions ideals la veritat serà estable o convergent. Ara bé, i aquí començarien les discrepàncies, aquesta definició de veritat no implicaria necessàriament la tesi d'un consens ideal d'una comunitat il·limitada i no coercitiva d'investigadors que transcendentalment actui com a fonament de les nostres pràctiques cognoscitives. És a dir, l'anterior definició de la veritat com a acceptabilitat última racional i idealitzada no ens obliga a acceptar que la veritat tingui un estatus universal i normatiu, que es trobi en totes les nostres pràctiques lingüístiques actuant com a condició *a priori* de possibilitat.

Efectivament, res no sembla parlar en contra de concebre la veritat amb un estatus molt més modest que aquell que li atorga Apel. Així, seguint H. Putnam, seria possible afirmar que aprenem el concepte de la veritat tal com aprenem qualsevol altre concepte: mitjançant una comprensió, en gran mesura implícita, dels factors que fan racionalment acceptable dir que quelcom és vertader¹⁵. Dit d'una altra manera: la veritat –l'acceptabilitat última racional i idealitzada– és un tret de la nostra manera d'actuar, igual que ho seria la correcció en les nostres conductes morals o en les nostres valoracions estètiques; amb tot, i malgrat el seu caràcter estimable no seria el fonament transcendental de la nostra praxi. Amb altres paraules: tot i que no és possible intentar l'eliminació del concepte de “veritat” a través d'alguna estratègia semàntica, com ara que la veritat només sigui definible i relativa a un llenguatge donat¹⁶, tampoc, però, no funciona com a fonament transcendental de manera que sense la praxi de la veritat sigui impossible el

Comte. D'acord amb Scheler, les formes de saber humà es distingeixen en funció dels impulsos cognoscitius que ens hi menen, de manera que sempre en la humanitat hi haurà una forma de saber tècnic, una forma filosòfica i un saber de salvació o de redempció (*sic*) (vid., p.e., Scheler, M., *Sociologia del saber* (1925), Siglo XX, Buenos Aires, 1973, pàgs: 76-81; *Conocimiento y trabajo* (1926), Nova, Buenos Aires, 1969, pàgs: 31-47; i *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), Losada, Buenos Aires, 1976). Com és d'esperar ni en Habermas ni en Apel no trobem aquesta religiositat epidèmica de Scheler; amb tot, en aquests autors el seu optimisme racionalista fa les mateixes funcions d'aportar un *happy end* a la reflexió filosòfica. Ja se sap: *filius, ergo heres*.

15. Vid., Putnam, H., *Las mil caras del realismo* (1987), Paidós, Barcelona, 1994, pàg: 125.

16. Vid., Putnam, H., *Representación y realidad* (1988), Gedisa, Barcelona, 1990, pàgs: 97-117.

llenguatge i l'acció; per contra, com altres fenòmens de la nostra praxi pertany al nostre fons lingüístic, és a dir, a aquell àmbit de la forma de vida humana no depassable en el qual les raons s'acaben i *no sabem com sabem certes coses*.

En segon lloc, si això és així, ja no sembla tampoc necessari acceptar la idea d'un consens o d'una convergència necessària en les nostres pràctiques cognoscitives: que el nostre concepte de la veritat inclogui els trets de l'acord i la convergència com a desitjables, i que sovint arribem a acords respecte a la veritat dels nostres enunciat, no vol dir que sigui necessari acceptar la idea d'un acord i una convergència sense restriccions. Altrament, i a diferència del que pensa Apel, serien perfectament compatibles pluralisme i veritat entesa com a acceptabilitat última racional i idealitzada. D'una banda, serien possibles esquemes conceptuals igualment coherents, però incompatibles, que s'ajustessin igualment bé amb les nostres experiències; d'altra, la veritat, com que no és una única correspondència, no exigiria un acord i una convergència irrestricta, i deixaria així oberta la possibilitat a un cert pluralisme¹⁷.

