

El idealismo de J. G. Fichte y la pragmática trascendental de K.O. Apel: el paradigma de la conciencia frente al paradigma del lenguaje

The idealism of J.G. Fichte and the transcendental pragmatics of K.O. Apel: the paradigm of consciousness versus the paradigm of language

LUCIANO CORSICO*

Resumen: En el presente artículo, mi objetivo es ofrecer un análisis de la posible comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. A pesar de algunas coincidencias importantes, la comparación no resulta completamente satisfactoria. En realidad, el pensamiento de Fichte corresponde al paradigma moderno de una filosofía de la conciencia. Por consiguiente, su reflexión trascendental no pretende descubrir las condiciones lingüísticas (sintácticas, semánticas o pragmáticas) del saber humano. Según Fichte, el fundamento último de la filosofía no se encuentra en la dimensión pragmática del lenguaje o en una comunidad ideal de comunicación, sino más bien en la unidad de la autoconciencia en el pensamiento, el conocimiento y la acción.

Palabras clave: pragmática, idealismo, filosofía trascendental, lenguaje.

Abstract: In this paper, my aim is to offer an approach to the possible comparison between Fichte's idealism and Apel's transcendental pragmatics. Despite some relevant similarities, the comparison of these philosophical theories is not completely satisfactory. Indeed, Fichte's thought corresponds to the modern paradigm of a philosophy of consciousness. Therefore, his transcendental reflection does not intend to discover the linguistic conditions (syntactic, semantic or pragmatic) of human knowledge. According to Fichte, the ultimate foundation of philosophy cannot be found in the pragmatic dimension of language or ideal community of communication, but in the unity of self-awareness in thinking, knowledge and action.

Keywords: pragmatics, idealism, transcendental philosophy, language.

Recibido: 08/05/2019. Aceptado: 07/08/2019.

* Profesor de Historia de la Filosofía Moderna, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Buenos Aires, Argentina. E-mail: corsicoluciano@yahoo.com. Líneas de Investigación: Historia de la Filosofía Moderna, Teoría del Conocimiento, Filosofía Práctica, Filosofía del Derecho, Idealismo Alemán. Publicaciones recientes: «Fichte y Heidegger: el problemático significado ontológico de la Wissenschaftslehre», Areté. Revista de Filosofía, vol. XXVIII, número 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, (2016), pp. 31-60. ISSN: 1016-913X; «Escepticismo y razón práctica en la filosofía de J. G. Fichte», en Revista de Filosofía, Departamento de Filosofía, Instituto de Teología, Universidad Católica Santísima Concepción, Chile, (2019), ISSN: 0717-7801.

Introducción

En el contexto de la filosofía contemporánea, la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel constituye un proyecto teórico de indudable importancia y de notable fecundidad. Después del giro lingüístico, la pragmática trascendental de Apel se ha consolidado como una perspectiva filosófica capaz de realizar valiosas contribuciones dentro de ámbitos tan diversos como la ética, el pensamiento político, o la teoría del conocimiento. Desde luego, el pensamiento filosófico de Apel no carece de antecedentes históricos. A pesar de su indiscutible originalidad, la pragmática trascendental tiene importantes antecedentes dentro de la larga tradición de la filosofía clásica alemana. En diversas ocasiones, los especialistas han investigado estos antecedentes con el objetivo de reconstruir su contexto histórico, de promover una recepción crítica de la pragmática trascendental, o de extender consecuentemente el alcance de su comprensión. Un examen de la bibliografía secundaria más actualizada permite reconocer además la utilización de ciertas analogías y comparaciones, como estrategia para alcanzar una adecuada comprensión del significado más profundo de la pragmática trascendental.

Debido a ciertos aspectos teóricos, existen algunos estudios recientes que han propuesto una interesante comparación entre el idealismo de J. G. Fichte y la pragmática de K.O. Apel. Esta comparación es sugestiva, pero no está completamente exenta de dificultades. En realidad, la pragmática de Apel propone explícitamente una transformación del idealismo trascendental de Kant, que permita fundamentar criterios teórico-prácticos con validez intersubjetiva, y que consiga evitar al mismo tiempo todas las dificultades de una metafísica de la conciencia. Debido a esta propuesta de transformación, resulta evidente desde un primer momento la relación entre la filosofía kantiana y la pragmática trascendental. Menos evidente resulta, en cambio, la relación entre la pragmática trascendental y la filosofía de Fichte, como continuador del proyecto del idealismo kantiano. En principio, hay que admitir que Karl-Otto Apel nunca reconoce una influencia directa de la filosofía trascendental fichteana sobre su propio pensamiento. Las referencias a la filosofía de Fichte son escasas en toda su obra y son utilizadas generalmente para ilustrar las limitaciones del idealismo trascendental en la resolución de determinados problemas filosóficos (Apel, 1996: 267; Apel, 1999a: 150-152; Apel 1999b: 222-232; Apel 1999c: 419-420). Según Apel, la Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*) de Fichte pertenece al paradigma moderno de una filosofía de la conciencia y aún mantiene un compromiso metafísico que no puede ser admitido desde la perspectiva de la pragmática trascendental (Apel, 1999c: 419-420).

A pesar de que los propios comentarios de Apel parecen descartar esa posibilidad, la crítica especializada ha insistido en establecer una comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea. Los ejemplos son numerosos en las últimas décadas. Vittorio Hösle, por ejemplo, caracteriza como un “fichteanismo de la intersubjetividad” (*Fichteanismus der Intersubjektivität*) el proyecto de la pragmática trascendental de Apel (Hösle, 1986: 235-252). Desde la perspectiva de la filosofía analítica, Wilhelm Lütterfelds también propone una comparación entre el idealismo de Fichte y la pragmática de Apel. Según Lütterfelds, Fichte y Apel comparten el mismo modelo trascendental y auto-reflexivo de fundamentación última (Lütterfelds, 1989: 172). A su vez, Michael Gerten considera que puede establecerse una legítima comparación entre las respectivas funciones

que cumplen el principio de la acción-hecho (*Thathandlung*) en la filosofía fichteana y el principio del saber de la acción (*Handlungswissen*) en la pragmática trascendental contemporánea (Gerten, 1997: 173-189). Isabelle Thomas-Fogiel también establece una estrecha comparación entre el idealismo fichteano y la pragmática trascendental contemporánea, en la medida en que ambos proyectos compartirían el mismo criterio de la *auto-contradicción performativa*. Según Thomas-Fogiel, la contradicción que Fichte pretende evitar a través de su método de argumentación trascendental debe ser comprendida más precisamente como una auto-contradicción *pragmática* o *performativa* en el mismo sentido de Karl-Otto Apel (Thomas-Fogiel, 2003: 489-511). Esa misma interpretación es también compartida por Alessandro Bertinetto, sobre todo en relación a los últimos escritos de Fichte. Según Bertinetto, Fichte utiliza permanentemente argumentos auto-reflexivos para criticar el planteo de la filosofía de Spinoza o el uso del concepto de una cosa en sí. En las últimas exposiciones de su *Wissenschaftslehre*, Fichte pretende demostrar que esa clase de planteos conducen a una *contradicción performativa* (Bertinetto, 2007: 255-265).

