

HERMENÉUTICA Y FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA EN K. O. APEL

Felipe Martín Huete. Universidad de Granada

Resumen: Para Apel, la filosofía trascendental en sentido kantiano difícilmente puede ser superada por una filosofía del destino del ser. Más bien, habrá de ser ampliada y profundizada mediante una hermenéutica trascendental, es decir, mediante una filosofía trascendental que tenga en cuenta la -estructura anticipativa- del comprender en todas las formas científicas y precientíficas del conocimiento.

Abstract: For Apel, the transcendental philosophy in kantiano sensitive difficultly can to be to exceed by one philosophy of destiny of to be. More good, she duty to be use and depth by means of a transcendental hermeneutic ; that is to say, by means of a transcendental philosophy that have in account the –anticipate structure- of understand in alls the shapess scientificss and pre-scientificss knowledge.

1. La presencia de Heidegger y Gadamer en K. O. Apel

Apel reconoce a Heidegger el poner de manifiesto la estructura anticipativa del comprender, que va a permitir el superar la dicotomía cartesiana entre sujeto/objeto, así como la idea de un conocimiento meramente contemplativo y totalmente libre de intereses, que impregna la totalidad de la filosofía de Husserl. Apel también reconoce igualmente a Gadamer el mérito de haber aplicado estas ideas de Heidegger a la autocomprensión de las ciencias humanas. Pero le va a reprochar que, para hacerlo, se limite a “reconocer lo que sucede, en lugar de partir de lo que debiera o pudiera suceder”. Es decir, para Gadamer, la hermenéutica se constituye como un planteamiento ontológico sin ninguna relevancia normativa, en conexión con el pensamiento de Heidegger y su concepción de la verdad. Pero Apel no la considera aceptable. Su error, dice Apel, consiste en que “ha desarrollado la problemática de la constitución del sentido del mundo incluida en la -estructura anticipativa- del comprender, pero ha atribuido la problemática de la validez del sentido a una filosofía trascendental perteneciente a la metafísica que debe ser dejada de lado”. De este modo, ha construido una filosofía “que quiere encontrar su legitimación en el

destino aconteciente del ser”. Esto hace a Apel sospechar que la autonomía que el hombre ha alcanzado mediante la Ilustración a través de la autonomía de la razón se pierde a favor de una nueva -alineación-.

Apel pone en duda la necesidad interna de una superación de la problemática de la constitución del sentido respecto de la problemática de la validez de sentido. Cree que Heidegger “ha valorado falsamente su descubrimiento del surgimiento de sentido al identificarlo con la verdad, e interpretando ésta en el sentido de la *aletheia* originaria, es decir, como desocultamiento”. De este modo, “no se ha dado cuenta de que el surgimiento de sentido, que a la vez es siempre ocultación del mismo, se diferencia esencialmente de la verdad de la proposición en que esta última tiene su criterio en el en-sí del ente. En el caso de la verdad de la proposición hay una “diferencia” entre la instancia subjetiva y la objetiva que va hacer posible el acreditar o justificar mediante la cosa lo asertado”. Por tanto, “no hay razón para seguir a Heidegger en su *Kehre* separando la problemática de la constitución de la problemática de la justificación en sentido kantiano”.

La herencia fenomenológico-hermenéutica de Gadamer, lo que sería una hermenéutica experiencial, pervive en la propuesta filosófica de Apel, es decir, en su hermenéutica trascendental. Considera Apel que es imposible explicitar la pregunta por la posibilidad del comprender sin plantear a la vez la cuestión de su validez. Es decir, no se puede responder a la cuestión de la posibilidad del comprender señalando la estructura de un acontecer del ser.

