

El giro «pragmático-hermenéutico» de la filosofía actual desde la perspectiva trascendentalista de K.-O. Apel

LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS
Universidad de Málaga

RESUMEN

El llamado «giro pragmático-hermenéutico» de la filosofía actual ha producido inevitablemente un proceso de «des-trascendentalización» de la filosofía. K.-O. Apel propone, desde la pragmática del lenguaje, una «re-trascendentalización» de la filosofía y, en concreto, de la hermenéutica, a fin de superar el historicismo en el que cayeron tanto Heidegger como Gadamer.

PALABRAS CLAVE

PRAGMATICA—HERMENEUTICA—TRASCENDENTAL

ABSTRACT

The so called «pragmatic-hermeneutic turn» of current philosophy has generated unavoidably a process of «de-trascendentalisation» of philosophy. K.-O. Apel proposes quite the reverse, from the pragmatics of language: a «re-trascendentalisation» of philosophy and specifically of hermeneutic, in order to overcome Heidegger's and Gadamer's historicism.

KEYWORDS

PRAGMATICS—HERMENEUTICS—TRASCENDENTAL

EN LOS ÚLTIMOS DECENIOS HEMOS ASISTIDO A UN FENÓMENO SINGULAR en el ámbito de la filosofía. Ante la precariedad de construcciones filosóficas consistentes, en parte debido al antidogmatismo generado frente a concepciones filosóficas sistemáticas, algunos filósofos han tomado como marco teórico de sus investigaciones paradigmas filosóficos clásicos con la intención renovadora de *transformarlos* o reinterpretarlos desde las nuevas perspectivas que ofrecen las corrientes actuales del pensamiento filosófico. Las motivaciones que avalan este modo de proceder no parecen ser otras que, en primer lugar, dar a la filosofía ese estatus de *filosofía primera* sin el cual

podría perder toda su razón de ser¹ y, por otra parte, hacer frente a ciertas formas de «cientificismo»² que tratan de reducir la razón a «razón científica», excluyendo del ámbito racional tanto el campo del obrar como el de la reflexión.

En esta encrucijada la novedad del pensamiento filosófico de K.-O. Apel estuvo marcada por la tarea original de reinterpretar la filosofía crítico-trascendental kantiana, y su pretensión de objetividad y validez universal, a la luz de los nuevos paradigmas que se han ido sucediendo en los últimos años. Apel, sin embargo, no olvida, en un principio, las nuevas perspectivas que se habían abierto a la reflexión filosófica con el «giro lingüístico» y el «giro pragmático» de la filosofía actual y con las ricas aportaciones que hizo la *hermenéutica* de Heidegger y Gadamer frente a las pretensiones marcadamente objetivistas de la ciencia. Por eso, la transformación lingüística y pragmático-hermenéutica de la filosofía trascendental, se presenta como una respuesta, entre otras, a las exigencias teóricas que plantea la filosofía actual, y en concreto al llamado «giro pragmático-hermenéutico», que trata de asumir los planteamientos de Gadamer y Derrida desde posiciones pragmático-lingüísticas; un ejemplo claro lo encontramos en R. Rorty³. «Pero ese giro —dice Apel— generó la exigencia de una *des-trascendentalización* de la filosofía. Me alejé de esa postura para proponer una *re-trascendentalización* de ella, continuando así la línea ya emprendida cuando Gadamer dio el primer paso desde una metodología orientada normativamente al discurso ontológico sobre el 'acontecer'»⁴. Así pues, la contribución de Apel

¹ Cf. la obra de J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988, donde se propone una filosofía primera transformada que integre las aportaciones hermenéuticas y semióticas de Apel.

² Bajo este nombre se aglutinan corrientes filosóficas representadas por el neopositivismo lógico y sus herederos: el análisis del lenguaje, el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, y la teoría de los sistemas. Bajo dicho nombre se entiende también la extrapolación del ideal de objetividad de la ciencia a otros ámbitos del saber.

³ Me remito a las obras de R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983; *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos: 1996.

⁴ K.-O. Apel, «El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental», en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa, 1992, p.176. (La cursiva es nuestra). Es indudable que el encuentro de Apel con los *posmodernos*, especialmente con el programa de «des-trascendentalización» de Rorty y los planteamientos «deconstructivistas», le convencieron de la necesidad de una «re-trascendentalización» de la filosofía, pero sin abandonar las adquisiciones de la hermenéutica postheideggeriana.

al complejo panorama de la filosofía actual no deja de ser, por tanto, provocativa y sugerente: reinterpretar el llamado «giro lingüístico» y «giro pragmático» del pensamiento contemporáneo a la luz de un trascendentalismo, aunque sea «débil», contando con las ricas aportaciones de la hermenéutica filosófica no sólo en relación a su crítica del objetivismo de la ciencia, sino en cuanto que desvela presupuestos irrefutables del *logos*. Es decir, supone una alternativa a la tendencia contemporánea de la filosofía a la «des-trascendentalización».

I

Desde nuestra perspectiva histórico-filosófica actual contemplamos ya con una cierta lejanía el «giro lingüístico» que sufrió la filosofía de mediados de siglo, cuando desplazó el interés y la preocupación de los filósofos por la *conciencia* —tema central de la modernidad desde Descartes hasta Husserl— hacia un interés creciente por el *lenguaje*. Este giro produjo un cambio fundamental no sólo en la teoría del conocimiento tradicional, sino sobre todo en la relación entre filosofía y lenguaje. El lenguaje ya no se piensa como mero *objeto* de la filosofía, entre otros posibles objetos del conocimiento, sino como *condición de posibilidad* de la filosofía misma; es decir, la filosofía del lenguaje asume los rasgos de una *filosofía trascendental* o, más radicalmente, ejerce casi la función propia de una *filosofía primera*. Se ha pasado, entonces, de una dimensión estrictamente trascendental, en sentido fuerte —el pensamiento—, a una dimensión más débil, cuasi-trascendental, —el lenguaje—; es decir, la crítica del conocimiento en cuanto análisis de la conciencia se transforma en crítica del conocimiento en cuanto análisis del lenguaje.

Frente a los resultados fehacientes del «giro lingüístico» que ha dado la filosofía, Apel se planteaba en un primer momento como tarea dar respuesta, entre otras, a las siguientes cuestiones: «¿Puede —o tal vez, incluso debe— la filosofía del lenguaje asumir hoy día la función de la filosofía trascendental en sentido kantiano, es decir, la función de '*prima philosophia*'?»⁵. O, dicho con otras palabras, «¿puede considerarse *de facto* el lenguaje como una dimensión trascendental

deggeriana.

⁵ K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, tr. A. Cortina y otros. Madrid: Taurus, 1985, vol. II, p. 297. (Citaremos la obra a partir de ahora con las siglas TF).

en el sentido de Kant?»⁶. Estas preguntas que tienen una orientación programática tratan de evitar las pretensiones de ruptura con la teoría del conocimiento planteadas por la filosofía analítica del lenguaje. Apel creía que el problema del lenguaje podía plantearse en conexión con la filosofía kantiana, de tal manera que el lenguaje constituiría en nuestros días el tema y el medio de la reflexión trascendental, de la misma manera que anteriormente lo fue la conciencia. Así pues, el lenguaje condicionaría las propias funciones del pensamiento —en las que sólo se fijaba Kant— y se convertiría en el presupuesto necesario de aquel supuesto kantiano.