Por mi parte, considero que la mencionada comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea puede mantenerse con cierta legitimidad, pero antes es necesario establecer algunas restricciones críticas. Es cierto que la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel retoma en el siglo XX algunos motivos centrales de la filosofía fichteana. Esta circunstancia permite señalar ciertas coincidencias notables entre ambas perspectivas filosóficas. A mi juicio, esas coincidencias se reducen a cuatro características básicas: 1) el descubrimiento de los presupuestos ético-normativos del conocimiento teórico; 2) el carácter activo y reflexivo del saber (que implica también una comparación entre la doctrina fichteana de la intuición intelectual y el concepto pragmático de un saber performativo de la acción); 3) la necesidad de un reconocimiento intersubjetivo en el ámbito del conocimiento y de las acciones humanas; 4) la posibilidad de una fundamentación última de la filosofía. Sin embargo, la comparación no puede extenderse más allá de estas coincidencias elementales. Entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea existen también importantes diferencias. A mi juicio, la diferencia esencial se refiere a la función metodológica que cumple el lenguaje en el contexto de la reflexión y de la investigación filosófica.

En el presente artículo, me ocupo de analizar con mayor detalle la mencionada comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea. Con el propósito de analizar con claridad cada uno de los aspectos de esta comparación, divido mi exposición en dos secciones. En la primera sección, me ocupo de estudiar con mayor detalle las coincidencias ya señaladas entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel (1). En la segunda sección, mi intención es determinar la diferencia fundamental que existe entre estos dos proyectos filosóficos. Como ya he anticipado, esa diferencia reside principalmente en la función que cumple el lenguaje en el contexto de la reflexión filosófica (2). Finalmente, expongo las conclusiones extraídas a partir del análisis realizado previamente sobre el tema. En términos generales, puede decirse que no resulta plenamente satisfactoria la comparación entre la pragmática trascendental de Apel y la filosofía idealista de Fichte. El pensamiento de Fichte corresponde indudablemente al paradigma moderno de una filosofía de la conciencia. Por consiguiente, su reflexión trascendental no pretende descubrir las condiciones lingüísticas (sintácticas, semánticas o pragmáticas) del saber humano. Según Fichte, la instancia decisiva para la resolución de problemas filosóficos no

es la dimensión pragmática del lenguaje o una comunidad ideal de comunicación, sino la unidad de la autoconciencia del Yo a través del pensamiento, el conocimiento y la acción.

1. Principales coincidencias entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel

A mi juicio, el primer punto de coincidencia entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel se encuentra en la reflexión sobre los presupuestos ético-normativos del conocimiento teórico. En el contexto específico de la filosofía de Fichte, esta reflexión aparece estrechamente vinculada al primado de la razón práctica. Como se sabe, la filosofía de Fichte tiene una forma sistemática y recibe el nombre de Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*). En el contexto de la filosofía de Fichte, el primer principio fundamental de todo saber humano es un Yo absoluto y su auto-posición puede formularse del siguiente modo: *el Yo se pone originariamente a sí mismo* (Fichte, GA I/2, 260-261). Ahora bien, este principio no sólo representa una fundamentación del saber teórico, sino además una exigencia práctica de la razón: el sujeto debe actuar y transformar toda la realidad según principios racionales. En su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95, Fichte explica el verdadero significado de este principio fundamental de su filosofía y sus necesarias consecuencias prácticas. En diversos pasajes, Fichte se refiere efectivamente a este primer principio de su filosofía como una exigencia (*Forderung*) práctica en el Yo. De acuerdo con esta exigencia, el Yo debe comprender en sí mismo toda la realidad e identificarse con ella (Fichte, GA I/2, 409). Dicho con otras palabras, el Yo debe imponerle a la realidad sus propias leyes, de manera que esa realidad aparezca finalmente como un puro resultado de su propia actividad. Fichte no afirma de este modo que la realidad sea ya totalmente idéntica al Yo absoluto, o que se ajuste plenamente a los principios de la razón. Si fuera así, el mundo se organizaría enteramente según los principios de la moralidad o del derecho: los hombres nunca actuarían de manera inmoral ni cometerían injusticia contra sus semejantes. En todo caso, Fichte afirma que la coincidencia entre el Yo y todo aquello que se opone a él (No-Yo) es una exigencia práctica de la razón. Por ese motivo, también intenta establecer una clara distinción entre el Yo empírico y el Yo absoluto que opera como primer principio de su filosofía. El Yo absoluto es únicamente una exigencia práctica, no un sujeto real que pueda encontrarse en la experiencia. El sujeto empírico nunca alcanza a satisfacer esa exigencia completamente, porque está limitado por una realidad exterior a él. Su ignorancia, sus eventuales errores y sus decisiones no racionales también representan obstáculos que le impiden cumplir esta exigencia de forma plena. Ahora bien, aunque ese sujeto empírico no pueda satisfacer inmediatamente la exigencia de comprender en sí mismo toda la realidad, siempre debe actuar en virtud de esa exigencia. La absoluta auto-posición del Yo como primer principio de la *Wissenschaftslehre* (WL) representa entonces el imperativo de someter toda realidad objetiva a los principios de la racionalidad. De acuerdo con esta exigencia, el sujeto de la acción debe hacer el esfuerzo de transformar todo No-Yo en un Yo absoluto.¹

1 Es necesario señalar que esta relación entre Yo y No-Yo es analizada por Fichte en los escritos que pertenecen al período de Jena (1794-1799). Posteriormente, durante el período de Berlín (1800-1814), los escritos de Fichte se ocupan más bien de la relación entre el Yo y el saber absoluto, como manifestación del Ser Absoluto.