Gadamer diría, probablemente, que una vez que se renuncia al “saber absoluto” y se acepta la finitud e historicidad de todo intérprete, hay que reconocer al interpretandum una superioridad respecto al intérprete, según el principio hermenéutico de la “anticipación de perfección”. Pero esto, para Apel, es sólo una verdad a medias: es verdad, dice Apel, que hay que aceptar la posibilidad de ser enseñado por el interpretandum, pero deducir de ello una “inferioridad de principio del intérprete respecto del que habla y da a entender” es caer en el dogmatismo. Apel critica que Gadamer siempre que rompe la supuesta neutralidad del comprender, lo haga en dirección conservadora, por ejemplo, en la rehabilitación de la autoridad. Para Apel, la suposición de la “virtual superioridad del interpretandum” debe ir acompañada de la “autopenetración reflexiva del comprender” y deducir de ella una primacía de juicio del intérprete. Cuando esto no ocurre, el intérprete no se eleva al nivel de una hermenéutica filosófica sino que se queda en una hermenéutica al servicio de un dogma.

Por tanto, tener en cuenta la finitud e historicidad del intérprete y la posible superioridad del interpretandum no obliga a abandonar la idea del idealismo alemán de que comprender es una autopenetración del espíritu, un acontecimiento en el otro. Esta idea, señala Apel, no puede abandonarse si en la comprensión ha de salvarse el elemento de reflexión sobre la validez. Así pues, según Apel, lo que la insistencia de Heidegger y Gadamer en la finitud e historicidad del comprender impone es reducir el concepto hegeliano “un principio regulativo en sentido kantiano”.

También hay que señalar la estrecha conexión entre el postulado de autorrecuperación de las ciencias reconstructivas y la defensa que hace Apel de la posibilidad y necesidad del progreso en la comprensión. El postulado de autorrecuperación puede entenderse desde esta relación como un principio articulador del progreso hermenéutico en la comprensión. De esta forma la idea de progreso se convierte en un elemento fundamental del pensamiento apeliano. En este punto la polémica sostenida con Gadamer que se centra en la posibilidad y necesidad de una hermenéutica normativa y crítica. Porque según Apel, una hermenéutica que quiera mantener al sujeto de la comprensión anclado cognitivamente en el suelo de la historia no puede ser irrelevante ni metodológica ni normativamente. Por ello, la alternativa entre la verdad y el método resulta poco plausible si se entiende como renuncia a éste para alcanzar aquélla, en la línea de considerar que “la hermenéutica des justamente arte y no un procedimiento mecánico”. La posibilidad del progreso hermenéutico viene entonces dada, para Apel, por la superioridad sólo virtual del interpretandum: pues el presupuesto de la superioridad del autor siempre ha de mantenerse mientras nos encontramos ante la tarea de comprender. Pero simultáneamente se plantea como una exigencia, que consiste en la necesidad de comprender al autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo. Por tanto, el progreso en la comprensión se basa en la idea hegeliana de auto-penetración reflexiva del espíritu, es decir, remite al carácter reflexivamente superador de la comprensión. La diferencia consistiría en que entre estas dos versiones de la comprensión y de la hermenéutica consiste en que Gadamer incorpora la dimensión crítica como elemento corrector de los prejuicios del intérprete en la fusión de horizontes de sentido, mientras que Apel defiende un proceso de autocorrecciones sucesivas y progresivamente superadoras y abarcantes de las interpretaciones temporalmente anteriores.

Apel se ha convertido, de esta forma, en uno de los administradores más productivos de la herencia gadameriana, por lo que se puede afirmar que “nos encontramos ante dos modos distintos de entender la hermenéu-

tica o ante dos modos distintos de responder filosóficamente a las exigencias de una cotidianidad desmemoriada”, tal como afirma A. Domingo, en su obra *La herencia de H. G. Gadamer en K. O. Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?* (1994).

Apel se ha encargado de indicar dónde están las fronteras y dónde los pasos francos con la hermenéutica de Gadamer. El resultado es la determinación de dos modos de entender la hermenéutica en “experiencial” y “trascendental”.

