

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

*Filosofía primera y hermenéutica trascendental
desde la perspectiva de Karl-Otto Apel¹*

Jesús Conill-Sancho

Universidad de Valencia
(jesus.conill@uv.es)

Abstract

El objetivo del artículo es, en primer lugar, mostrar la transformación de la Filosofía Primera desde su origen en Aristóteles hasta la hermenéutica trascendental de Apel, a través de la filosofía trascendental de Kant y el giro práctico en la época contemporánea. En segundo lugar, proseguir la línea de la hermenéutica trascendental de Apel, que constituye un nuevo paradigma de filosofía primera, basada en la transformación pragmática y semiótica de la filosofía.

Palabras clave: Filosofía primera, Hermenéutica, Pragmática, Semiótica, Kant.

First Philosophy and transcendental hermeneutics from Karl-Otto Apel's perspective

The aim of this article is, first, to show the transformation of First Philosophy from Aristotle to Apel's transcendental hermeneutics, through Kant's Transcendental Philosophy and the practical turn during the contemporary age. Secondly, to follow the line of Apel's transcendental hermeneutics, that constitutes a new paradigm of First Philosophy, founded on the pragmatic and semiotic transformation of philosophy.

Keywords: First Philosophy, Hermeneutics, Pragmatics, Semiotics, Kant.

1. *Introducción*

Es para mí un honor y una satisfacción poder honrar con este artículo a un pensador, que representa una de las cumbres de la filosofía contemporánea y de cuyo magisterio hemos podido aprender y disfrutar desde ya hace muchos años. Su rigurosa y, a la vez, apasionada orientación ha sido fecunda, porque ha incitado a seguir desarrollando el pensamiento filosófico no sólo en Alemania, sino en toda

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (actualmente Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades), y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

Europa, también de modo especial entre nosotros en España y en Iberoamérica. Del rico acerbo de la filosofía apeliiana quisiera entresacar en este momento su defensa de un nuevo paradigma de “Filosofía primera”, logrado mediante su peculiar transformación hermenéutica de la filosofía kantiana, en términos de hermenéutica, pragmática y semiótica trascendentales, una propuesta que conviene continuar en esta época de recesión del espíritu filosófico.

El problema de la filosofía primera puede entenderse como una cuestión académica de clasificación de disciplinas o como una cuestión filosófica de la historia de la filosofía, que nos conduciría al final a reconocer que no basta con aprender doctrinas filosóficas, sino que desde ellas habrá que “aprender a filosofar”, porque en último término se trata de una cuestión vital. Y ese es el enfoque que voy a adoptar, siguiendo el impulso de Kant, pero de modo especial la significativa aportación de Apel.

Kant distinguió dos conceptos de filosofía, el *Schulbegriff* (concepto de escuela) y el *Weltbegriff* (concepto cósmico). El primero constituye “un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección *lógica* del conocimiento”. En cambio, el *Weltbegriff*, el concepto cósmico, introduce otro punto de vista para la filosofía, como aquel saber que establece “la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)”². En éste lo que se estudia no es el orden lógico sino el orden vital, que es universal, porque tiene que ver con los fines esenciales de la razón humana y con los intereses universales de la razón³.

2. Surgimiento y transformación de la Filosofía primera

La “*próte philosophia*” es un término que utiliza Aristóteles para designar la filosofía que logre el nivel más primordial y universal, en virtud del conocimiento de los primeros principios y las primeras causas, que precisamente tendrán el carácter de primordiales por su universalidad. Una primera posibilidad de tal filosofía primera podría haber sido la “ciencia física”, si no hubiera ninguna otra *ousía* aparte de las que son por naturaleza (“*phýsei*”). Pero si hubiera alguna otra *ousía*, como la inmóvil, más allá de las de la física, por ejemplo, el “*theós*”, entonces la filosofía primera sería la “ciencia teológica”. No obstante, en la versión tradicional de la metafísica, a partir del pensamiento griego, se unen el lenguaje físico y el ontológico, configurando una unión de los registros físico y ontológico en el estudio de los “*phýsei ónta*”. En esta línea, al priorizarse la versión ontológica, se estableció que a la filosofía primera le “corresponderá considerar (*theorêsai*) el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente”⁴.