Ahora bien, Fichte no sólo afirma esta exigencia de la razón práctica, sino que también afirma su correspondiente primado sobre la razón teórica. Desde luego, esta razón teórica no puede ser simplemente rechazada o eliminada de manera arbitraria. En todo caso, la estrategia de Fichte consiste en mostrar que esta razón teórica se fundamenta en una tendencia (*Streben*) de la razón práctica, y que no es posible sin esta última (Fichte, GA I/2, 399). De este modo, Fichte utiliza el primado de la razón práctica para fundamentar la validez objetiva del conocimiento teórico. Un ejemplo de esta estrategia de fundamentación puede observarse justamente al comienzo de su GWL de 1794/95. Fichte intenta demostrar allí la insuficiencia de un principio lógico-formal como fundamento de un sistema total de la razón. La proposición « $A = A$ » es válida, aun cuando no se refiera a ningún objeto real de la experiencia. En principio, podemos admitir que la validez de esa proposición se fundamenta en el principio de identidad de la lógica general. Este principio sólo puede concebirse como una regla válida para la acción subjetiva de formular un juicio. Según la conciencia empírica, el juicio es una de las distintas acciones posibles del Yo. En otras palabras, la acción de emitir un juicio que cumple con las leyes de la lógica general es siempre realizada por un sujeto idéntico a sí mismo. Por ese motivo, Fichte puede sostener que la identidad formal del principio « $A = A$ » no sólo se fundamenta en un principio de la lógica formal, sino además en el principio trascendental «Yo = Yo». Cuando se hace abstracción de sus condiciones empíricas y se reflexiona sobre su significado trascendental, la actividad pura del Yo sólo consiste en ponerse originariamente a sí mismo (Fichte, GA I/2, 258-259). Como se ha indicado más arriba, Fichte se refiere luego a esta actividad de ponerse a sí mismo como una exigencia de la razón práctica. En un complejo procedimiento de argumentación, Fichte intenta demostrar que aún la proposición « $A = A$ » tiene como fundamento un imperativo de la razón práctica. La validez del conocimiento teórico está basada entonces en un presupuesto práctico-normativo: a saber, la absoluta auto-posición del Yo.

Una similar estrategia de fundamentación se puede observar también en el contexto de la pragmática trascendental contemporánea. En un célebre escrito programático, titulado *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, Apel sostiene que la objetividad de las ciencias teóricas *presupone siempre ya* la validez intersubjetiva de normas morales. Según Apel, no es posible comprobar la validez lógica de un argumento científico, sin presuponer siempre una comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*) que sea capaz de alcanzar un acuerdo intersubjetivo. Al mismo tiempo, no es posible concebir una comunidad ideal de comunicación, si no se presuponen ciertas normas éticas que son respetadas por todos sus miembros (por ejemplo, la norma básica de no mentir). En pocas palabras, la validez del conocimiento científico depende siempre de una comunidad *a priori* de argumentación, donde se reconocen iguales derechos a todos los interlocutores y se respetan normas morales básicas (Apel, 1999c: 358-435). De esta forma, el principio de una comunidad *a priori* de comunicación adquiere un significado fundamentalmente práctico y se convierte en un principio de fundamentación de la ética en la era de la cientificidad. Según Apel, el principio *a priori* de la argumentación contiene no sólo la exigencia de justificar todas las afirmaciones científicas, sino también todas las exigencias humanas. Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias procedentes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, que son justificables mediante argumentos racionales. De este modo, también está obligado a reconocer todas las

necesidades humanas, en la medida en que se podrían plantear como exigencias racionales a los demás hombres. Las necesidades humanas, en tanto pueden concebirse como exigencias comunicables interpersonalmente (*interpersonal kommunizierbare Ansprüche*), son éticamente relevantes y deben ser tenidas en cuenta por todos los miembros de una comunidad ideal de comunicación (Apel, 1999c, 424-425).

La segunda coincidencia entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel puede encontrarse en la consecuente aplicación de un método reflexivo. El carácter reflexivo de la filosofía fichteana resulta evidente desde un primer momento y existe abundante bibliografía especializada sobre el tema (Janke 1970; Stolzenberg, 1997: 307-322; Metz, 2003: 69-99; Thomas-Fogiel, 2004). La dimensión reflexiva de la filosofía fichteana se observa también con mucha claridad al comienzo de su *GWL* de 1794/95, donde Fichte se propone el objetivo de alcanzar un principio absoluto e incondicionado de todo saber humano. Como fundamento trascendental de todo saber, este principio no puede encontrarse entre los hechos determinados de nuestra conciencia empírica, sino que debería descubrirse a través de un procedimiento reflexivo. En el contexto de la investigación trascendental, todo contenido fáctico de la conciencia tiene que considerarse como un hecho empírico. Únicamente cuando reflexionamos sobre la validez de ese contenido de la conciencia, descubrimos la auto-posición del Yo como su condición trascendental (Fichte *GA I/2*, 255). Fichte describe nuevamente este procedimiento reflexivo en su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1797. La investigación del idealismo trascendental, explica Fichte, consiste en una permanente reflexión sobre las condiciones de posibilidad de nuestros actos reales de pensamiento (Fichte, *GA I/4*, 204-205).

Por su parte, la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel también se apoya en un procedimiento reflexivo. Apel sostiene que el procedimiento de fundamentación filosófica no puede comprenderse como una simple deducción lógica en el marco de un sistema axiomático. En realidad, la fundamentación filosófica debe operar como una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación. Cuando comprobamos que un principio no puede ser fundamentado de manera deductiva en la investigación filosófica, porque ese principio funciona efectivamente como una condición de posibilidad de toda argumentación, no nos enfrentamos a una aporía del método lógico-deductivo, sino a un auténtico conocimiento filosófico proporcionado por la reflexión trascendental. Según Apel, la reflexión trascendental tiene un valor heurístico decisivo y específico como método filosófico. El saber auto-reflexivo del sujeto pragmático-trascendental de la argumentación se manifiesta incluso con mayor claridad ante la imposibilidad de objetivar las condiciones subjetivas de posibilidad de la argumentación en un modelo sintáctico-semántico del lenguaje (Apel, 1999c: 406-407).