Una de las inquietudes básicas de Apel se encuentra en la reelaboración de la filosofía trascendental kantiana, concretamente en que es preciso transformar este radical método filosófico a la luz de las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje y la comunicación humana. Pero en esta sustitución del sujeto trascendental kantiano por el “Nosotros argumentamos” se halla una singular valoración de la fenomenología hermenéutica, es decir, esta transformación de la filosofía está forzada necesariamente a situarse con respecto a la contribución del pensamiento de Heidegger.

Pero, mientras que Apel se aproxima con la vocación del historiador del lenguaje apasionado por las tareas especulativas y a pensar el modo como el sujeto está comprometido en la historia desempeñando un protagonismo, Gadamer se aproxima con la vocación del filólogo fascinado por la fuerza conceptual y axiomática del lenguaje en el que ya siempre estamos y, el cuestionamiento cuasi-escatológico que Heidegger estaba haciendo en toda la filosofía occidental. A Gadamer no le preocupa tanto el compromiso histórico-político de los sujetos cuanto los elementos estructural-valorativos e histórico-culturales que nutren intersubjetivamente toda subjetividad.

La productividad gnoseológico-antropológica de Heidegger produjo gran fascinación en las primeras investigaciones filosóficas de Apel, y lo mismo produjo el encuentro posterior con la hermenéutica gadameriana. Así pues, la opción por el modo de pensar fenomenológico-hermenéutico, frente al modo de pensar determinado por el paradigma cientificista supondrá:

La recuperación y descubrimiento de experiencias básicas y originales del acontecer cotidiano del mundo-de-la-vida, que son condiciones de posibilidad de la comprensión, es decir, el esclarecimiento de la pre-estructura del comprender en tanto que nuevos presupuestos cuasi-trascendentales para la reflexión.

La implicación crítica de la idea de hermenéutica ontológico-existencial a la autocomprensión de las ciencias del espíritu y el consi-

guiente cuestionamiento de una concepción restringida de la comprensión, determinada por un solipsismo gnoseológico.

El reconocimiento de que el problema hermenéutico fundamental es el acuerdo con otros acerca del mundo objetivo, siempre mediado lingüísticamente. Con ello se logra determinar la comprensión desde una fuente intersubjetiva-dialógica de las relaciones sujeto-objeto.

La convergencia del problema de la comprensión con el problema de la verdad. Convergencia que conlleva un planteamiento de la verdad que corre el peligro de ser irrelevante procedimentalmente al no proporcionar un criterio para determinar el progreso en la comprensión.

La experiencia hermenéutica consiste básicamente en una “apertura de sentido”, en una “apertura al acontecer” que es el mantenimiento productivo de la tensión entre la conciencia y la sustantividad intersubjetiva por la que adquiere sentido.

Apel exige a Gadamer una claridad que no encuentra, pues, su lenguaje es un tanto equívoco y parece que el concepto de comprensión que utiliza en tanto que autopenetración reflexiva del espíritu, podría convertirse en criterio. Esta equivocidad de Gadamer queda eclipsada cuando echa por tierra uno de los cánones básicos de la hermenéutica normativa pre-fenomenológica, a saber, “comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo”. Este canon hermenéutico es sustituido por la consideración de que siempre se comprende de un modo diferente. Apel reconoce que fue este el punto el que suscitó su opción a Gadamer. A su juicio, “es fácil percatarse de que Gadamer puede mostrar para cualquier situación histórica que hay un modo de comprender diferente y que nunca puede demostrarse definitivamente que se trata de una comprensión mejor”, debido a la finitud del estar ahí humano. Por otra parte, afirma Apel, no se sigue de ello en modo alguno que en una “hermenéutica filosófica” baste con decir que se comprende de manera diferente. Por tanto, si se quiere mantener con sentido el presupuesto de que realmente comprendemos, entonces debemos mantener el postulado de que comprendemos sólo en el caso en que comprendemos mejor. La hermenéutica trascendental debe acudir a una argumentación en virtud de la cual la razón humana no sólo se piensa como finita y empíricamente condicionada, sino que puede adoptar la perspectiva de la universalidad.