La solución tradicional preponderante de la filosofía clásica ha sido el revestimiento ontológico del pensamiento basado en la experiencia física, que ha dado como resultado la deriva ontológica de la metafísica. A partir de esta versión ontológica en la misma filosofía griega, y a través de la Esco-

² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 838-839 B 866-867

³ Adela Cortina, “Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana”, *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181-192.

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

lástica, llegó hasta Wolff, convertida de nuevo en filosofía de escuela (*Schulphilosophie*). A lo largo de toda la tradición se desarrolló una compleja determinación ontológica de la trascendentalidad (el ente en tanto que ente), que es el nivel propio de la filosofía primera como metafísica ontológica, desembocando en la “*Philosophia prima sive Ontologia*” de Wolff, que es con la que se encuentra el propio Kant.

A partir de esta primera determinación ontológica de la trascendentalidad se producen diversas transformaciones de la filosofía primera. El penúltimo libro de Karl-Otto Apel, publicado en 2011, lleva por título precisamente “*Paradigmen der Ersten Philosophie*”⁵. Desde sus artículos de los años 70 sobre la Pragmática trascendental y los paradigmas de la filosofía primera no ha dejado Apel de ocuparse de este nivel fundamental de la reflexión filosófica, más allá de los aires frívolos de cada momento. Pues, si se quiere mantener la filosofía en serio, no hay más remedio que prestar la debida atención a este nivel de reflexión a través de sus transformaciones, que en último término consisten en la transformación de la trascendentalidad.

Ya sea como ciencia universal y fundamental del ente en cuanto ente (Aristóteles), ya sea como sistema de la razón pura (Kant); ya sea como ciencia de la idea absoluta (Hegel); o ya sea como teoría trascendental del lenguaje (Apel), en todos ellos hay un orden de lo común, universal y necesario, que es el ámbito de la trascendentalidad, desde el cual es posible una fundamentación o autofundamentación y un saber de primer orden. Un saber acerca de los presupuestos ineludibles e irrebasables, sin los que es imposible pensar.

El nivel característico de la filosofía primera es el trascendental, aunque este nivel puede determinarse de diferentes modos. Así han surgido y hasta se han propuesto determinaciones de la trascendentalidad, al menos, de carácter ontológico, noológico, lógico, lingüístico (semántico o pragmático), semiótico, fenomenológico y hermenéutico.

Este nivel trascendental lo encontramos expresado en la reduplicación lingüística de lo que son las ideas en Platón: *óntos ón*. Lo que es siendo, lo que es realmente, lo que es verdaderamente. Con ello se indica el carácter no descriptivo, sino canónico, normativo, ejemplar, del ser (de lo que auténticamente es lo que es). Se trata del orden de lo auténticamente real y del que participa en diverso grado todo lo demás. Este mismo carácter trascendental lo encontramos en el *ón hé ón* de Aristóteles, cuya fórmula reduplicativa expresa la trascendentalidad del ser. Porque, a pesar de lo que piensen Aubenque (con su reduccionismo metalingüístico)⁶ y Tugendhat (quien lo interpreta como una recaída en el objetivismo)⁷, con tal fórmula se nos abre el ámbito de la trascendentalidad ontológica, porque no trata meramente las cosas como son (*hos éstin*) sino más radicalmente “en cuanto que son” (*he éstin, hé ón*). Se trata de un trascendentalismo ontológico, que nos coloca en una nueva dimensión; no en un objeto más, no en una cosa más, sino en la trascendentalidad de la cosa misma; en la “forma común”, universal, necesaria, canónica, de todo lo real en cuanto tal.

⁵ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011; *Racionalidad crítica comunicativa*, edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina, Comares, Granada, 2017, volumen I. Karl-Otto Apel, *Cambio de paradigma. La reconstrucción trascendental-hermenéutica de la filosofía moderna*, a cura, traducción e presentación di Michele Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2005.

⁶ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.