Según la anterior comparación, también puede establecerse una relación de semejanza entre la doctrina fichteana de la intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) y la teoría pragmático-trascendental del denominado saber de la acción (*Handlungswissen*) performativo. Un conocimiento reflexivo requiere necesariamente una instancia de auto-comprensión de la propia actividad. Si el sujeto nunca pudiese captar de manera directa su propia actividad, su procedimiento de reflexión se prolongaría infinitamente y nunca llegaría a conocer nada sobre sus propias acciones. Según Audun Øfsti, esta singularidad del conocimiento reflexivo demuestra la enorme actualidad del pensamiento de Fichte en

el marco de la discusión filosófica contemporánea. Más específicamente, Øfsti sostiene que el concepto de un saber performativo de la acción utilizado por la pragmática trascendental contemporánea puede ser comprendido como una nueva versión derivada de los conceptos fichteanos de «acción-hecho» (*Thathandlung*) y de intuición intelectual (Øfsti, 1994: 80). En su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1797, Fichte define la intuición intelectual como el saber inmediato que el sujeto tiene de su propia actividad (Fichte, GA I/4, 216-217). Este saber inmediato de la intuición intelectual está presente en la acción del sujeto, aunque no sea manifestado de manera explícita. En el contexto de la pragmática trascendental, parece ocurrir algo similar con el concepto del saber performativo de la acción. La dimensión performativa es un aspecto fundamental del discurso, que ha sido descubierto por la transformación pragmático-lingüística de la filosofía contemporánea. Todo acto de habla contiene una doble estructura, en la que puede distinguirse una parte proposicional y una parte performativa (Habermas, 1981). La parte proposicional contiene la dimensión locucionaria del acto de habla y la referencia explícita al objeto del discurso. La parte performativa contiene la fuerza ilocucionaria del discurso y se refiere (muchas veces de manera implícita) a las propias características del acto de habla. El concepto de saber performativo implica entonces que el actuante sabe lo que hace y posee un saber de su acción, aunque su acción no esté acompañada por una articulación verbal explícita de ese saber. En principio, este concepto del saber performativo de la acción parece derivarse de la teoría fichteana de una intuición intelectual (Øfsti, 1994: 69-70).

Otra cuestión que permite trazar un paralelo entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental es la necesidad de un reconocimiento intersubjetivo de la racionalidad de las acciones humanas. En la filosofía de Fichte, se afirma que la actividad del Yo debe auto-determinarse y auto-limitarse. Esta auto-limitación se inicia a partir de un choque (*Anstoß*) originario con una realidad exterior al sujeto. En principio, es cierto que esa realidad no es incorporada al sistema de la *Wissenschaftslehre* (WL), excepto bajo el concepto general de un No-Yo (*Nicht-Ich*). Fichte se refiere inicialmente a esta realidad como algo que se opone al Yo (Fichte GA I/2, 411). Sin embargo, puede inferirse que este No-Yo comprende igualmente la realidad material del mundo exterior y la existencia fáctica de otros seres racionales en el entorno social. Todo sujeto se relaciona entonces con un mundo natural y con un mundo humano bajo la forma de un No-Yo. La referencia al No-Yo como un sujeto humano aparece una sola vez de manera explícita en la GWL de 1794/95. En una célebre sentencia, Fichte afirma que no hay Yo sin un Tú y tampoco Tú sin un Yo (Fichte GA I/2, 337). Fichte parece admitir entonces que la relación entre Yo y No-Yo contiene también el ámbito de las relaciones intersubjetivas. En este ámbito de intersubjetividad, el sentido de las relaciones entre el Yo y el No-Yo se modifica substancialmente. En las relaciones entre seres racionales, ya no deben prevalecer puramente las leyes de la naturaleza, sino más bien las leyes de la libertad. Aunque se puedan comprender en una relación de mediación con el mundo natural, estas leyes implican deberes y derechos que pertenecen esencialmente a los seres racionales.

Esta dimensión de la intersubjetividad se puede encontrar en diversos escritos del período de Jena (1794-1799), tales como *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* de 1794 o *Das System der Sittenlehre* de 1798. Sin embargo, Fichte se ocupa de ofrecer

una determinación todavía más precisa sobre los fundamentos trascendentales de la relación intersubjetiva en su *Grundlage des Naturrechts* (GNR) de 1796/97. A través de una deducción trascendental, Fichte demuestra allí que el concepto puro del derecho presupone en todo momento el reconocimiento de la intersubjetividad. En cada una de mis acciones individuales, el concepto de derecho me obliga a reconocer al otro como un ser racional y libre, pero el otro también está obligado a reconocerme a mí como un ser semejante. Por ese motivo, Fichte afirma que el concepto de individualidad es un concepto recíproco (*Wechselbegriff*). El pensamiento de mi propia individualidad está condicionado recíprocamente por el pensamiento de la individualidad del otro. El pensamiento de mi propia individualidad nunca es únicamente mío, sino «mío y suyo, suyo y mío» (Fichte, GA I/3, 354). Por medio del concepto de derecho, se determina al mismo tiempo una individualidad y una comunidad. La legalidad jurídica no sólo tiene una validez subjetiva, sino también intersubjetiva. En ese sentido, el principio de derecho no sólo es válido para mí, sino para todo posible miembro de una comunidad de seres racionales (Fichte, GA I/3, 354).

El reconocimiento de la validez intersubjetiva de las acciones humanas también constituye un aspecto indispensable de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. Después de la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental, el reconocimiento recíproco de los seres racionales se transforma, más específicamente, en el reconocimiento recíproco de todos los posibles interlocutores en el contexto de una comunidad ideal de comunicación. Según Apel, todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, en tanto se comportan como interlocutores virtuales a través de cada una de sus acciones y expresiones. En principio, la justificación de un argumento no puede prescindir de ningún interlocutor y de ninguna de sus posibles contribuciones. Para encontrar una solución a un problema (teórico o práctico) ya no resulta suficiente el uso lógicamente correcto de un entendimiento individual, sino además el reconocimiento recíproco de todas las personas como miembros de una comunidad de argumentación (Apel, 1999c: 400-401).