Si la hermenéutica quiere conservar los logros de la ilustración europea, “tiene que conservar en la comprensión tanto el supuesto de la superioridad del interpretandum, como la exigencia básica de la autopenetración reflexiva del espíritu, y derivar de ello en principio, la primacía del juicio del interprete. Si éste no se cree con derecho a enjuiciar críticamen-

te lo que hay que comprender es que todavía no se ha situado en el punto de vista de una hermenéutica filosófica, sino que se aferra al de una hermenéutica puesta al servicio de una fe dogmática”.

2. La dimensión “hermenéutico-trascendental del lenguaje” en Apel.

En la actualidad, la hermenéutica, entendida como esa corriente filosófica radicalizada por la ontología de Heidegger y desplegada por Gadamer, parte de la radical pertenencia de la conciencia a la praxis como un proceso de “comprensión interpretativa” desde supuestos prerreflexivos del ser de lo real. Sin embargo, de la corriente fenomenológico-hermenéutica Apel conserva dos consideraciones: en primer lugar, la comprensión fenomenológica de la intencionalidad como estructura inexcusable de la “captación” de los hechos o los objetos, consideración tematizada a través de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana. En segundo lugar, el descubrimiento de la “apertura de sentido” que tiene lugar en la experiencia constituye para Apel el legado esencial del pensamiento de Heidegger. Por medio de dicha apertura, los objetos de la experiencia son interpretados “como algo”, y como algo en un modo determinado de su aparecer (sentido), a la luz de los criterios y preconcepciones de un “mundo de sentido” despejado históricamente.

Pero tales motivos fenomenológico-hermenéuticos heredados son canalizados por Apel a través de dos sustanciales transformaciones: Por un lado, la “apertura de un mundo de sentido” no basta, desde el punto de vista pragmático-trascendental, para definir la verdad de sus contenidos, sino que constituye sólo un precondition de ésta. Por otro lado, toda apertura de sentido, de acuerdo con el giro lingüístico apeliano, se opera a través del lenguaje. Con esta tesis pretende Apel desvanecer el riesgo, oculto en la hermenéutica heideggeriana, de diluir los problemas filosóficos en la invocación de “palabras originarias” y de provocar un excesivo distanciamiento entre la filosofía y las ciencias que se ocupan del lenguaje.

Aunque Apel ha intentado explicitar la dimensión hermenéutica del lenguaje haciendo uso de la ontología heideggeriana, ha considerado desde un principio a la visión heideggeriana del lenguaje como una concepción deficiente. Sin abandonar su herencia heideggeriana, Apel ha recurrido versiones filosóficas que, si bien se mantienen próximas a la concepción hermenéutica, parten de un estudio del lenguaje. De forma especial, aprovecha la concepción de la “lingüística orientada al contenido”

una concepción en la que se conjugan la “forma” del lenguaje y el contenido de cada uno de los lenguajes vivos. Dicho contenido está concebido como una “imagen del mundo” fundada pre-reflexivamente y vinculada a condiciones fácticas características de cada cultura o época.

Esto conduce a la concepción “hermenéutico-trascendental”, donde hay que destacar dos conclusiones fundamentales. En primer lugar, que el uso comunicativo del lenguaje posee un rol “trascendental” en el pensamiento y el conocimiento. En segundo lugar, que el proceso comunicativo se levanta sobre la existencia y renovación de un acuerdo intersubjetivo.

La dimensión pragmática del lenguaje no puede ser concebida como una estructura abstracta, compuesta a su vez por reglas objetivables; sino como un entretrejimiento entre uso lingüístico, significado, praxis vital humana e interpretación del mundo. Partiendo de este punto de vista, se hace preciso dilatar la dimensión pragmática del lenguaje como dimensión, al mismo tiempo, hermenéutica, de la interpretación histórica del sentido, lo cual es un requerimiento coherente con el hecho de que la interpretación del significado de los términos no es pura creación de una comunidad concreta de hablantes, sino producto de una tradición. Precisamente por ello, una explicación del significado de nuestros términos lingüísticos no puede basarse exclusivamente en el estudio sistemático y atemporal de su uso, sino que abre espacio a las ciencias hermenéuticas de la comprensión, las ciencias que interpretan el pasado, transmitido sobre todo a través de textos.