La pretensión de hacer del lenguaje la condición de posibilidad y validez del conocimiento, en un claro intento de desplazar hacia una esfera metafísico-trascendental el «giro lingüístico» de la filosofía, podría ser valorada como un sinsentido desde el empirismo lógico más radical, para el cual el lenguaje es sólo un fenómeno objetivo que se construye como un «*semantical framework*». Sin embargo, el desarrollo histórico-filosófico del positivismo lógico puso de relieve, cómo el punto central del interés epistemológico se fue deslizando desde planteamientos puramente sintácticos y semánticos a otros en los que la dimensión *pragmática del lenguaje* fue adquiriendo cada vez mayor relevancia. Así por ejemplo, C. Morris, en su *Foundations of a theory of signs*⁷, apostaba ya por una semiótica tridimensional (sintáctica, semántica y pragmática) en la que la *pragmática*, que se refiere a la relación de los signos con los usuarios o intérpretes, comenzaba ya a ocupar un lugar destacado en la analítica del lenguaje, aunque todavía bajo un tratamiento puramente empírico y formal. A juicio de Apel, a partir de la fundamentación de los signos por Morris, se puede ya inferir que «la pretensión de verdad analítico-lingüística o epistemológica de la *sintáctica*, e incluso de la semántica, sólo resulta comprensible considerando a ambas como tematizaciones abstractivas de funciones de la *semiosis* en general»⁸, es decir, que sólo en el contexto de la *pragmática* cobrarían sentido los resultados del análisis sintáctico-semántico de los sistemas lingüísticos. Por lo tanto, la «pragmática de los signos», en cuanto metaciencia, completaría la lógica de la ciencia y se centraría sobre el

⁶ K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, 1980, p. 22.

⁷ C. Morris, *Foundations of a theory of signs*. Chicago: The University of Chicago Press, 1938. Cf. también TF, II, p. 298. De todos es conocido el tratamiento científicista que da Morris a la acción del intérprete de los signos.

⁸ TF, II, p. 172.

acuerdo entre los sujetos de la ciencia como usuarios de los signos.

En el ámbito de la filosofía analítica del lenguaje en sentido estricto fue, sobre todo, el Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen*, con el modelo del uso y juegos del lenguaje, el que contribuyó decisivamente a la pragmatización de la filosofía del lenguaje, con lo cual el «giro lingüístico» se fue configurando claramente como «giro pragmático». El abandono explícito del modelo de la «forma lógica» del lenguaje, preciso figurador del mundo, es reemplazado por la pluralidad de los posibles juegos lingüísticos, cuya función venía esencialmente determinada por el «contexto situacional» y la «forma de vida» humana⁹. Esta inclusión de las «formas de vida» sociales, costumbres e instituciones en la concepción básica de los juegos lingüísticos tiene como consecuencia una *pragmatización de los criterios del sentido del uso del lenguaje*. «El contexto de las *Philosophische Untersuchungen* deja claro —según Apel— que los juegos lingüísticos incluyen toda conducta humana que suponga una ‘comprensión’ del ‘sentido’»¹⁰. Al plantear Wittgenstein la validez del lenguaje ordinario como metalenguaje, desde el que hay que entender todos los lenguajes, rompe con el solipsismo de la filosofía analítica y con los isomorfismos de su primera época, para que aparezca en un primer plano el problema de la interpretación y la dimensión hermenéutica del lenguaje.

En esta misma línea tanto Austin como Strawson y Searle consolidaron también esa tendencia hacia una «pragmatización» del lenguaje dentro de la filosofía. Tampoco hay que olvidar que en la propia teoría de la ciencia se da también un desplazamiento desde posiciones «justificacionistas» hacia planteamientos en los que el interés por el contexto pragmático de un medio social ha ido en aumento. Bajo la denominación de «convenciones prácticas» se introdujo la dimensión pragmática de la interpretación humana de los signos como condición de posibilidad y validez de los enunciados científicos. Así, por ejemplo, los «enunciados básicos» requerían el *acuerdo intersubjetivo* de los científicos como intérpretes de la ciencia. Un claro ejemplo de cómo la dimensión pragmática se instala en la teoría de la ciencia fue la obra, hoy día clásica, de T. Kuhn¹¹. Esa pragmatización también se fue extendiendo, según Wuchterl, a otras

⁹ TF, I, pp. 330 ss.

¹⁰ *Ibidem*, p. 347.

¹¹ Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 1975.

teorías tales como la teoría general de sistemas de Bertalanffy, la praxeología, las teorías de la acción y de la conducta de la ciencias sociales modernas, etc.¹²

Esta nueva dimensión reflexiva del lenguaje, que inauguró una nueva etapa crítica en el contexto de la filosofía actual, al tener en cuenta las condiciones pragmáticas de los sujetos que se comunican lingüísticamente, constituye el trasfondo sobre el que el propio Apel trató de aproximar la filosofía trascendental kantiana a los planteamientos filosóficos actuales sobre el lenguaje. La reflexión y la crítica kantiana se consideran insuficientes, pues no contemplan la posible mediación del lenguaje, es decir, la mediación lingüístico-comunicativa de la constitución de la validez intersubjetiva. «Falta en Kant —lo mismo en la filosofía teórica que en la práctica— una reflexión filosófico-trascendental acerca de aquellas condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la comprensión de significados y reglas que son cumplidos sólo en el medio del *lenguaje* y de la *comunicación*»¹³. Por eso, la filosofía trascendental kantiana es *transformada* en una filosofía que reinterpreta las condiciones de posibilidad de la racionalidad como condiciones formales del discurso, es decir, las normas y reglas que rigen todo diálogo. En este sentido la síntesis kantiana de la «apercepción trascendental» se sustituye por su análogo semiótico de la dimensión *pragmática* del lenguaje, es decir, por la comprensión consensuada. «A mi juicio —dice Apel— de igual modo que Kant, como analítico de la conciencia, se vio obligado a postular con anterioridad a toda crítica del conocimiento que es posible alcanzar algo semejante a la unidad de la conciencia del objeto (y de la autoconciencia), los modernos lógicos de la ciencia, que parten de una base semiótica o analítico-lingüística, tendrían que postular la posibilidad de alcanzar mediante la *interpretación* de los signos algo semejante a una *interpretación* del mundo, intersubjetivamente unitaria»¹⁴. De este modo, el problema relativo a la transformación de la filosofía trascendental, o *re-trascendentalización* de la filosofía, se configura como el problema de una formación instersubje-

¹² K. Wuchterl estudia en su obra *Methoden der Gegenwartphilosophie* (Bern: Haupt, 1977) la creciente pragmatización del lenguaje y de las ciencias en el contexto de la filosofía actual.

¹³ K.-O. Apel, «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva», en D. Blanco y otros (eds.), *Discurso y realidad*. Madrid: Trotta, 1994, p. 20.

¹⁴ TF, II, p. 152.

tiva del consenso por medio del acuerdo lingüístico¹⁵, con lo cual la dimensión *pragmática* del lenguaje adquiere una relevancia primaria y fundamental.