⁷ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

Ahora bien, el trascendentalismo ontológico no es el único que ha alcanzado una determinación de la trascendentalidad y el nivel del fundamento. Este trascendentalismo ha sido completado y profundizado mediante la “Filosofía trascendental” a partir de Kant, ofreciendo otras determinaciones de lo trascendental, dentro del proceso de transformación de la filosofía primera⁸, que ha llegado hasta la determinación semiótica y lingüística de la trascendentalidad en la “Pragmática trascendental”⁹. El más destacado representante contemporáneo de este proceso transformador ha sido Karl-Otto Apel, quien propuso una determinación lingüística, hermenéutica y semiótica de la trascendentalidad, por tanto, en el medio intersubjetivo, mediante el *apriori* del juego del lenguaje. Con ello se reivindica la superación, tanto del “olvido del ser”, como del “olvido del logos”, en un empeño de conciliar “la pertenencia al ser propia del hombre, de su lenguaje y de su pensamiento (...) con la (...) pretensión de validez del universal *logos* intersubjetivo de la reflexión”¹⁰.

Prácticamente todas las determinaciones de la trascendentalidad se concretan en alguna “formalidad” (sea ontológica, noológica, lógica, lingüística, hermenéutica, semiótica) frente a todo contenido y determinación particular. Es así como se ha expresado por diversas vías la formalidad trascendental. El nivel de lo primordial se ha hecho presente a través de los diversos trascendentalismos, desde el ontológico y lógico hasta el semiótico. En todos ellos se trata de una “formalización”. A mi juicio, ninguna de las determinaciones debe quedar fuera, porque cada una expresa una dimensión complementaria. En realidad, la discusión filosófica de fondo consiste en intentar mostrar la prioridad (en términos de originariedad, fundamentalidad y radicalidad) del ser, de la conciencia, de la lógica, del lenguaje, de los signos, etc.; pero siempre manteniendo algún orden trascendental. Por eso, la cuestión de la trascendentalidad es clave para el futuro de la filosofía primera, incluso en relación al tiempo y a la historia¹¹.

Y, a mi juicio, todos los impulsos transformadores de la trascendentalidad (genealógico, vital, histórico, lingüístico) convergen en la transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana. Recordemos que Kant abandona la línea ontológica y propone una analítica trascendental del entendimiento: “El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (...) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro”¹². Pero en la filosofía contemporánea se ha producido un tránsito desde la analítica lógico-transcendental kantiana a una analítica hermenéutico-transcendental (Heidegger, Gadamer, Apel) o pragmático-universal (Habermas).

Pero, además de esta hermeneutización, lo que ahora hay que resaltar en este contexto es otro aspecto complementario de la transformación contemporánea de la filosofía primera: su giro

⁸ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

⁹ Vid. Adela Cortina y Jesús Conill, “Pragmática trascendental”, en Marcelo Dascal, *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 137-166.

¹⁰ Karl-Otto Apel, “Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica” (1967), en *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. I, pp. 217 y ss.

¹¹ Karl-Otto Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin, 2017.

¹² Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 247 B 303

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

práctico, también promovido por Apel, la necesidad creciente de su transformación y orientación práctica¹³, frente a los diversos intentos de re-ontologización.

3. *Giro práctico de la filosofía contemporánea*

Ya Kant dio un paso más allá de la ontologización del pensamiento filosófico, sin renunciar al nivel transcendental de la Filosofía primera (y, en su caso, tampoco a la Metafísica), lo que ocurre es que Kant introdujo, a mi juicio, una nueva orientación, que en este contexto voy a resumir en dos características, que expresan brevemente el nuevo significado e impulso de la nueva filosofía, más allá de la deriva ontológica: el sentido crítico y el sentido práctico de la filosofía fundamental o “filosofía primera”.

En primer lugar, según Kant en la Doctrina Transcendental del Método, “sólo queda el camino crítico”¹⁴; este sentido crítico es el propio de una filosofía ilustrada moderna como la kantiana, que no renuncia al nivel propio de la filosofía primera y de la metafísica, con su afán de lograr una auténtica fundamentación, pero ahora tiene que llevarse a cabo mediante el método crítico de la reflexión transcendental. Recordemos el significado de su crítica de la razón pura para preparar el camino de un nuevo sistema metafísico (de la naturaleza y de las costumbres) y en ese contexto crítico su alusión, antes citada, a la ontología tradicional: “El arrogante nombre de una Ontología (...) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro”¹⁵. Aquí la reflexión crítica deriva hacia la lógica transcendental. Pero este impulso crítico transcendental es el que, por ejemplo, Apel ha sabido descubrir en su proceso de transformación contemporánea, proponiendo incluso su propia versión con los términos de la pragmática, hermenéutica y semiótica transcendentales.