Finalmente, la posibilidad de una fundamentación última puede considerarse también una coincidencia básica entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. Frente al conocimiento hipotético-deductivo de las ciencias empíricas, la filosofía debe alcanzar un conocimiento de las condiciones absolutas e irrebables de todo saber. Fichte ofrece una explicación detallada de este intento de fundamentación última de la filosofía en su *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* de 1794. Según Fichte, al igual que todas las demás ciencias, la filosofía debe ser una ciencia sistemática, en donde todas las proposiciones se encuentren fundamentadas a partir de un primer principio. Pero, a pesar de esta característica común, la filosofía no es una ciencia como cualquier otra. A la filosofía le corresponde la tarea específica de determinar si la totalidad de nuestro saber puede tener una organización sistemática y un fundamento único. La reflexión filosófica tiene que fundamentar de forma sistemática todas las demás ciencias posibles. El principio fundamental de todo saber no puede ser demostrado por ninguna ciencia particular o por una ciencia superior. Esto significa sencillamente que este principio no puede ser derivado de manera empírica, pero tampoco de manera lógico-deductiva a partir de un principio más general. En realidad, ese principio es el presupuesto necesario de toda proposición y de todo saber en general. El primer principio de la filosofía, entonces, no puede ser negado ni

refutado por ninguna otra ciencia, sino que todas lo presuponen de manera necesaria. De este modo, Fichte considera que la filosofía no sólo tiene que ser comprendida como una ciencia, sino que además ella debe contener el fundamento último de todas las restantes ciencias particulares. Su principio fundamental, e indirectamente el principio fundamental de todas las demás ciencias, no es susceptible de ulterior demostración, sino que debe ser un principio evidente en sí mismo y por sí mismo (Fichte, GA I/2, 120).

El intento de una fundamentación última de la filosofía también puede encontrarse en la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. Sin embargo, a diferencia de la filosofía trascendental clásica, la propuesta de Apel no pretende alcanzar una fundamentación última a partir de la reflexión trascendental sobre la unidad de la auto-conciencia o sobre la unidad de la conciencia del objeto.² El punto de aplicación de la reflexión pragmático-trascendental se encuentra, en cambio, en la unidad intersubjetiva de la interpretación, como instancia decisiva para la comprensión del sentido y el consenso de la verdad. Si la argumentación puede tener algún sentido, es necesario alcanzar esta unidad de interpretación en una comunidad ilimitada de comunicación. En esta medida, la propuesta de Apel debe entenderse como una transformación de la filosofía trascendental a partir de una *crítica del sentido*. Después de esta transformación, la filosofía tiene que alcanzar su fundamentación última en las condiciones irrebasables del discurso y la argumentación (Apel, 1999c: 411). Según Apel, esta posibilidad de una fundamentación última se rechaza frecuentemente en el contexto de la discusión filosófica contemporánea, debido a una abstracción de la dimensión pragmática del discurso. El problema de la fundamentación última no se reduce a un problema sintáctico o semántico de presupuestos lógicos. La fundamentación última sólo puede obtenerse a través de una reflexión sobre los presupuestos pragmáticos del discurso. Por el contrario, cuando prescindimos de la dimensión pragmática de los signos, desaparece el sujeto humano de la argumentación junto con toda posible reflexión trascendental sobre los presupuestos necesarios del acto de habla. De esta forma, la discusión filosófica contemporánea pretende resolver el problema de la fundamentación filosófica a través de la construcción artificial de una infinita jerarquía de meta-lenguajes y, en consecuencia, descuida la competencia reflexiva del hombre como sujeto de argumentación. Apel sostiene en cambio que la tarea de la fundamentación filosófica debe consistir principalmente en una reconstrucción exhaustiva de las condiciones pragmáticas necesarias para toda argumentación humana. La fundamentación última de la filosofía es posible sobre la base de una reflexión sobre los presupuestos pragmáticos del discurso (Apel, 1999c: 406).

2 Aunque Apel atribuye un solipsismo metodológico a la filosofía trascendental clásica, no puede interpretarse este solipsismo en un sentido estricto. En el caso particular de la filosofía de Fichte, el Yo puro no puede identificarse meramente con el individuo, sino que contiene también las posibles relaciones entre el individuo y la comunidad. En una carta a Jacobi del 30 de agosto de 1795, Fichte afirma que su Yo absoluto no es el individuo, a pesar de que algunos filósofos y cortesanos (*Höflinge*) le atribuyen la doctrina del egoísmo práctico (*praktischen Egoismus*). En realidad, el individuo debe ser deducido a partir del Yo absoluto. Un ser finito sólo se puede pensar a sí mismo como un ser sensible en una esfera compartida por otros seres sensibles. Sobre una parte de esos seres sensibles tiene causalidad (*Kausalität*). Con la otra parte, se encuentra en una relación de intercambio recíproco (*Wechselwirkung*). Tan pronto como nos consideramos a nosotros mismos en la vida (no sólo en la poesía o en la filosofía), nos ubicamos precisamente en este punto de vista práctico de la reflexión (Fichte, GA III/2, 392).

2. La función del lenguaje en la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental

El análisis comparativo realizado en la sección anterior permite exhibir algunas notables coincidencias entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea. Ambos proyectos filosóficos mantienen una posición semejante con respecto al primado de la razón práctica y la necesidad del reconocimiento intersubjetivo entre agentes racionales. Por otra parte, Fichte y Apel también afirman la necesidad de una fundamentación última de la filosofía. En ambos autores, encontramos una coherente defensa del método reflexivo en el ámbito de la filosofía y una aplicación consecuente de ese método en el desarrollo de la investigación filosófica. Todas estas coincidencias proporcionan ciertamente buenas razones para sostener un vínculo profundo entre el idealismo trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. Sin embargo, la comparación no puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias, sino que encuentra su límite en los presupuestos del denominado giro lingüístico de la filosofía contemporánea. En la presente sección, intento mostrar que la principal diferencia reside, más exactamente, en la función asignada al lenguaje por ambos autores en el marco de la investigación filosófica.