II

Apel formula en los siguientes términos su tesis de complementaridad en relación con la lógica analítico-lingüística de la ciencia: «Quisiera postular como complemento filosófico de la sintaxis y la semántica lógicas de los lenguajes científicos ideales, una *pragmática trascendental del lenguaje*, que se ocupara de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento formulado lingüísticamente y, en cuanto tal, válido intersubjetivamente»¹⁶. En otros términos. Todo planteamiento semántico o sintáctico de la filosofía del lenguaje exige, como su condición de posibilidad y validez, la tematización de la dimensión *pragmática* del lenguaje, es decir, del lenguaje que hace posible la comunicación intersubjetiva. Lo que está proponiendo Apel es, en realidad, una transformación *semiótica* de la filosofía trascendental que pueda superar el solipsismo en el que se veía encerrada la ciencia, el dualismo kantiano de la doctrina de los dos mundos y la tendencia a relativizar —como el neopragmatismo de Rorty— los estándares normativos de la propia tradición cultural. Y para ello, dicha transformación supone reemplazar el *apriori* cartesiano del «Yo pienso», por otro *apriori* pragmático, como el del «Nosotros argumentamos». Deja, por tanto, a un lado el paradigma de la conciencia y asume el del lenguaje, y con él el tema de la intersubjetividad y del diálogo.

Ahora bien, el modelo de trascendentalización en el que se inspira Apel no es otro que la *semiótica trascendental* de C. S. Peirce, quien a diferencia de otros pragmatistas norteamericanos siguió las pautas normativo-teoréticas y filosófico-trascendentales de Kant, especialmente en lo referente a las ideas reguladoras de un posible

¹⁵ En este nuevo contexto pragmático el problema del valor de la verdad, por ejemplo, ya no se equipara con el problema de la evidencia o de la certeza para una conciencia, ni tampoco con el de la validez objetiva para una conciencia general. Véase TF, II, p. 298.

¹⁶ K.-O. Apel, «El problema de la fundamentación filosófica desde una pragmática trascendental del lenguaje», tr. N. Smiling, *Estudios Filosóficos*, 36 (1987), p. 262.

progreso de los procesos de racionalización¹⁷. En este sentido, se le puede considerar como precursor de un intento de transformar semióticamente la epistemología kantiana.

C. S. Peirce, partiendo de presupuestos kantianos, presenta la fundamentación de la lógica del discurso científico en una semiótica tridimensional, que se entiende como reconstrucción crítica de la «Crítica de la razón pura», en la que la *crítica del sentido* reemplaza a la crítica del conocimiento y se introduce un elemento *intersubjetivo* análogo a la «unidad trascendental de la conciencia» kantiana. La base de su semiótica trascendental se articula en torno a una concepción semiótica del conocimiento: el conocimiento es una función mediada por signos, en la que «un signo, o representación, es algo que representa algo para alguien en algún respecto o capacidad»¹⁸. La posibilidad de la función cognoscitiva depende de esta triplicidad de la relación de los signos; y de aquí se deduce que sus funciones lingüísticas, sintáctica y semántica, presupongan la *interpretación*, la dimensión pragmática de la realidad, llevada a cabo por una comunidad de interpretación, la «indefinite community of investigators»¹⁹, piedra angular de una transformación, en cierto modo radical, de la lógica trascendental kantiana. Peirce insiste, por tanto, en que el conocimiento científico necesita la mediación de signos, pero estos, a su vez, exigen una interpretación a cargo de un intérprete real.

Lo esencial en el conocimiento es, entonces, la *interpretación* de algo *como* algo, lo cual significa que el propio conocimiento es irreductible a la mera relación epistemológica sujeto-objeto, o a la relación teoría-hechos. En otros términos, dice Apel, «no puede haber representación alguna de algo como algo a través de un signo, sin que haya una *interpretación por parte de un intérprete real*»²⁰, es decir, de un *sujeto real* que utilice los signos y que ocupe la posición de la conciencia pura kantiana. Las consecuencias que se derivan de esta transformación semiótica del conocimiento exigen trascender la

¹⁷ Cf. K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

¹⁸ C. S. Peirce, *Collected Papers*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965-66, 2.287 y 1.399: «A sign, or representation, is something which stands to somebody for something in some respect or capacity». Antes que Peirce, C. W. Morris había dado un tratamiento cientificista al intérprete de los signos.

¹⁹ *Ibidem*, 5.311.

²⁰ TF, II, p. 180

subjetividad finita, los intereses y necesidades personales, pues lo real es incognoscible para cualquier conciencia finita que quiera representarse el mundo, ya que el proceso de interpretación es en principio ilimitado. La representación de lo real mediada por signos sólo será posible para aquel *sujeto ilimitado* que la anticipe. «Es lo que prevé Peirce —dice Apel— cuando, pensando en el progresivo cumplimiento de la pretensión de verdad que se verifica en las hipótesis, habla de una teoría de la verdad como *consenso, la verdad entendida como última convicción a alcanzar* en una comunidad ilimitada de investigadores»²¹. Con lo cual el conocimiento deja de ser una simple función de la conciencia, para devenir un verdadero «proceso real e histórico de interpretación» en el sentido de una aproximación a la verdad intersubjetivamente válida que se entiende como un «progreso institucional». Por lo tanto, toda verdad científica pertenece a una comunidad ilimitada, a ella pertenece la definición del sentido crítico de la realidad mediante la *convergencia* de procesos de inferencia e interpretación, pero con la salvedad de que dicha convergencia «debe ser postulada normativamente»²². Esto explica que el paradigma pragmático-hermenéutico que trata de configurar y defender Apel considere el *consenso*, que se alcanza tras un proceso de investigación de la comunidad científica, como una condición de posibilidad y el «*garante de la objetividad del conocimiento*»²³.

De este modo, la pragmática puede abrirnos el camino para la trascendentalización de la filosofía. En primer lugar, porque trata de las condiciones subjetivo-intersubjetivas de la formación del consenso en la comunidad idealmente ilimitada de los científicos; en segundo lugar, porque dichas condiciones hacen posible la comprensión general del sentido; y en tercer lugar, porque abre posibilidades a un modelo epistemológico no lineal (sujeto-objeto), sino interrelacional (sujeto-sujeto), que rescata a los sujetos históricos del diálogo intersubjetivo. Ahora bien, entre las corrientes filosóficas actuales que han tematizado de una forma sistemática la relación intersubjetiva y la comunidad histórica, como sujeto de procesos comunicativos y lingüísticos, ha sido precisamente la *hermenéutica* la que mejor ha sabido determinar los presupuestos trascendental-pragmáticos de los

²¹ K.-O. Apel, «El problema de la evidencia fenomenológica...», pp. 204-205.

²² TF, II, p.182 (la cursiva es nuestra).

²³ *Ibidem*. Reducir la posible objetividad de la ciencia natural al proceso histórico del acuerdo en la comunidad científica es algo semejante a lo que dirá posteriormente K. Popper.

procesos actuales de racionalización. Por eso escribe Apel que «la teoría wittgensteiniana de los juegos lingüísticos, que concede en cierto modo un valor *pragmático-trascendental* al 'entretrejimiento' entre trabajo, interacción y comunicación, se ajusta mucho más al enfoque *hermenéutico lingüístico* en este punto»²⁴. De ahí que una confrontación de la pragmática lingüística con la hermenéutica filosófica en la línea emprendida por Gadamer permitirá a Apel abrir nuevas perspectivas para una re-trascendentalización de la filosofía, en contra de las corrientes neo-pragmatistas (R. Rorty) actuales.