Pero, en segundo lugar, lo que quisiera resaltar ahora, ya a partir de la aportación kantiana, es el sentido práctico de su filosofía, a mi juicio, el principio de la transformación práctica de la filosofía contemporánea, en su sentido fundamental de “filosofía primera”. Según Kant, la misma existencia de la razón se sustenta sobre la libertad, y “práctico” es todo lo que es posible mediante la libertad. La filosofía es, pues, cuestión de libertad racional, una cuestión radicalmente práctica. Recordemos el concepto cósmico (mundano) de la filosofía, el *Weltbegriff*, con el que Kant alude a la perspectiva filosófica que relaciona los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, con los intereses universales del saber, con lo que interesa a todos, frente al sentido parcial del saber, correspondiente al concepto filosófico de escuela. Kant resume los intereses de la razón en sus famosas preguntas sobre qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar, que completa en la *Lógica*¹⁶ (con su nueva pregunta sobre qué es el hombre), destacando el sentido mundano de la filosofía, su sentido interesado y práctico. La filosofía no es una mera habilidad o técnica de la

¹³ Adela Cortina, “Filosofía para el siglo XXI”, en Karl-Otto Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, volumen I, edición de Juan Nicolás y Laura Molina, Comares, Granada, 2017, pp. XIII-XXXII.

¹⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 856 B 884

¹⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 247 B 303

¹⁶ I. Kant, *Lógica*, Akal, Madrid, 2000, pp. 90 ss.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

razón, sino una “doctrina de la sabiduría”, que tiene un sentido práctico, por cuanto está al servicio de los fines últimos (supremos) de la razón humana.

Desde Kant se abre un horizonte práctico para la filosofía, que ha tenido un brillante desarrollo, por ejemplo, con el intento marxiano de la “realización” de la filosofía como “transformación filosófica del mundo”¹⁷. En Marx se encuentra una noción de verdad práctica (la verdad está en la praxis), por la que se supera la relación meramente objetivadora de la intuición (*Anschauung*), en favor del carácter práctico de la experiencia como actividad (*Tätigkeit*)¹⁸; si con Feuerbach se logra una nueva concepción más dinámica y liberadora de la sensibilidad¹⁹, con Marx se amplía el espectro transformador a la actividad de la praxis, tanto productiva mediante el trabajo como revolucionaria en la acción social y política. Y, por otra parte, en Nietzsche el dinamismo práctico de la transvaloración determina la acción interpretadora de una razón impura²⁰. Aunque ni a Marx ni a Nietzsche les preocupó la “filosofía primera” como tal, sin embargo sí promovieron un pensamiento liberador, cuyo impulso práctico adquiere figura propia en enfoques filosóficos como el hermenéutico.

4. Propuesta de una hermenéutica transcendental

Ya en el ámbito de la hermenéutica filosófica, el pensamiento heideggeriano difícilmente podrá ofrecer una auténtica filosofía primera, por cuanto acaba careciendo de un preciso orden normativo²¹, dado que la corrección de la filosofía kantiana-husserliana de la subjetividad que se propuso Heidegger se fue realizando a través de diversos pasos destrancendentalizadores²²: la historización del yo transcendental bajo la influencia de Dilthey, la determinación analítico-existencial de la preestructura del sentido, el giro hacia la historia del ser, que incluye una tematización expresa del *Dasein* como el “lugar de la comprensión del ser”²³, y la desnormativización del pensamiento del ser. El mismo Gadamer llamó la atención sobre esta expresión “lugar [sitio] de la comprensión del ser”, en la que se manifiesta el carácter de acontecer del *Dasein* (*Ereignischarakter*), y no tanto la actividad del ser-ahí²⁴.

En cambio, por su parte, la hermenéutica transcendental constituye una respuesta a este proceso de destrancendentalización del pensamiento heideggeriano, que ha conducido a la desnormativización,

¹⁷ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. I, p. 9.

¹⁸ Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *La ideología alemana*, Grijalbo, 1972.

¹⁹ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1959, II, p. 231; *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975, p. 39
Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, 1973; Diego Gracia, “Materia y sensibilidad, *Realitas* II, 1976, pp. 203-243.