Continuant amb l'anàlisi de Putnam, podríem incloure el transcendentalisme d'Apel dintre de l'anomenat *òbit filosòfic de Kant*¹⁸. Kant hauria denunciat la implausibilitat en el cas dels éssers humans del realisme metafísic —és a dir, la teoria de l'ull diví que apostaria per l'existència d'un coneixement únic de la suposada realitat en si mateixa— i, no obstant això, Kant hauria salvat encara “la seva mirada” —hom podria dir nietzscheanament que hi queda el pes de la seva ombra—, ja que pensava que la nostra tendència a allò incondicional responia a la nostra pròpia naturalesa racional, i d'aquí se seguia una justificació transcendental a la nostra tendència a la sistematicitat i a la totalitat cognoscitives. En aquest sentit, Apel hauria fet de la raó del kantisme una pragmàtica lingüísticotranscendental, de la qual un bon exemple seria la manera com, i per dir-ho amb una expressió seva, ha pres Wittgenstein —el segon Wittgenstein— contra el mateix Wittgenstein: en concret, la manera com ha convertit la teoria wittgensteiniana dels jocs del llenguatge en una teoria del joc lingüístic transcendental¹⁹.

Putnam, i crec que amb raó, considera que l'estratègia emprada per Apel suposa una transferència fictícia: no hi ha res semblant a una comunitat potencialment il·limitada d'in-

17. A la base de la tesi apeliana d'un consens pressuposat transcendentament i idealment, s'hi trobaria no sols la naturalesa racional dels éssers humans, sinó també la possibilitat real del consens a partir del que fet que allò que ell mateix caracteritza com a l'autodonació no interpretada del fenomen —“allò fotogràfiable”, en expressió seva— pot ser introduït indèxicament en el llenguatge, en l'argumentació i en el coneixement. Allò fotogràfiable possibilitaria, així, l'evidència fenomènica que és, atesa la fal·libilitat de la seva interpretació lingüística, sols una condició necessària, tot i que no suficient, de la veritat, i que té la possibilitat de ser completada i superada per la praxi argumentativa ideal. Amb tot, allò fotogràfiable, mentre doni acompliment empíric a les pretensions epistèmiques funcionaria, segons Apel, com aquell àmbit comú de l'experiència que permetria, idealment, arribar a acords o detectar desacords. (Vid., Apel, K.O., *op.cit.*, pàgs: 43 i ss). No cal dir que res semblant a allò fotogràfiable és d'obligada acceptació filosòfica.

18. Vid., Putnam, H., *op. cit.* (1987), pàgs: 110-123 i 156-161. També, *Razón, verdad e historia* (1981), Tecnos, Madrid, 1988, pàgs: 64-65.

Seria també interessant contrastar les opinions d'Apel sobre la veritat amb les que defensa N. Goodman des del seu irrealisme nominalista, el qual és un antirealisme més extrem que el realisme intern defensat per Putnam (vid., Goodman, N., “The way the World is” (1960), en *Problems and Projects*, The Bobbs-Merill Co. Inc., Indianapolis and New York, 1972, pàgs: 24-32; *Maneras de hacer mundos* (1978), Visor, Madrid, 1990, pàgs: 28 i ss, i 149 i ss; i *Of Mind and Other Matters*, Harvard Univ. Press, 1984, pàgs: 29-53). Per raons òbvies no podem tractar aquí d'aquesta qüestió.

19. Vid., Apel, K.O., “El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje”, en *La transformación de la filosofía*, Vol. II, pàgs: 331-332.

vestigadors amb la qual poguéssim identificar-nos. Hom podria dir que es tracta d'una realitat virtual filosòfica. Per contra, sols podem identificar-nos amb comunitats finites properes espaciotemporalment a nosaltres. I en aquestes identificacions anem a parar a *la raó sense formalitzar*. En conseqüència: no hi ha possibilitat d'una fonamentació transcendental per a l'ètica, de la mateixa manera que no hi ha possibilitat d'una fonamentació transcendental del coneixement²⁰. Tant en un cas com en l'altre, allò que definiria les nostres activitats serien estratègies d'ajustament. D'una banda, els nostres sistemes de descripció –i entre ells d'una forma privilegiada el coneixement científic– ens permeten d'assolir representacions adequades, tot i que parcials i incompletes, de la realitat. D'altra banda, i de manera similar, els nostres criteris i les nostres pràctiques morals han de ser desenvolupats conjuntament i ser constantment revisats mitjançant un procediment de delicat ajustament mutu. De fet, els mateixos criteris pels quals jutgem i comparem les nostres imatges morals són creacions humanes tal com ho són també les nostres imatges morals. I això seria així perquè les necessitats morals humanes no preexisteixen, sinó que la humanitat va crear les seves pròpies necessitats morals, així com les maneres d'arribar a llur satisfacció²¹.