III

Si en la semiótica de C. S. Peirce había visto Apel un modelo satisfactorio para reinterpretar trascendentalmente la dimensión pragmática del lenguaje, la hermenéutica filosófica de Heidegger y, sobre todo, la elaborada por Gadamer, constituían un marco adecuado para reivindicar, frente al cientificismo, ese ámbito precientífico —de la vida y del mundo— como condición de posibilidad y validez de todo conocimiento objetivamente establecido²⁵. Apel había visto desde el principio que en el Heidegger de *Ser y Tiempo* se apuntaba ya una *transformación fenomenológico-hermenéutica* de la filosofía trascendental, una transformación en la medida en que se preguntaba por las condiciones de posibilidad del comprender el mundo y de la constitución del sentido del mundo. No obstante, hay que matizar ese encuentro de Apel con la hermenéutica. Es cierto que en un principio parte de una posición hermenéutica propia, es decir, aquella que le ofrecía la semiótica al incidir en el consenso intersubjetivo de la *comunidad de comunicación*. Así lo expresó recientemente en una entrevista: «Yo partí de una posición hermenéutica propia. Escribí mi tesis doctoral sobre Heidegger y permanecí aún próximo a él en mi trabajo de habilitación, acerca de la idea del lenguaje en la tradición humanista. Intentaba desarrollar desde Heidegger una concepción de la hermenéutica, de forma semejante a Pöggeler, por ejemplo, y al modo en que Gadamer hizo esto mientras tanto, cosa que yo, sin embargo desconocía. Tras mi trabajo de habilitación, cuando leí *Verdad y método* de Gadamer, percibí en este libro historicismo y contextualismo, es decir, que abandonaba un polo de la tensión, el de la idealización, de lo normativo y del progreso posible. Desde

²⁴ TF, II, p. 309.

²⁵ TF, I, pp. 21 ss.

entonces he acentuado la expresión 'trascendental' en el título general 'hermenéutica trascendental', encauzándome hacia esa 'dialéctica'»²⁶. En este testimonio, como en otros²⁷, la posición de Apel es clara: frente a cualquier proyecto de «des-trascendentalización» o «des-construcción», movido por tendencias historicistas o relativistas, sostiene a ultranza una «re-trascendentalización» de la filosofía. Esto, sin embargo, no es óbice para que Apel destaque los logros de la hermenéutica gadameriana en el marco de la filosofía actual.

El rendimiento fundamental de la hermenéutica estaría en la magnífica crítica que hace al ideal de objetividad de la ciencia y a la autocomprensión objetivista de las ciencias del espíritu en el historicismo²⁸. Las únicas condiciones que pueden garantizar la objetividad son las condiciones que garantizan la *intersubjetividad* de la comunicación, algo que tiene que ser presupuesto por cualquier ciencia objetiva. Con ello se está postulando un modelo epistemológico que no es el de la relación sujeto-objeto, peculiar del mundo de la ciencia y de la teoría tradicional del conocimiento, sino un modelo dialógico circular (sujeto-sujeto) e interrelacional abierto siempre a

²⁶ K.-O. Apel, «Apriori de la facticidad y apriori de la idealización. Opacidad y transparencia», Entrevista con K.-O. Apel de L. Sáez Rueda, en D. Blanco y otros (eds.), *op.cit.*, p. 242.

²⁷ Este otro testimonio de 1987 pone también de relieve esa reacción y necesidad de *re-trascendentalización* de la filosofía frente a proyectos filosóficos como los de Gadamer o los de los posmodernos (especialmente Rorty). «Desde que he leído *Verdad y método* de Gadamer, he comenzado a desplazar el acento sobre *el motivo de la filosofía trascendental* y, después del encuentro con los *posmodernos*, especialmente con el programa de 'des-trascendentalización' de Rorty, me he convencido de la necesidad de una *re-trascendentalización*. Pero esto, creo yo, no significa que se puedan o deban abandonar los logros de la *hermenéutica post-heideggeriana*»: «Idee regolative o evento del senso? Tentativo di definire el logos dell'ermeneutica», en Nicola De Domenico (ed.), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Atti del Convegno internazionale di Catania, 8-10 ottobre 1987. Venezia: Marsilio, 1990, p. 25.

²⁸ J. Habermas resumía así esta crítica: «De la vinculación del intérprete científico a su situación hermenéutica de partida se sigue que la *objetividad de la comprensión* no puede asegurarse abstrayendo de los prejuicios, sino sólo mediante una reflexión acerca del plexo de influencias y efectos que *une 'siempre ya'* a los sujetos cognoscentes con su objeto»: «Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik», en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982, p. 337; tr. esp., Madrid: Tecnos, 1988. Sobre la relación ciencia y hermenéutica cf. Luis E. de Santiago, *Tradición lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*. Málaga: Universidad de Málaga, 1987, pp. 28-38.

una comprensión cada vez más profunda. Por otra parte, Gadamer había mostrado también que el objetivo de la hermenéutica de clarificar el significado y facilitar la comunicación no podía ser reemplazado totalmente por *explicaciones causales*, pues las normas de tal explicación causal están sujetas a la comprensión intersubjetiva y al propio consenso. En otros términos, uno sólo no puede hacer ciencia, pues toda ciencia sigue pautas y normas que no son algo puramente subjetivo, sino el resultado de la experiencia, de la comunicación y del consenso entre científicos. Por lo tanto, se rechaza cualquier intento de reducir científicamente la *comprensión* a un momento heurístico del contexto de la explicación causal de las acciones humanas.

Si la posición de la hermenéutica frente al cientificismo tuvo gran repercusión, lo que tiene verdadera relevancia para Apel es la reflexión radical sobre la «comprensión», que nos desvela estructuras *cuasi-trascendentales* impensables en un modelo cognoscitivo de corte racionalista. Entre estas estructuras destaca fundamentalmente la «pre-estructura existencial» del comprender: «Como estructura del 'ser-en-el-mundo' [...] implica automáticamente la superación del idealismo gnoseológico; en tanto que estructura del 'ser-con' implica la superación del solipsismo metódico; en cuanto estructura de la 'precomprensión', caracterizada ya siempre lingüísticamente y, por tanto, históricamente, supone también poner en cuestión la alternativa abstracta entre apriorismo y empirismo mediante la forma de pensar del 'círculo hermenéutico'»²⁹. De este modo, el análisis que Heidegger había hecho de la «pre-estructura» de la comprensión abría nuevas perspectivas a la filosofía y suponía ya introducir elementos importantes para definir un nuevo modelo de racionalidad. La «estructura-previa» (*Vor-struktur*) del ser-en-el-mundo, determina la «precomprensión» propia de todo comprender actual, pero esta estructura, según Apel, contiene no solamente presupuestos histórico-contingentes, que pueden cambiar, sino irrefutables presupuestos del *logos* que tienen un rango trascendental-pragmático. Pero además, en la hermenéutica heideggeriana la estructura del «ser-con» viene a determinar la estructura comunitaria del sujeto, su pertenencia a una comunidad real en virtud de su competencia comunicativa. Gadamer, por su parte, iba a prestar especial atención al «acuerdo

²⁹ TF, I, p. 23. Sobre el carácter hermenéutico de la *Vor-struktur* de la comprensión en Heidegger, véase Luis E. de Santiago, «La radicalización ontológica de la hermenéutica en Heidegger», *Pensamiento*, 44 (1988), pp. 49-65.

intersubjetivo» sobre el mundo objetivo y al acto hermenéutico de la relación sujeto-sujeto, que se establece en el acuerdo. Parece obvio, por tanto, que un acuerdo entre los sujetos del conocimiento está exigiendo la mediación de la racionalidad hermenéutica, pues toda aclaración de sentido reclama un primer momento de *anticipación de sentido* captado históricamente por una comunidad de interacción.