²⁰ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid; *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid; J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

²¹ Jesús Conill, “El *Vorhaben* heideggeriano y la hermenéutica transcendental”, *Diálogo Filosófico*, 91 (2015), pp. 39-56; *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

²² Siegfried Blasche, Einleitung, in: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, p. 18.

²³ “Lugar”, “sitio” (*Stätte des Seinsverständnis*).

²⁴ Hans-Georg Gadamer, “Der Weg zur Kehre”, in: H.G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, p. 110 (citado por S. Blasche, Einleitung, in: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, p. 31, nota 22) [*Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, p. 116].

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

tras el giro hacia la historia del ser, a pesar de la que ha podido denominarse “*fase cuasi-normativa*” del pensamiento del ser²⁵. La elaboración de esta hermenéutica trascendental de Apel se remonta a 1948, cuando en su tesis ya vislumbró una transformación fenomenológico-hermenéutica de la filosofía trascendental en el “ya siempre” de la “estructura” analizada por Heidegger²⁶. Esta línea de interpretación prosigue en *La transformación de la filosofía*, y en trabajos posteriores como “*Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*”²⁷, en el sentido de una ampliación de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo y de la constitución del sentido, hasta configurar una auténtica hermenéutica crítica, superando las dificultades surgidas del desarrollo del pensamiento heideggeriano y gadameriano. Apel muestra que la reconstrucción heideggeriana de la pregunta kantiana por las condiciones que hacen posible la metafísica en forma de pregunta por las condiciones “ontológico-fundamentales” de posibilidad de la misma sólo toca un aspecto de las condiciones transcendentales de la verdad y, por consiguiente, no cubre todo el propósito kantiano. Pues en Heidegger se trata únicamente de la constitución del sentido del ser (posibilitada en el “ahí” de la “ec-sistencia”). Este enfoque heideggeriano implicaba una contingentización, particularización e historización a la hora de responder a la pregunta por la constitución del sentido²⁸.

Con su alternativa de una hermenéutica trascendental Apel quiso hacer frente al predominio del tiempo y de la historia del ser; al predominio de un pensamiento que se limita a pensar exclusivamente las condiciones fácticas de la comprensión mediante categorías del “acontecer” y deja de lado las pretensiones de validez propias de la comprensión comunicativa. Pues Heidegger se había deslizado desde el análisis del ser ahí hacia una forma de pensamiento del ser, que ya no admite ningún compromiso metodológico normativo²⁹.

5. *Transformación de la filosofía en versión de hermenéutica crítica-transcendental*

Apel propuso desde muy pronto una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental, integrando algunos aspectos de una “antropología del conocimiento”, impulsado por Dilthey y Heidegger³⁰. Pero el pensamiento del ser del Heidegger tardío y de la “hermenéutica filosófica” de Gadamer le provocaron el regreso a Kant. Pues le quedó claro que el establecimiento por parte de Heidegger de las condiciones de la constitución del sentido del ser en la apertura temporal y destinacional del ser (los “despejamientos” [Lichtungen]) no podía ofrecer ninguna respuesta a la cuestión de las condiciones de la validez intersubjetiva del pensamiento³¹. Por otra parte, tampoco creyó Apel encontrar una respuesta a la cuestión de las condiciones del comprender correcto en la radicación

²⁵ S. Blasche, Einleitung, in: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, pp. 18, 24-26.

²⁶ *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1950.

²⁷ Karl-Otto Apel, “*Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie*”, en: S. Blasche, *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, pp. 131-175.

²⁸ *Ibidem*, p. 135.

²⁹ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, I, p. 38.

³⁰ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, cap. 12.

³¹ Karl-Otto Apel, “*Transzendentalpragmatische Reflexion*”, en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 254-280.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

del comprender en la precomprensión del mundo por parte de Gadamer y le llamó la atención su defensa de que, debido a la historicidad de la precomprensión del mundo, no se puede dar ninguna “comprensión mejor”, sino sólo una “comprensión diferente”³².

Pero el regreso de Apel a Kant no supone ignorar las aportaciones de Heidegger y de Gadamer con respecto a las condiciones cuasi-transcendentales –históricas y lingüísticas- de la “apertura del sentido” o de su “desocultación” (que es, a su vez, “ocultación”), sino un nuevo programa de “hermenéutica transcendental”. En esa nueva modalidad de pensamiento hermenéutico, Apel quiso dar cuenta, tanto de la cuestión de las condiciones de la validez del conocimiento y de las normas morales, como de la condicionalidad histórica de la constitución del sentido del mundo³³.