Indudablemente, el pensamiento de Fichte puede inscribirse en el marco paradigmático de una filosofía de la conciencia. Dentro de este paradigma, la función asignada al lenguaje es muy restringida. En su célebre ensayo *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* de 1795, Fichte define el lenguaje como la expresión de nuestro pensamiento a través de signos arbitrarios (Fichte, GA I/3, 97). En el ejercicio de la capacidad lingüística, la principal finalidad del sujeto debe consistir en expresar a otros su pensamiento. Por ejemplo, cuando alguien come, no posee necesariamente la intención de comunicar a otros que tiene hambre, aun cuando los demás puedan inferirlo a partir de la observación de su comportamiento. En cambio, la actividad lingüística presupone una voluntad determinada hacia el fin específico de la comunicación. Según Fichte, un uso involuntario (*unwillkürlicher Gebrauch*) del lenguaje implicaría una contradicción interna (Fichte, GA I/3, 98). De este modo, Fichte traza una nítida distinción entre lenguaje y pensamiento. El «lenguaje» (*Sprache*) es solamente la tarea específica de comunicar a otros el pensamiento por medio de signos audibles o visibles. En cambio, el pensamiento es una actividad intelectual que puede desarrollarse sin necesidad de recurrir a signos lingüísticos. Según Fichte, algunos intelectuales de su época le han concedido una importancia excesiva al lenguaje, como si no fuera posible pensar sin el auxilio de palabras o de signos. En efecto, el objetivo de su ensayo no es demostrar que el hombre no pueda pensar sin lenguaje y que no pueda tener conceptos generales abstractos sin lenguaje. Fichte afirma claramente que esto es posible por medio de la facultad de la imaginación (Fichte, GA I/3, 103). En este punto, Fichte manifiesta una clara oposición frente a la perspectiva adoptada por Hamann frente al lenguaje en su *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. Por todos los medios, Fichte evita subordinar la razón al uso del lenguaje. Aunque Fichte admite que el lenguaje es un instrumento indispensable para expresar el pensamiento, se resiste a admitir una primacía de la capacidad lingüística sobre la razón, así como también una posible identificación entre ambas. Desde la perspectiva de Fichte, alguien puede pensar y comportarse como un ser racional, aun cuando no ejerza efectivamente su facultad lingüística (Surber, 1996: 37).

Esta comprensión del lenguaje por parte de Fichte no se modifica substancialmente en sus escritos posteriores del período de Jena (1794-1799) o del período de Berlín (1800-1814). En los escritos *Logik and Metaphysik: nach Platners philosophischen Aphorismen* de 1796/97, también encontramos explicaciones teóricas sobre el origen del lenguaje humano y de las palabras. Allí incluso afirma Fichte que la interacción por medio de signos lingüísticos es una condición de la vida humana: el hombre no existe nunca aislado (*isolirt*), sino que vive en comunidad (Fichte, GA IV/3, 116). En su *Rede an die deutsche Nation* (1808), Fichte parece ofrecer nuevas consideraciones sobre la facultad lingüística del hombre. A pesar de todo, puede decirse que su teoría fundamental se mantiene intacta. En ambos escritos, Fichte sigue atribuyendo al lenguaje la función básica de expresar el pensamiento o de designar un concepto. La comunicación de conceptos sólo puede ser efectuada por medio de signos lingüísticos, dice Fichte, porque no es posible una influencia inmediata (*unmittelbare Einwirkung*) entre los seres racionales (Fichte, GA IV/3, 115). Según Fichte, además, toda la historia de un pueblo puede reconstruirse a partir del concepto y su expresión simbólica en el lenguaje. De este modo, Fichte atribuye al lenguaje una influencia decisiva sobre los pensamientos y las acciones humanas. El lenguaje acompaña al individuo en su pensamiento y en su voluntad, estimulando su actividad o poniéndole límites muy precisos (Fichte, GA I/10, 155). En cierto sentido, Fichte parece invertir aquí la relación entre pensamiento y lenguaje que generalmente puede observarse en el contexto de una filosofía de la conciencia. Sin embargo, no resultaría legítimo sostener que la WL anticipa de este modo los posteriores resultados del giro lingüístico de la filosofía contemporánea. En realidad, Fichte nunca propone un análisis filosófico de los componentes sintácticos, semánticos o pragmáticos de la argumentación o de los actos de habla en general. Incluso la función metodológica del lenguaje en el contexto de la investigación filosófica resulta ignorada por completo. En lugar de incorporar sus reflexiones sobre el lenguaje a la formulación explícita de un criterio metodológico (como sucede en las propuestas de la filosofía contemporánea), Fichte las incluye en su doctrina sobre la espiritualidad viviente de Dios. Según Fichte, el vínculo de un pueblo con Dios, que es la fuente de toda vida espiritual, sólo es posible a través del desarrollo de ese lenguaje viviente (Fichte, GA I/10, 157-158). En definitiva, estas nuevas consideraciones que Fichte introduce en sus escritos del período de Berlín no contribuyen a modificar substancialmente su primera interpretación sobre el fenómeno del lenguaje humano. Fichte no deja de concebir el lenguaje como un posible objeto de conocimiento entre otros y nunca lo incorpora a la WL como una condición indispensable de la propia reflexión filosófica. Más específicamente, Fichte nunca desarrolla una teoría explícita sobre los *presupuestos lingüísticos* del saber filosófico. En la exposición sistemática de su WL, el lenguaje se convierte en objeto de una deducción trascendental, pero nunca en una condición de posibilidad del propio procedimiento deductivo.

Por su parte, el proyecto de la pragmática trascendental afirma la necesidad de una transformación de la filosofía moderna de la conciencia y su particular enfoque sobre los problemas teóricos. La filosofía no puede ocuparse únicamente de la actividad de la conciencia y desconocer la dimensión lingüística de los problemas que intenta resolver. Como parte del paradigma de la conciencia, la filosofía trascendental clásica tiene que ser transformada. Sin embargo, Apel piensa que no es suficiente reemplazar el análisis de la conciencia por el análisis del lenguaje, tal como ocurre en la actual lógica de la ciencia.

La formulación de una *sintaxis lógica* y de una *semántica* de los lenguajes científicos no alcanza para explicar la validez intersubjetiva de la ciencia. El análisis del lenguaje tiene que incorporar consecuentemente la dimensión pragmática de la interpretación humana de los signos, como condición de posibilidad y de validez de los enunciados científicos (Apel, 1999d: 157-159). De manera más específica, puede decirse entonces que la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel asume la tarea de operar una transformación *pragmático-lingüística* de la filosofía trascendental.

La importancia de esta transformación pragmática de la filosofía trascendental propuesta por Apel se advierte fundamentalmente a partir de la reflexión sobre la dimensión performativa de las acciones lingüísticas que componen una argumentación. La pretensión de validez implícita en la dimensión performativa de un acto de habla nunca se encuentra dirigida a una persona individual o a un grupo limitado de personas, sino a todo posible miembro de una comunidad ilimitada de comunicación. Según Apel, no es posible comprender un argumento, si prescindimos de esta dimensión pragmática. Las pretensiones de sentido y de validez de un argumento sólo pueden decidirse en el marco del diálogo interpersonal. Por esa razón, no podemos ni siquiera comprobar la validez lógica de los pensamientos individuales, sin presuponer una comunidad de interlocutores capaces de alcanzar un acuerdo intersubjetivo. Un sujeto aislado no puede seguir una regla y decidir cuál es la validez de su pensamiento en el ámbito de un lenguaje privado. La validez del pensamiento solitario depende necesariamente de la justificación de enunciados lingüísticos en un diálogo argumentativo (Apel 1999c: 399). De esta forma, Apel considera que es necesario superar el solipsismo metódico de la filosofía moderna e investigar las condiciones de sentido y de validez intersubjetiva de las acciones humanas en el contexto dialógico de una comunidad a priori de comunicación.