Aunque las aportaciones que representa el «giro hermenéutico» para la filosofía actual son notables, sobre todo al acentuar las dimensiones lingüísticas e históricas del hombre, Apel está persuadido de que la hermenéutica filosófica tiene un déficit. En Heidegger, por ejemplo, su filosofía del ser orientada de forma meramente temporal incide en el hecho de que en el análisis de la «preestructura» del comprender «no se haya hecho cargo de forma reflexivo-trascendental de la irrenunciable pretensión universal de validez y de las presuposiciones de su propio análisis filosófico de las estructuras (ontológico-existencias) del ser-en-el-mundo»³⁰. En lugar de eso su análisis se centró en las estructuras de la «facticidad» del ser-en-el-mundo condicionadas de forma históricamente contingentes, con lo cual se abría el camino hacia la «des-trascendentalización» en la que está sumida hoy la filosofía actual. Por otra parte, Apel creyó también, en un principio, que ese déficit de la hermenéutica filosófica también se extendía a la falta de un elemento *crítico*, es decir, una *crítica de la ideología* que permitiera cualificar desde dentro el diálogo hermenéutico³¹. En los casos en que el diálogo hermenéutico se interrumpe o sufre alguna distorsión, sería necesario evidenciar los motivos y las causas de tal comunicación fracasada. Si es cierto, como sostiene Gadamer, que la experiencia tiene como dimensión universal la lingüisticidad, también es cierto que tal lingüisticidad no siempre se traduce en formas transparentes. Es un hecho que el hombre está siempre expuesto a distorsiones de fuerza y coerción producidas por relaciones de poder, de tal manera que nuestra propia comprensión puede reflejar la influencia de una ideología.

³⁰ K.-O. Apel, «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Complutense, 1993, p. 46.

³¹ Cf. de modo especial «Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías», en TF, II, pp. 91-121. Cf. también K.-O. Apel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, donde se debate el problema. Para una lectura reconciliadora véase P. Ricoeur, «Herméneutique et critique des idéologies», en VV. AA., *Demitizzazione e ideologia*. Roma: Castelli, 1973.

Por eso, Apel critica a Gadamer por el análisis simplista que hace de la relación entre comprensión y tradición; simplista, porque no refleja en esa relación la posibilidad de distorsiones sistemáticas e ideológicas y porque la lingüisticidad no siempre se traduce de forma transparente. Tampoco conviene mistificar el diálogo hermenéutico; es necesario evidenciar los motivos de una comunicación distorsionada. No basta, como hace Gadamer, con recurrir al prejuicio, sino más bien hay que tomar conciencia de la posible manipulación en la comunicación y tratar de eliminar aquellos obstáculos que impiden el acuerdo y la comunicación. Todo ello justifica que se interrogue al «espíritu objetivo» de la realidad lingüística no sólo desde la interpretación hermenéutica, sino también desde una *crítica de la ideología* que tenga en cuenta aspectos de la historia social y de las condiciones reales de vida. Las ciencias sociales, por eso, pueden ayudar a la hermenéutica mediante explicaciones externas, allí donde aparecen inconsistencias y obstáculos en la comprensión. En este sentido, Apel no duda en señalar que los problemas relativos a la comprensión podrían paliarse mediante alguna «ciencia explicativa cuasi-objetiva», cuyo modelo podría ser el psicoanálisis. El discurso, por tanto, es de carácter emancipativo, «concreto», y se atiene a sujetos finitos inmersos en el continuo de la historia efectual.

IV

Pero además de esta pretensión de integrar la hermenéutica con la crítica de la ideología, Apel sostiene la necesidad apremiante de una *re-trascendentalización* de la hermenéutica postheideggeriana. ¿Qué pretende Apel con esta nueva reorientación de la hermenéutica? En primer lugar, éste sería el camino adecuado para librarse del historicismo relativista que entraña la hermenéutica gadameriana, es decir, admitir presupuestos de carácter universal en el discurso. Por otra parte, habría que otorgar a la hermenéutica un carácter normativo y metodológico. En otros términos. Habría que preguntarse no sólo, como hace Gadamer, por las condiciones de posibilidad de la comprensión, sino también por las *condiciones de validez*.

Después de que Heidegger destruyese la filosofía trascendental al introducir la *temporalidad* constitutiva del sentido y la *historicidad* del comprender el mundo, se consideró como algo banal el *apriori* de la reflexión sobre la validez y, en su lugar, se optó por el *apriori* de la constitución pre-reflexiva y vitalista del sentido. «A mi juicio —dice Apel— la actual irrupción de una problemática fenome-

lógico-hermenéutica en la dimensión histórica de la teoría normativa de la ciencia, muestra de hecho que la *fenomenología hermenéutica* puede corregir la reducción *cientificista* del problema de la verdad si, y sólo si, no es ella misma irrelevante *metodológico-normativamente*»³². No parece, por lo tanto, que sea suficiente con describir «lo que acontece» siempre en la comprensión o en los procesos hermenéuticos, como pretende Gadamer³³, o reducir simplemente el problema de la comprensión a la *quaestio facti*, en términos kantianos, es decir, pretender encontrar la «condición de posibilidad del comprender» sólo en la *historicidad del comprender*, en la contextualidad de un comprender que es «un comprender siempre diverso». Es necesario también tener en cuenta el carácter preceptivo —la *quaestio juris*— de la hermenéutica, ya que no se puede renunciar a una «crítica» normativamente relevante que se pregunte por los criterios o principios intersubjetivamente válidos que nos permitan distinguir una comprensión verdadera de otra que no lo es.

La estrategia que sigue Apel para corregir las lagunas posibles de la hermenéutica postheideggeriana pasa necesariamente por introducir un principio metodológicamente relevante en la hermenéutica filosófica, en el que se tengan en cuenta los *presupuestos* de carácter pragmático-trascendental de la *argumentación* —un aspecto esencial y olvidado de la «pre-estructura» del comprender—, que son los que definen realmente el *logos* de una hermenéutica normativa y crítica. Esto no significa que se dude de que nuestros conocimientos dependen ya siempre de una «pre-comprensión», en la que se manifiesta el carácter de evento de la comprensión; lo que hay que hacer es reducir el ámbito trascendental de la pre-comprensión del mundo al campo de la *argumentación* y a sus *presupuestos* universales incontestables. Ahora bien, el fundamento pragmático trascendental de toda argumentación son los presupuestos que no pueden ser discutidos sin *petitio principii*. Este es el principio supremo de toda argumentación en serio, es decir, la imposibilidad de cuestionar de modo argumentativo la posibilidad de argumentación a

³² TF, I, p. 30. Esto significa que «la *comprensión* de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación» (*ibidem*).