A la tesis de que la dimensión pragmática y hermenéutica es una dimensión trascendental del lenguaje, hay que añadir ahora la indicación apeliana de que a la base de todo proceso comunicativo hay un acuerdo interpersonal en la interpelación de lo real. Así pues, el conocimiento y el pensamiento es público por principio: la comprensión que el hombre posee de sí mismo y de lo real se forjan en la trama de una comunidad. Tanto es así, que desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica Apel parte de la consubstancialidad entre el fenómeno de la autocomprensión (subjetiva) y el de la comprensión de las intenciones de sentido ajenas.

Por otro lado, todo acceso a lo real, toda conceptualización o interpretación de los fenómenos u objetos del mundo, se establece a través de la praxis lingüística y comunicativa. A través de la reciprocidad comunicativa pragmática y hermenéutica surgen interpretaciones que efectúan la relación de sentido entre significados lingüísticos y objetos de la realidad.

A través del acuerdo acerca del significado de los términos se establece una comprensión del objeto o fenómeno y siempre una comprensión

pragmáticamente situada. Esto significa que la ontología debe estar mediada por la filosofía del lenguaje. En definitiva: la dimensión pragmática del lenguaje se revela como dimensión hermenéutico-trascendental del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, que constituye una unidad dialéctica junto con la dimensión de la precomprensión lingüística de las cosas y del mundo.

El término “acuerdo”, reúne semánticamente el aspecto anterior del entendimiento lingüístico con su sentido activo y dinámico, pues el acuerdo no es para Apel sólo un punto de partida, sino también un punto de llegada al que aspira la dinámica comunicativa. La comunicación parte de un acuerdo heredado, establecido en la historia, de un acuerdo sobre los significados y sobre el ser de lo real. Pero la creatividad lingüística y la capacidad crítica del hombre revierten en la renovación intersubjetiva de la interpretación del sentido, efectuada siempre desde un proceso al que le impele la crítica de su validez.

3. La Hermenéutica crítica de Apel

En “Teoría de la verdad y ética del discurso”, Apel apuesta por un tipo de hermenéutica a la que llama “crítica”, la cual, surge como un rechazo y una denuncia frente a la humillación que conlleva la falta de una pretensión universalista en la hermenéutica, que era falta a su vez, del uso de la razón y de la argumentación. Todo esto conlleva el perder la iniciativa del logos como instrumento de argumentación racional, y a perder la capacidad de expresar juicios morales, y por tanto, la capacidad de argumentar y fundamentar.

Así pues, esta hermenéutica crítica apeliiana se va a situar en el marco de una hermenéutica trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez del conocimiento, que en definitiva, dice Apel, es la pregunta por el criterio de validez y fundamentación del conocimiento. Esta hermenéutica crítica va a postular que quien entra en un diálogo, reconoce contrafácticamente unos principios universales de la comunicación, derivando en una pragmática trascendental y en una ética, a la que Apel dedica gran parte de su reflexión, y por la que afirma ver la contribución de la filosofía, precisamente en la argumentación y en el ejercicio reflexivo.

La apuesta apeliiana en esta hermenéutica crítica necesita de instrumentos tan indispensables como lo son una fundamentación última, una pretensión universalista, criterios de racionalidad y una argumentación crítica basada en el giro hermenéutico de la mediación lingüística; todo

ello, con el fin de no caer en el dogmatismo irracional de la metafísica tradicional. Esto va a hacer posible que el individuo se convierta en parte activa de la comunidad de comunicación, gracias a una concepción a priori del sujeto del pensamiento y de conocimiento que le convierte en un Inter-sujeto (intersubjetividad); en un sujeto trascendental del pensamiento integrado en una comunidad de argumentación, interpretación y experimentación.