Como puede observarse, la pragmática trascendental contemporánea atribuye una función decisiva al lenguaje y a la acción comunicativa. Desde la perspectiva de Karl-Otto Apel, el lenguaje no sólo es un objeto tematizado por la reflexión filosófica, sino además el *medium* en el cual se desarrolla esa reflexión. Por un lado, es fácil advertir que la filosofía contemporánea ya no se ocupa esencialmente de la conciencia, sino del lenguaje. Pero, además, esta circunstancia no la convierte simplemente en una filosofía que adopta el lenguaje como un objeto posible de conocimiento. La filosofía contemporánea del lenguaje cumple ahora la misma función que la moderna crítica del conocimiento. Esto significa, más específicamente, que la filosofía del lenguaje no es simplemente una tematización del lenguaje como un posible objeto de conocimiento entre otros, sino que ella misma se convierte en una reflexión sobre las *condiciones lingüísticas* de posibilidad del conocimiento. El problema de la pretensión de verdad ya no puede resolverse a partir de la evidencia o de la certeza de una conciencia individual, sino a partir de una formación intersubjetiva y argumentativa de consenso (Apel, 1999e: 311-312).

Esta posición es compartida por Wolfgang Kuhlmann, quien explica que el giro lingüístico transforma el análisis filosófico del lenguaje en el paradigma predominante para la filosofía del siglo XX. Antes del giro lingüístico, el lenguaje sólo funcionaba como un objeto de conocimiento. Luego del giro lingüístico, la filosofía empieza a comprender el lenguaje como un presupuesto decisivo del conocimiento. Esto significa básicamente que, a través del giro lingüístico, la filosofía del lenguaje se transforma en *philosophia prima*. De este modo, la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento se convierte en

la pregunta por las condiciones de posibilidad de enunciados sobre el mundo válidos intersubjetivamente. La instancia última y decisiva para la resolución del problema filosófico sobre la validez del conocimiento ya no puede encontrarse en la evidencia subjetiva de una conciencia individual, sino en la formación argumentativa de consenso por parte de una comunidad de investigadores (Kuhlmann, 1985: 15-16).

Queda claro que esta nueva comprensión del lenguaje y de la interacción comunicativa como una instancia decisiva para la resolución de los problemas filosóficos no está presente en la filosofía de Fichte. La comparación entre la filosofía trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Apel encuentra en el giro lingüístico un punto de disyunción que impide la total identificación entre ambas perspectivas filosóficas. Desde el enfoque de la pragmática trascendental contemporánea, se ha señalado permanentemente la necesidad de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental clásica. En ese sentido, también la filosofía de Fichte exige una reformulación, que permita otorgarle al lenguaje una función indispensable en el contexto de la reflexión y de la fundamentación filosófica. Frente a las teorías contemporáneas de la acción comunicativa, la comprensión fichteana del lenguaje presenta aún numerosas limitaciones.

Algunas de estas limitaciones han sido ya oportunamente señaladas desde la perspectiva de la pragmática trascendental. Alberto Damiani, por ejemplo, sostiene que la comprensión pragmático-trascendental de una comunidad a priori de comunicación, como una instancia decisiva para la reflexión filosófica, representa una notable ventaja frente al modelo de la filosofía trascendental clásica. Aunque Damiani reconoce ciertas similitudes entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel, afirma del mismo modo la necesidad de establecer las respectivas diferencias para comprender adecuadamente la necesidad de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía. Según Damiani, tiene que admitirse un avance de la pragmática trascendental frente a la filosofía de Fichte. A diferencia de lo que ocurre con la WL de Fichte, la pragmática trascendental permite una clara formulación de aquellos criterios lingüísticos que prueban el carácter irrebalsable de los presupuestos de la argumentación (a saber, aquellos presupuestos que no pueden negarse sin auto-contradicción performativa y que no pueden demostrarse sin caer en una *petitio principii*). En cambio, la filosofía trascendental fichteana no proporciona las herramientas adecuadas para reconocer claramente una contradicción entre lo afirmado en el nivel proposicional y el presupuesto de esta afirmación dentro del nivel performativo del discurso (Damiani, 2009: 75-76).

La insuficiencia del análisis de la conciencia y la necesidad de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental de Fichte también puede encontrarse en la interpretación de Audun Øfsti sobre la doctrina de la intuición intelectual. Aunque la pragmática trascendental puede adoptar en una primera instancia el concepto fichteano de intuición intelectual e identificarlo con el saber performativo de la acción, tiene luego que completarlo y perfeccionarlo de acuerdo con su correspondiente transformación pragmático-lingüística. Según Øfsti, el saber de la acción no está completo, si el sujeto no es capaz de comprenderlo y luego formularlo de manera explícita en términos lingüísticos. Es decir, el saber performativo de la acción debe permitir virtualmente al actuante ofrecer una descripción verbal y explícita de sus propias acciones. Una acción intencional requiere un saber performativo que no sólo pueda comprenderse implícitamente como un saber cómo (*know*

how), sino que también sea susceptible de convertirse explícitamente en un saber qué (*know that*). En definitiva, el simple saber inmediato y auto-consciente de la intuición intelectual fichteana resulta insuficiente para comprender la propia actividad del sujeto. Para que un sujeto pueda comprender el sentido de sus propias acciones y saber exactamente lo que hace, el saber performativo tiene que poder articularse de manera lingüística (Øfsti, 1994:78).³