³³ H.-G. Gadamer, «Hermeneutik als praktische Philosophie», en *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 108; tr. esp. E. Garzón, Barcelona: Alfa, 1981.

no ser que se incurra en contradicción pragmática³⁴.

Los presupuestos de los que habla Apel son, además de las reglas básicas de la lógica deductiva y el *apriori* de la facticidad de la existencia, los siguientes:

a) Todo aquello que es un presupuesto necesario de la comprensión lingüística y comunicativa, como son las cuatro instancias universales de validez, que son para Apel las siguientes: 1) existe un *sentido* que se expresa en el lenguaje y que, por lo tanto, es intersubjetivo; 2) los *enunciados proposicionales* tienen una *verdad* que puede ser convalidada por un consenso intersubjetivo; 3) la expresión lingüística de los estados intencionales del sujeto puede ser verídica o sincera (la prueba de la veracidad no depende de los argumentos sino de los comportamientos); 4) los actos lingüísticos, en cuanto *actos comunicativos con intención apelativa*, pueden ser *justos (en sentido normativo)* o justificables éticamente³⁵. Estas cuatro pretensiones de validez necesarias para la argumentación (sentido, verdad, plausibilidad y corrección normativa) son los trascendentales presupuestos del logos de la argumentación, es decir, universalmente válidos y argumentativamente incontrovertibles. En una hermenéutica filosófica debe existir ya siempre un consenso irrevocable sobre esas reglas pragmáticas universales de la comunicación que «no necesitan ninguna *fundamentación* exterior a ellas, ya que uno no puede comprenderlas sin saber que son verdaderas»³⁶. Esta afirmación del carácter evidente y trascendental de los presupuestos irreductibles de la argumentación implica que la argumentación en general es posible gracias a normas ideales convalidadas por

³⁴ Esta es una de las estrategias que utiliza Apel: tratar de aplicar al escéptico la refutación gnoseológica cartesiana. Frente a el «no sé nada» es posible siempre contraargumentar que por lo menos se sabe lo que se dice no saber, a no ser que se caiga en contradicción.

³⁵ La referencia a las cuatro instancias de validez de la argumentación sintonizan con la concepción de Habermas de una pragmática universal del lenguaje. Cf. J. Habermas, «Was heisst Universalpragmatik?», en K.-O. Apel (ed.), *Sprachgrammatik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, pp. 174-272. Sobre los presupuestos del discurso argumentativo véase también J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985, pp. 110 ss.; aquí señala como presupuestos: las reglas lógicas y semánticas, el acuerdo corporativo de los temas, situación ideal del habla.

³⁶ K.-O. Apel, «Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung», en Forum Philosophie Bad Homburg (dir.), *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, p. 185; (tr. N. Smilg, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, introducción A. Cortina. Barcelona: Paidós, 1991, pp. 37-147).

una comunidad, de tal manera que toda pretensión de validez, en cuanto fundada y justificada, depende del *apriori* de la *Kommunikation-gemeinschaft*. Si no se admite este *apriori* comunitario se cae inevitablemente en el solipsismo, es decir, en el «solipsismo metódico» de los neopositivistas³⁷. Con esto Apel está ya apuntando que los presupuestos *contingentes* de la comprensión del mundo del «ser-en-el-mundo», que son pre-reflexivos, y que forman parte de la estructura hermenéutica tanto de Heidegger como de Gadamer, exigen presupuestos argumentativamente incontrovertibles. No basta, por tanto, un *apriori* de la constitución pre-reflexiva y vitalista del sentido.

b) Otro de los presupuestos que señala Apel es la corresponsabilidad y el reconocimiento recíproco de los interlocutores. Cada vez que argumentamos también presuponemos la *corresponsabilidad* en la solución de los problemas y la igualdad de derechos de los interlocutores. Como dice Apel, «cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la *corresponsabilidad*, la *igualdad de derechos*, *por principio*, de todos los participantes en la comunicación»³⁸. Esto significa, que *siempre* suponemos la capacidad de consensuar las soluciones de los problemas, así como las normas.

c) También reconocemos ya siempre, en cuanto individuos que argumentamos, nuestra participación en una comunidad *real* de comunicación y en otra comunidad *ideal* de comunicación que *anticipamos* contrafácticamente. Respecto a la primera Apel señala que debemos presuponer «todo lo que nos presenta la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la *precomprensión* del mundo, condicionada sociocultural e históricamente y, también del *acuerdo* con los demás»³⁹. Son presupuestos que reconocen tanto Gadamer como Rorty, en cuanto que constituyen la base histórica y contingente del consenso. En cuanto a la segunda, la comunidad *ideal* de comunicación anticipada contrafácticamente, ignorada por la hermenéutica postheideggeriana, «el que argumenta seriamente tiene

³⁷ Wittgenstein proclama en el *Tractatus*, 5.63: «yo soy mi mundo». No obstante, en el segundo Wittgenstein, «el juego lingüístico» entendido como horizonte de todos los criterios de sentido y validez, debería poseer, según Apel, un valor trascendental. Cf. TF, II, p. 229.

³⁸ K.-O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 158.

³⁹ *Ibidem*, p. 157.

que hacer valer, tanto si lo admite como si no, las condiciones y los presupuestos, *ideales y universalmente válidos*, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación»⁴⁰. Así pues, quien argumenta presupone de alguna manera la comunidad *ideal* en la *real*, es decir, presupone las condiciones normativas de un discurso y consenso ideales, condiciones que se entienden como presupuestos de la razón. Estos presupuestos se hacen explícitos mediante la *reflexión* trascendental y no se pueden negar sin caer en contradicción. Sobre ellos existe un acuerdo previo, de tal manera que la ruptura de un consenso sobre estos presupuestos supondría la interrupción de la comunicación y el abrir el camino a la irracionalidad.

Apel parte, por lo tanto, de un doble principio *a priori* tal y como él mismo indica: «del *apriori* regulativo de la *comunidad ideal de comunicación* y del *apriori* de la *facticidad* de la pertenencia a una *comunidad real de comunicación*. Y en este segundo momento del *apriori* dialéctico, acepto conscientemente las intuiciones del *giro lingüístico-hermenéutico-pragmático* de la filosofía actual»⁴¹. Con ello la novedad que introduce en el discurso filosófico es el concepto de *comunidad ideal de comunicación* y la dialéctica que genera en relación con la *comunidad real*. Ante esta doble aprioridad son muchos los interrogantes que se plantean. Si bien es cierto que respecto a la *comunidad real de comunicación* se acepta que pueda estar constituida por un determinado «juego del lenguaje», también se acepta el horizonte discursivo en el que «*immer schon*» están inmersos los miembros de dicha comunidad. En este sentido, Apel admite los presupuestos existenciales heideggerianos y el *apriori* hermenéutico del sentido de la *facticidad* histórica. Las diferencias comienzan cuando estos presupuestos, que son ineludibles, son considerados por la hermenéutica gadameriana en su propia contingencia, es decir, que pueden ser criticables y se pueden corregir⁴², en la

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ K.-O. Apel, «Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano...», pp. 28-29.