Com hom pot apreciar, la posició filosòfica de Putnam, a pesar de la definició de la veritat com a acceptabilitat última racional i idealitzada, difereix substancialment de la d'Apel. Per a aquest darrer es tracta d'un tret transcendental del nostre coneixement teòric i ètic, mentre que per al primer, d'una manera wittgensteiniana, només seria un tret central de les nostres vides, però no una condició *a priori* de possibilitat seva. En conseqüència, Putnam tampoc no acceptarà la tesi apeliana de la filosofia com a *prima philosophia* o, si es vol, l'especificitat i la legitimitat transcendental del joc lingüístic de la filosofia: en la seva opinió, la reflexió filosòfica, lluny del fonamentalisme, ha de tenir com a tasca irrenunciable el fet d'oferir imatges plenes de significat, importants i discutibles de la situació humana en el món²².

Tornem, però, al plantejament d'Apel. Com es recordarà, en la seva comprensió de la filosofia com a *prima philosophia* alenava la seva oposició a l'objectivisme científista positivista o de filiació wittgensteiniana i, en conseqüència, la defensa de la legitimitat de les ciències hermenèutiques i emancipatòries. Doncs bé, respecte aquest assumpte la pregunta que hem de fer-nos és doble: d'una banda, hem de preguntar-nos si hi ha alguna possibilitat d'una *prima philosophia*; de l'altra, si estem davant un dilema excloent que ens obligui a acceptar o una *prima philosophia* o a renunciar a tota possibilitat de reflexió sobre les accions i els coneixements humans. Doncs bé, no sembla

20. Vid., Putnam, H., *op. cit.* (1987), pàgs: 151 i ss.

21. Vid., Putnam, H., *op. cit.* (1987), pàgs: 150-151.

Allò que estem comentant sobre la centralitat, però no transcendentalitat a la kantiana, del concepte de veritat seria aplicable igualment al concepte de consens, ja que per Apel, com també per Habermas com hem vist anteriorment, "veritat" es defineix en funció de consens en condicions ideals de parla. Aquests autors, en primer lloc, presuposen que en una situació ideal els éssers humans es posarien d'acord sobre què és una situació de diàleg sense dominació. Ara bé, no sols la noció de consens en si mateixa ja és problemàtica, sinó que a més a més aquests autors pressuposen que els éssers humans voldran arribar a consensos, cosa que ja és molt suposar. Pel que fa al caràcter problemàtic del consens hem de tenir en compte el fet que el consens sols sembla que serà possible allí on hi hagi una bona quantitat de creences compartides –tant teòricament com moralment–, mentre que allí on les creences compartides comencin a faltar, la possibilitat del consens començarà a minvar. Ara bé, precisament és això el que han de demostrar Habermas i Apel: que els éssers humans comparteixen de tal manera i en tal quantitat llurs creences com per fer que el consens sempre sigui possible, si més no, idealment.

22. Vid., Putnam, H., *op. cit.* (1987), pàg: 161.

necessari acceptar cap de les dues possibilitats. La filosofia difícilment pot constituir-se en *prima philosophia*: sempre es filosofa –sempre es fa teoria del coneixement i ètica– des d’algun pressupòsit o des d’alguna preconcepció del que sigui el coneixement, la veritat o els éssers humans –el caràcter no vegetal que per a Apel tenen els éssers humans en seria un bon exemple. I en segon lloc, tampoc no sembla necessari acceptar una *prima philosophia* com a alternativa a la visió positivista del coneixement i de la racionalitat humana. Tot i que sigui cert que en el positivisme normalment hi ha bategat l’intent de reduir científicament la reflexió filosòfica de la dimensió ètica i social de la vida humana, no obstant això, hem de dir que res no impedeix una reflexió filosòfica d’aquestes qüestions bandejant tant la idea d’una filosofia primera com les aspiracions del fonamentalisme, sense caure a més en un reductivisme de tipus positivista. Aquesta qüestió, però, excedeix ja els límits d’aquest escrit, i haurem d’esperar una altra ocasió –vull dir, un altre àpat. Aquí només hem intentat entendre com Apel parava la seva taula conceptual i de quina manera podríem llevar-nos un possible enfit filosòfic. De moment, doncs, *bon profit!*