Conclusiones

El análisis realizado en las secciones anteriores muestra que la comparación entre la filosofía trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel permite establecer algunas coincidencias, pero impide la plena identificación entre ambas perspectivas filosóficas. Es cierto que las coincidencias son notables. Del mismo modo que la WL de Fichte, la pragmática trascendental contemporánea permite descubrir los presupuestos ético-normativos del saber. La validez objetiva del conocimiento teórico se fundamenta finalmente en la validez intersubjetiva de normas éticas. Además, puede decirse que la pragmática trascendental adopta un concepto activo y reflexivo del saber, que ya estaba presente en la filosofía de Fichte. Esta coincidencia se expresa también en el concepto pragmático de un saber performativo de la acción, que aún parece conservar algunos elementos característicos de la doctrina fichteana de la intuición intelectual. Por otra parte, no puede negarse que Fichte afirma la necesidad de un reconocimiento intersubjetivo de la validez de las acciones humanas y ofrece una justificación racional de ese reconocimiento, particularmente en su filosofía del derecho. Esa misma necesidad de un reconocimiento intersubjetivo de las acciones humanas se fundamenta luego en el contexto de la pragmática trascendental, según el criterio de una comunidad a priori de comunicación. Finalmente, también la pretensión de una fundamentación última puede considerarse una coincidencia básica entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. Frente al conocimiento hipotético-deductivo de las ciencias empíricas, la filosofía debe alcanzar un conocimiento de las condiciones absolutas e irrebables de todo saber. La auto-posición de un Yo absoluto, como principio fundamental de la WL, no puede ser negada ni refutada por ninguna otra ciencia, sino que todas la presuponen de manera necesaria. Esta pretensión de una fundamentación última de

- 3 Conforme a esta característica esencial del saber performativo, Øfsti sostiene que todo acto de habla contiene una “doble estructura doble” (*doppelte Doppelstruktur*). Como he indicado más arriba, todo acto de habla contiene en principio una estructura doble, en la que puede distinguirse una parte proposicional y una parte performativa. Ahora bien, Øfsti considera que un acto de habla completo requiere aún una segunda doble estructura que pertenece al saber performativo de la acción. De esta manera, en el saber performativo pueden distinguirse a su vez una primera dimensión, que contiene la comprensión implícita de la propia acción, y una segunda dimensión, que contiene una reconstrucción o descripción explícita de esa misma acción. Estas dos partes del saber performativo implican el uso de un verbo referido a la acción correspondiente, aunque conjugado en ambos casos de manera distinta. En la primera dimensión del saber performativo, el verbo se conjuga siempre en primera persona singular del indicativo (por ejemplo: yo afirmo que X). En la segunda dimensión del saber performativo, el mismo verbo tiene que conjugarse en otra persona o en otro tiempo (por ejemplo: él afirmó que X, o yo afirmé que X). Según Øfsti, puede decirse entonces que una acción lingüística completa no sólo supone que el hablante domina los verbos correspondientes en la primera persona del presente, de tal manera que puede realizar distintas acciones en un determinado juego de lenguaje (como hacer una promesa, realizar una apuesta, emitir una orden, etc.), sino que también tiene que conocer las conjugaciones (*Abwandlungen*) de esos verbos en otras personas y tiempos (Øfsti, 1994:72).

la filosofía también puede encontrarse en la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. De acuerdo con su correspondiente transformación pragmático-lingüística, la filosofía tiene que alcanzar su fundamentación última sobre la base de una reflexión sobre las condiciones irrebasables del discurso y la argumentación.

Sin embargo, la comparación no puede extenderse más allá de estas coincidencias. Entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea existe una diferencia esencial con respecto a la función metodológica que cumple el lenguaje en el contexto de la investigación filosófica. Fichte sólo asigna al lenguaje un lugar secundario en su sistema de la WL y únicamente lo comprende como una herramienta para la expresión del pensamiento consciente del sujeto. Puede decirse entonces que la comparación con la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel no favorece una adecuada reconstrucción de los presupuestos metodológicos de la filosofía fichteana. En el desarrollo de su deducción trascendental, Fichte aplica el procedimiento reflexivo a un acto subjetivo de pensamiento consciente y no a una acción comunicativa. Es cierto que todas las acciones trascendentales del Yo pueden referirse implícitamente a un saber performativo sobre los enunciados proposicionales, pero Fichte no analiza explícitamente este saber performativo en términos lingüísticos. En otras palabras, Fichte nunca desarrolla una teoría explícita sobre los *presupuestos lingüísticos* del saber filosófico, ni formula un criterio metodológico basado en el lenguaje. Por el contrario, Fichte parece comprender el lenguaje como un obstáculo inevitable para la verdadera comprensión de las leyes de la razón. De esta manera, la comparación entre la filosofía trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Apel encuentra en el giro lingüístico un punto de disyunción que impide una legítima identificación entre ambas propuestas filosóficas.

Bibliografía

- Apel K.O. (1996): "The Challenge of a Totalizing Critique of Reason and the Program of a Philosophical Theory of Rationality Types, en Apel, K.O.: *Selected Essays*, II, Eduardo Mendieta (ed.), New Jersey: Humanity Press, pp. 250-274.
- Apel, K.O. (1999a): "Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der »Kritischen Theorie«", en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 128-154.
- Apel, K.O. (1999b): "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Socialwissenschaften", en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 220-263.
- Apel, K.O. (1999c): "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 358-435.
- Apel, K.O. (1999d): "Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik", en Apel, K. O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 157-177.
- Apel, K.O. (1999e): "Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. Zur Gegenwartssituation der Sprachphilosophie", en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 311-329.

- Bertinetto, A. (2007): “Die transzendente Argumentation in der transzendente Logik Fichtes”, en *Fichte-Studien*, 31, pp. 255-265.
- Damiani, A. (2009): *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg-München: Alber Philosophie.
- Fichte, J. G. (1962, ss.): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth, H. Jacob., y Gliwitsky, H. (eds.), Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, [En cada referencia a los textos pertenecientes a esta edición de las obras completas se utiliza la abreviatura GA, seguida por el número de serie, el número de volumen y la paginación correspondiente].
- Gerten, M. (1997): “Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung”, en *Fichte-Studien*, 13, pp. 173-189.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hösle, V. (1986): “Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, pp. 235-252.
- Janke, W. (1970): *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Kuhlmann, W. (1985): *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber.
- Metz, W. (2003): “Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins”, en *Fichte-Studien*, 20, pp. 69-99.
- Lütterfelds, W. (1989): *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart: Klett-Clotta.
- Øfsti, A. (1994): *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Stolzenberg, J. (1997): “Absolutes Wissen und Sein Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02”, en *Fichte-Studien*, 12, pp. 307-322.
- Surber, J.P. (1996) *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, New Jersey. Humanity Press.
- Thomas-Fogiel, I. (2003): “Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, pp. 489-511.
- Thomas-Fogiel, I. (2004): *Reflexion et Argumentation*, Paris.