⁴² «Siempre consideré que uno de los aspectos fascinantes del *Ser y tiempo* heideggeriano reside en el 'en cada caso' ('*je schon*') o 'ya siempre' ('*immer schon*') de la referencia al 'perfecto apriori' de los presupuestos existenciales. Aunque es cierto que éstos, en el caso de Heidegger, no se sujetan a la indiscutible validez de un *a priori* de la argumentación, sino que forman más bien un continuo con el *a priori* hermenéutico del sentido de la *facticidad* histórica, que es también ineludible, pero sin embargo, criticable y, consecuentemente, corregible»: TF, II, p. 398, n. 94.

medida en que son presupuestos cargados de historicidad.

V

Mayores problemas ofrece el concepto de *comunidad ideal de comunicación*. Se trata de un *apriori* que no tiene una repercusión inmediata, ya que posee sólo un valor contrafáctico, es decir, depende de una realidad anterior con la que se puede confrontar. Es más bien una instancia crítica última, que tiene un carácter necesario y representa el ideal al que tendemos, es decir, al consenso ideal. Es, además, algo «irrebasable» (*Nichtintergebar*) y en cuanto tal tiene el rango de fundamentación última en la pragmática trascendental. En este sentido, no se puede entender como un *factum*, porque no tiene ninguna relevancia empírica; por lo tanto, es algo que no se puede realizar ni en el espacio ni en el tiempo, porque históricamente es inalcanzable. Pero, sin embargo, dicha comunidad tiene que ser *anticipada*, aunque sea contrafácticamente, como «*supuesto de las condiciones ideales del discurso*», siempre y cuando se trate de pretensiones de validez o de verdad, y como supuesto que designa las condiciones que garantizan la racionalidad de consensos potenciales. Una comunidad de estas características lo primero que nos plantea es si Apel no está pensando en un principio *constitutivo* de las situaciones concretas argumentativas o en un *locus* futuro paradisíaco, al estilo marxista, en el que la sociedad deviene plenamente transparente y donde la ciencia alcanza su culminación⁴³. ¿Estaríamos ante un intento de explicación total del sentido o ante un nuevo absoluto de cuño hegeliano?

Para evitar malentendidos Apel sale al paso y puntualiza: la comunidad ideal de comunicación y el consenso ideal actúan como

⁴³ A. Wellmer, crítico respecto a este concepto apeliano, llega a decir que «la idealización contenida en el concepto de la comunidad ideal de comunicación viene, por decirlo así, a parar en nada; no añade cosa alguna a nuestra comprensión de lo que significa que un consenso sea fundado». (*Ética y diálogo*, tr. F. Morales, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 106). Por su parte, Vattimo define esa comunidad ideal e ilimitada de comunicación como una 'sociedad transparente': «La sociedad de la comunicación ilimitada, aquella en la cual se realiza la comunidad del socialismo lógico, es una sociedad transparente que, justamente en la liquidación de los obstáculos y las opacidades, mediante un procedimiento que, por lo general, se moldea de acuerdo con una cierta visión del psicoanálisis, llega incluso a reducir radicalmente los motivos del conflicto»: *La sociedad transparente*, tr. T. Oñate, Barcelona: Paidós, 1990, p. 101.

idea regulativa, es decir como principio de carácter heurístico que rige las relaciones entre comunidad fáctica e ideal. La función de una idea regulativa de estas características es la de *dirigir* nuestras experiencias y situarnos en un camino recto; es decir, este tipo de ideas nos proponen la tarea de alcanzar un perfeccionamiento cada vez mayor y nos obligan a no perder nunca de vista esa meta. No se da, por tanto, un sentido de realización final y tampoco designan un *locus* dentro de la historia, por la sencilla razón de que no son trascendentes sino trascendentales. Así lo explica Apel: «Estamos obligados a cuestionar continuamente nuestros consensos fácticos. Precisamente la idea regulativa del consenso último, ya no revocable, posee la función de dirigir metódicamente nuestros procesos de investigación, nuestros procedimientos y métodos»⁴⁴. No se trata, entonces, de un principio constitutivo de la comunidad real, sino regulativo. Y en este sentido hay que entenderlo como un ideal de racionalidad que da sentido al proceso de comprensión infinita ilimitado en la comunidad real de comunicación. En un sentido kantiano esta idea regulativa ocuparía en una filosofía trascendental semióticamente transformada el lugar del *sujeto trascendental* de la constitución de sentido. Así pues, cualquier idea de explicación total de sentido o hablar de una transparencia absoluta iría en contra del carácter regulativo y normativo de dicho concepto.

Después de estas puntualizaciones, todavía tiene que enfrentarse Apel a otro problema, que constituye uno de los ejes centrales de su filosofía. Se trata ahora de articular esa relación de la comunidad ideal de comunicación, trascendental, con la comunidad fáctica, histórica y concreta, en la que se comunican los hombres. La respuesta de Apel es previsible y débil: entre la comunidad empírica y la comunidad ideal se da una tensión o *dialéctica* que pone de manifiesto una *contradicción* «todavía no» resuelta, que, «como dice Hegel, debemos mantener (*aushalten*)»⁴⁵, mientras no quede superada o resuelta históricamente, es decir, hasta que no se realice la comunidad ideal en la real. Se trata, por tanto, de una contradicción

⁴⁴ K.-O. Apel, «'Apriori de la facticidad' y 'apriori de la idealización'. Opacidad y transparencia», Entrevista citada, p. 267. Sobre la distinción entre idea regulativa y «realización empírica» véase «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa, 1986.

⁴⁵ TF, II, p. 409.

en el sentido literal de la dialéctica de la historia⁴⁶. En este sentido, esta dialéctica habría que interpretarla como un «proceso» que produciría *in the long run* el consenso ideal y la racionalidad del mundo, eliminando todas las asimetrías del diálogo interpersonal. La tibieza de Apel a la hora de definir el significado de esa dialéctica predispone al lector a pensar cualquier cosa. A veces da la impresión de que ese proceso dialéctico se entiende peligrosamente de una forma hegeliana determinista. Pero si admitimos esa tensión entre ambas comunidades como algo irresoluble, nos encontraríamos frente a una «situación de desesperanza», o más bien «trágica»; mientras que, por el contrario, si ese consenso ideal y universal se pone como *telos*, en seguida adquiere el carácter de algo que hemos de conseguir o alcanzar y, en ese sentido, podemos sentir «esperanzados» que nos aproximamos hacia su realización: «de ahí que la incertidumbre sobre el logro fáctico de la meta tenga que ser sustituida por un principio ético de compromiso y esperanza»⁴⁷. Y aquí vislumbramos el final de la reconciliación inherente a una dialéctica de cuño hegeliano, que se desvía de las connotaciones de apertura y finitud propias de la dialéctica hermenéutica. El retorno a Hegel supondría absolutizar el

⁴⁶ Apel lo expresa en los siguientes términos: «considero que el aspecto fundamental de nuestro *a priori* radica más bien en caracterizar el principio de una dialéctica (más acá) del *idealismo* y el *materialismo*. Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y enjuiciar definitivamente su verdad»: TF, II, p. 407.