Apel está convencido de la necesidad de hacer frente a la “destranscendentalización” que reina en la filosofía actual, poniendo de relieve la específica función transcendental de la reflexión filosófica, que no puede considerarse como un mero asunto de la Psicología³⁴ (u otras ciencias empíricas). En este sentido, cabe recordar, y reconocer, que el “análisis existencial” de Heidegger en *Ser y tiempo* hace uso de una efectiva autorreflexión. Se puede decir que todas las determinaciones de la preestructura del ser en el mundo (como la facticidad y la historicidad de la precomprensión del mundo, o el cuidado y el proyecto del más propio poder ser) se deben a la efectiva autorreflexión existencial. A ella se debe que pueda determinarse la preestructura del Dasein como “proyecto arrojado” y lo mismo pasa con la preestructura de la comprensión del mundo y de sí mismo en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Pero, según Apel, la “preestructura” del en cada caso ser en el mundo que se comprende a sí mismo no es ya la “preestructura” del *análisis filosófico-existencial* del humano ser en el mundo. Éste último tiene que ser *universalmente válido*, el primero –el del “proyecto arrojado” en cada caso-, en cambio, no. Antes bien, según Heidegger, contiene las convenciones sociales del “se” y las posibilidades del más propio poder ser. Por tanto, según Apel, Heidegger no se ha interesado explícitamente por la “preestructura” del *análisis filosófico* del “proyecto arrojado”; incluso ha negado explícitamente la pretensión de *validez universal* del concepto *filosófico* de la verdad, en favor de la condicionalidad histórica de los “despejamientos” [*Lichtungen*] del mundo, que son los que hacen posibles los enunciados verdaderos y falsos; y Gadamer ha seguido a Heidegger en lo que se refiere a esta infravaloración de la *autorreflexión filosófica*.

En cambio, ya Dilthey emprendió una complementación de la crítica kantiana de la razón, en el sentido de una “crítica de la razón histórica” y una complementación de la teoría kantiana de la experiencia en el sentido de una experiencia *hermenéutica*³⁵; se apoyó primero en la hermenéutica de Schleiermacher y en una “psicología comprensiva”, después en la teoría hegeliana del “espíritu absoluto”. Siguiendo el impulso de Dilthey, Apel mismo propuso su propia transformación *hermenéutica* de Kant, mostrando en ella la necesidad y actualidad de la *reflexión transcendental* de Kant, e-

³² Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.

³³ Karl-Otto Apel, “Transzendentalpragmatische Reflexion”, en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 254 y 255; Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985.

³⁴ Karl-Otto Apel, “Transzendentalpragmatische Reflexion”, p. 258.

³⁵ Karl-Otto Apel, “Transzendentalpragmatische Reflexion”, en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, p. 268.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

especialmente en el debate con la hermenéutica de Heidegger y Gadamer³⁶. En la hermenéutica heideggeriana y gadameriana se rechaza la *objetivación* científicista y, en su lugar, la comprensión (*Verstehen*) se entiende en el marco de una ontología existencial o, luego, en el marco de la historia del ser como un *acontecer de la verdad*, cuya posibilidad y validez no es determinada por un *lógos universal*, sino por una preestructura *temporal e histórica* (precomprensión, historia efectual y fusión de horizontes), de manera que, en último término, en la hermenéutica de Gadamer, no podría haber ninguna “mejor comprensión” normativamente regulada, sino sólo un “comprender diferente” condicionado por la historia del ser³⁷.

Esto es así, según Gadamer, porque toda comprensión (*Verstehen*) depende de la precomprensión del mundo, pero ésta depende de la historia del ser. Pero la historia del ser no se puede concebir racionalmente como un proceso de progreso, que pueda reconstruirse a la luz de parámetros normativos, porque según Heidegger consiste en una secuencia destinacional de “desocultaciones” o “despejamientos” [*Lichtungen*] y, a la vez, encubrimientos y ocultaciones del sentido del ser. Y estas desocultaciones y ocultaciones del sentido del ser no dependen de razones [*Gründen*] examinables (por ejemplo, procesos de aprendizaje de la experiencia humana), sino que son ellas las que *abren* [*eröffnen*: inauguran] la posibilidad de los juicios verdaderos y falsos, y, por tanto, son las condiciones de posibilidad de la experiencia³⁸. Según Heidegger, la historia occidental de las desocultaciones y ocultaciones del sentido del ser depende en último término, es decir, “originariamente” [*ursprünglich*], del “acontecimiento” [*Ereignis*].