4. La fundamentación última en K. O. Apel

4. 1. Hacia una fundamentación última

La vieja tradición que buscaba una fundamentación última del saber no ha desaparecido totalmente del panorama del pensamiento actual. Pero, de entre las distintas corrientes que actualmente reclaman esta fundamentación, es el planteamiento de K. O. Apel el que con más energía y precisión ha intentado defender la posibilidad y necesidad de una fundamentación última, tratando al mismo tiempo de actualizar su planteamiento y solución, de modo que incorpore los logros recientes de la filosofía y, por tanto, sea inmune a las diversas objeciones que se le han planteado.

La pragmática trascendental de Apel, comprometida en la empresa de una revitalización de la tradición ilustrada del pensamiento, propone desde hace más de dos décadas, una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana sobre el telón de fondo de un proyecto de fundamentación última filosófica. Este proyecto aspira a una clarificación reflexiva de presupuestos incuestionables del pensamiento válido, y culmina, no sólo en el despojamiento de un ámbito normativo de la razón que queda a salvo de la contingencia y mutabilidad de la historia, sino en el reconocimiento simultáneo de la “facticidad” histórica a la que esta sometido inevitablemente el ejercicio de la razón misma.

En un escenario filosófico fuertemente impregnado por la desconfianza en las expectativas propias de una Filosofía Primera, el proyecto apeliano de fundamentación última del saber debería comenzar manifestando las razones que sustentan su necesidad misma. A esto impele la exacerbación de la racionalidad científica en cientificismo y de la hermenéutica en crítica total a la razón.

Apel diferencia el método deductivo de fundamentación, que distingue entre premisas y conclusiones, del método pragmático-trascendental de la no-contradicción preformativa. El primero, dice, se efectúa en el plano

lógico-formal y, por el carácter mismo de la lógica, no puede asegurar la verdad de ningún contenido sin hacer intervenir el trilema de Münchhausen. El segundo, en cambio, se rige por la incongruencia interna del acto argumentativo que niega la evidencia del elemento a fundamentar. Apel aclara esta especificidad del proceder pragmático-trascendental haciendo referencia a la distinción entre “reflexión estricta”, y “reflexión teórica”. Toda reflexión teórica implica una posición distanciada con respecto al objeto y una disposición a entender la fundamentación como una “derivación” de lo fundamentado a partir de otro elemento distinto. En cambio, en la reflexión estricta el que fundamenta “descubre” autorreflexivamente el fundamento sin derivarlo de ningún otro elemento.

Inicialmente, Apel propugnó una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana, inspirada en la obra de Pierce, y esta transformación le llevo a una posición más cercana a la defendida por Habermas, donde aparece tanto la idea de los intereses cognoscitivos como la de una superación de la hermenéutica por medio de las ciencias sociales críticas. Pero mientras Apel desarrollaba su pragmática trascendental en la forma de una fundamentación última, de carácter ético, de todo saber, es decir, de una rigurosa filosofía trascendental, mientras Habermas se conformará con una versión trascendental “débil” consistente en una “reconstrucción racional” de los presupuestos de toda acción comunicativa.

Apel piensa que la posibilidad y necesidad de un progreso en la comprensión puede ser derivada de la estructura anticipativa trascendental-hermenéutica del comprender a través de un postulado de “crítica trascendental del sentido”. Con ello alude Apel a la “estructura anticipativa del comprender” consistente en que “estamos condenados a priori a la concertación intersubjetiva”. La filosofía parte, por tanto, de el “a priori de una comunidad real de comunicación” que coincide con la humanidad.

Según Apel, con esto hemos alcanzado mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión el punto cartesiano de la fundamentación última de la filosofía. Pues el que participa en una argumentación filosófica ha reconocido ya implícitamente las condiciones expuestas como a priori de la argumentación.