⁴⁷ TF, II, p. 182. Sobre la dialéctica entre la sociedad real y comunidad ideal puede verse el trabajo de J. García Leal, «Sociedad real y comunidad ideal en K.-O. Apel», *Revista de Filosofía*, 7 (1994), pp. 199-218. J. Muguerza califica de «escatológica», no sin cierta razón, esta esperanza apeliana, pues una de las características de toda escatología es la del «sí, pero todavía no» de la presencia de las realidades últimas. «La confianza en que la comunidad ideal acabará por realizarse en la real —o, dicho de otro modo, la confianza en la superación de toda asimetría socialmente determinada en el diálogo interpersonal— es, no menos (si acaso más) que la confianza en la realización de una sociedad sin clases, una confianza *escatológica* [...] Pero acontece que no creo que la misión de la filosofía sea prodigar consuelos»: (*Desde la perplejidad*. México: FCE, 1990, pp. 135-139). R. Avila Crespo («El trascendentalismo ético y la vía buena», en D. Blanco y otros (eds.), *Discurso y realidad*, p. 39) subraya acertadamente desde una posición posmoderna y nietzscheana las ventajas que supone abordar las tensiones entre ambas comunidades desde un planteamiento *trágico*, es decir, asumir la realidad tal cual es.

discurso.

En medio de ese exceso de optimismo trascendental, y decidido a concretar la manera de alcanzar el consenso ideal, llega incluso a afirmar que «en realidad debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción»⁴⁸. Se trata por lo tanto de un *deber*, de la superación a largo plazo de la contradicción entre realidad e ideal, que se fundamenta, al mismo tiempo, en la necesidad antropológica (fundamentable pragmático-trascendentalmente) de la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación, es decir, que en cierta manera suponemos la estructura formal de un mundo alternativo que se opone a la realidad existente. Esta exigencia moral, paradójicamente, debe ir acompañada también de una *estrategia* dirigida por dos principios regulativos: el primero «asegurar la *supervivencia* del género humano», o lo que es lo mismo, asegurar la existencia de la comunidad *real* de comunicación como condición del segundo principio, que es en realidad el que confiere sentido al primero, y se trata de realizar la comunidad *ideal* en la real. Pero dicha estrategia, que para Apel tiene un talante emancipatorio, se la encomienda a las ciencias hermenéuticas cuya tarea, además de la comprensión del sentido, ha de ser lograr un acuerdo sobre los fines normativamente adecuado⁴⁹, sin olvidar la tarea estratégica de las ciencias crítico-emancipatorias como el psicoanálisis y la crítica de las ideologías.

VI

El intento de Apel por tratar de dar solución a los problemas que, según él, dejaba abiertos la hermenéutica postheideggerina no consigue los resultados pretendidos, tal vez por esa exigencia exagerada de trascendentalismo, que en última instancia no es otra cosa que un proyecto de fundamentación última en el que sobrevive la filosofía primera. Si la hermenéutica de Gadamer, por ejemplo, parecía desplazarse peligrosamente hacia posiciones relativistas y contingentistas, la hermenéutica trascendental corre el peligro de pasar al otro extremo, a la autocomprensión transparente y cuasi-absoluta resultado del consenso normativo. ¿Cómo si no, entonces, conjugar trascendentalismo e historicismo? Gadamer en su hermenéutica describe la historicidad del ser, transcribiéndola en la lingüísti-

⁴⁸ *Ibidem*, p. 409.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 411.

cidad. Apel se pregunta cuál es su alcance normativo, que, de una forma concreta, tematiza en el *apriori de la comunidad ilimitada de la comunicación*. Para Apel, de hecho, el discurso argumentativo implica una anticipación *contrafactual* de las condiciones ideales de la comunicación, en el sentido de la separación entre racionalidad estratégica y racionalidad discursiva. De esta anticipación *contrafactual* emerge el *principio regulativo*, metodológicamente relevante, es decir, «la idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación que quien argumenta, en general (¡es decir, quien piensa!) presupone implícitamente como instancia ideal de control»⁵⁰. De esta forma, el intérprete que toma conciencia de su propia función en el proceso interpretativo, tendrá que conectar su actividad con el posible acuerdo en una comunidad histórica de interacción, teniendo en cuenta que dicho acuerdo se presenta como ilimitado, es decir, como un ideal, como una meta, que es relevante en la práctica. Una hermenéutica normativa de estas características realza, por tanto, la dimensión comunitaria del sujeto y la posibilidad del progreso en el acuerdo intersubjetivo, pero cuando se acentúa tanto su dimensión trascendental la dimensión histórica va perdiendo necesariamente su impronta.

¿Qué posible vía de solución se le presenta a Apel? En principio el trascendentalismo y el historicismo-relativismo son concepciones irreconciliables, a no ser que, como parece que hace Apel en algunas ocasiones, siguiendo a Habermas, se opte por un «trascendentalismo débil», es decir, que se deje la vía libre a una «cierta» contingencia. De lo contrario, como indica Muguera⁵¹, la idea de que ambos puntos de vista puedan coincidir, o hayan de coincidir a la larga, es una mera ilusión. Es indudable que ese reto de defender un ámbito trascendental metaempírico, que legitime la razón de ser de la filosofía, es arriesgado, sobre todo si se quieren reconciliar, como es el caso de Apel, los muchos problemas que atañen a la filosofía actual. Apel lo intenta, y en el intento no ha escapado a una cierta ambigüedad.

Por eso, creo que Apel, a pesar de las apariencias, no utiliza la

⁵⁰ TF, II, p. 104.

⁵¹ Cf. J. Muguera, *op. cit.*, p. 137. Sobre la forma del «trascendentalismo débil», cf. Luis E. de Santiago, «El problema de la transformación de la filosofía trascendental en el pensamiento postmetafísico», en VV. AA., *Filosofía y cultura a finales del siglo XX*. Málaga, 1989, p. 112. J. A. Nicolás Marín también trata el tema en «¿Relativismo o trascendencia histórica?», *Estudios filosóficos*, 36 (1987), pp. 209-229.

vía de la re-trascendentalización en un sentido fuerte. Al tratar de conjugar el giro lingüístico de la filosofía con la filosofía trascendental, opta por una *relativización* de los elementos *apriori* en relación con la experiencia. Así parece indicarlo él mismo: «La diferencia trascendental entre experiencia empírica y conocimientos *a priori* tiene que ser insuperable, aun cuando —como admitimos— el apriorismo de los últimos es *relativizable* en relación a la experiencia inclausurable. Habrá que aceptar incluso que tal relativización de lo apriórico contribuye a elaborar progresivamente las condiciones de posibilidad —no relativizables— de cada conocimiento pensable intersubjetivamente válido»⁵². En este sentido está admitiendo que los elementos *a priori* pueden ser *reformulados* o pueden ser corregidos mediante reflexión, o criticables, en su formulación en el transcurso de la historia. Así pues, se puede hablar de presupuestos «irrebasables» pero, ciertamente, «reformulables»; o de horizontes trascendentales que se amplían a medida que también se amplían los conocimientos humanos por el desarrollo de las ciencias particulares.

LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS es Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Málaga. Autor de *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer* (Málaga: Universidad de Málaga, 1987) y coordinador de *Actualidad de Nietzsche en el 150 aniversario de su nacimiento* (Suplemento 2 de *Philosophica Malacitana*, 1994).

Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.

⁵² K.-O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht», en D. Henrich (ed.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, p. 621. Otros textos de Apel apuntan también hacia una cierta historicidad, en contra de Kant, de este ámbito trascendental: «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios Filosóficos*, 36 (1987), pp. 251-301; «¿Límites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme, 1985, pp. 233-265.