La alternativa apeliiana integra el rechazo al *objetivismo científicista* de Heidegger y Gadamer y la exigencia normativa de *validez intersubjetiva* universal de la comprensión. Pues no es cierto que la *objetividad* (en el sentido de disponer objetivamente de datos para una conciencia en general) y la *validez intersubjetiva* (en el sentido de estar vinculados normativamente a una comprensión con sentido) sean equiparables. No son lo mismo la objetividad y la validez intersubjetiva. Es decir, más allá de la tendencia a la objetivación, que es producto de un prejuicio que proviene de la teoría del conocimiento orientada por la ciencia natural moderna, hay que contar con un proceso de interpretación orientado por un principio regulativo de la formación del consenso, que no se basa sólo en el control objetivable de los resultados del comportamiento, sino también en la posibilidad de estar vinculados normativamente por una común orientación teleológica. Aquí, con la función de un principio regulativo, entra en juego un orden que no determina la *constitución de la objetividad* del mundo de la experiencia, sino una *orientación teleológica* a largo plazo. Y justamente este elemento (kantiano) es el que falta en la orientación meramente *temporal e histórica* de la comprensión en Heidegger y Gadamer, de tal manera que, según Apel, “el tiempo ha vencido al *lógos*”³⁹. Sin embargo, Apel ha visto la posibilidad de una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental (kantiana) en el sentido de una “*hermenéutica trascendental*”⁴⁰.

³⁶ Ibidem, pp. 269 y 271.

³⁷ Ibidem, p. 271.

³⁸ Karl-Otto Apel, “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung”. Vid., no obstante, Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991 y *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

³⁹ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, p. 272.

⁴⁰ Karl-Otto Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin, 2017.

SEZIONE II: PENSIERO / SEKTION II: DENKEN

En el marco de tal filosofía trascendental transformada, la hermenéutica trascendental apeliana presupone un principio regulativo de formación del consenso normativamente determinado por un fin, de tal modo que se puede tender el puente que permite fundamentar comunicativamente la vertiente ética⁴¹, cuyo irrebasable principio del discurso no es moralmente neutral⁴².

La diferencia entre la concepción hermenéutica de Heidegger y Gadamer, por una parte, y la de Apel, por otra, consiste en que éste último tiene en cuenta los criterios normativos y los resultados empíricos de las ciencias de la cultura en la relación del círculo hermenéutico, porque considera que se presuponen entre sí y se pueden corregir recíprocamente: “la ética discursiva ofrece un criterio [*Maßstab*: parámetro] normativo para nuestra *entrada* en el círculo hermenéutico mediante su *fundamentación pragmático-transcendental*, mientras que Heidegger y Gadamer, en último término, sólo pueden remitir a la historia del ser y a nuestra “pertenencia” [*Zugehörigkeit*] a ella, es decir, al arracional destino del ser”⁴³.

Según Heidegger, “lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta”⁴⁴. Pues bien, precisamente de eso es de lo que se trata en la “*hermenéutica normativa*” que propone y defiende Apel⁴⁵. Pues, en vez, de quedar atrapados (sometidos) por la “pertenencia” a la historia del ser (en Heidegger) y a la historia en el sentido de la tradición (en Gadamer), Apel cuenta con una *fundamentación trascendental y ética* de su “*hermenéutica crítica*”⁴⁶, que le permite mostrar que nuestro “pensamiento fáctico” sobre la realidad cultural e histórica puede mejorar su verdad, esbozando (proyectando) una mejora de la realidad cultural e histórica.

⁴¹ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, pp. 272-273.

⁴² Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, p. 15.

⁴³ Karl-Otto Apel, “Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur”, en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 350-366 (cita en p. 361).

⁴⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 176.

⁴⁵ Karl-Otto Apel, “Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur”, en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, nota 19, p. 361.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 361.