Esto equivale a restaurar la visión del sentido común, según la cual el consenso fáctico es la única regla posible de comunicación, pues el consenso requerido aquí es un “consenso establecido con los medios de la argumentación filosófica. Esto quiere decir, afirma Apel, que en el conocimiento, además del interés objetivo-técnico que impulsa a las ciencias y del interés hermenéutico orientado a la concertación interpersonal en la

comunidad real, hay un tercer interés orientado al consenso libre de constreñimientos o interés emancipatorio, constitutivo de la comunidad ideal de comunicación.

Apel estudia el problema desde una perspectiva más general, preguntándose si debemos considerar superada “la pretensión husserliana de fundamentar la filosofía como ciencia rigurosa y carente de presupuestos que recurre a la evidencia apodíctica de una visión categorial o de una intuición de esencias”. Apel parte del hecho de que las corrientes de pensamiento más influyentes en la actualidad rechazan esta pretensión de la fenomenología y de que este rechazo está condicionado por dos leitmotiv de la filosofía contemporánea, que están mezclados entre sí en el “giro hermenéutico-pragmático”:

El primer leitmotiv, proveniente de la filosofía analítica, es la “orientación de la filosofía hacia la forma lógica del lenguaje” desde la cual, lejos de reconocer en la evidencia de la conciencia el último criterio de verdad, que permite que los fenómenos se den ellos mismos, no ven más que un simple sentimiento subjetivo: un sentimiento que no debe jugar ningún papel en la fundamentación de argumentos científicos.

El segundo leitmotiv, proveniente de la hermenéutica, es la conciencia de una “contextualidad de la precomprensión de los fenómenos, condicionada por el lenguaje” de la que se deriva una facticidad y contingencia que afectan al trasfondo históricamente condicionado de los mundos vividos.

Apel consigue dos criterios para caracterizar enunciados (principios) filosóficamente universales y probablemente fundamentales de forma última: el criterio de diferencia trascendental entre los enunciados empíricamente contrastables de la ciencia y aquellos enunciados (principios) que están ya implicados en el concepto de contrastación empírica como presuposiciones de su comprensibilidad y, por tanto, no pueden ser convertidos en objeto de una contrastación empírica.

El criterio de evitación de la autocontradicción preformativa en la argumentación, que es el único que puede funcionar como criterio para caracterizar las presuposiciones trascendentales necesarias y universales de la argumentación.

Mientras el primero de los criterios suministra una “refutación indirecta” del falibilismo irrestricto, el segundo nos da una “refutación directa”, pues caracteriza a ciertos enunciados como “enunciados que no necesitan ninguna fundamentación exterior a ellos, ya que uno no puede comprenderlos sin saber que son verdaderos”. Ésta es la razón que lleva a Habermas a reprochar a Apel haber caído en una forma de pensamiento

anterior al “giro lingüístico”. El rechazo por parte de Habermas de esta dimensión de fundamentación última le hace caer en la incoherencia lógica, pues “el recurso al mundo-de-la-vida social para aclarar la fundamentabilidad racional de estas normas tiene que aparecer como una falacia naturalista”, por eso la teoría habermasiana pierde toda la capacidad de fundamentar una teoría crítica.

4. 2. ¿Necesidad de un método de fundamentación última de la filosofía?

Apel se pregunta que si ni la ciencia empírica ni la metafísica hipotética requieren una fundamentación: ¿Por que, entonces, sí la filosofía? ¿no sería esto una especie de fundamentalismo?. Pero Apel se distancia de esta postura que ve la fundamentación como una noción religioso-metafísica de “fundamentalismo”, y de la tendencia de que algunos puedan esperar de esta fundamentación última de la filosofía en orden a reclamar la infalibilidad personal.

La fundamentación filosófica última que Apel plantea es la que asume que una noción específicamente filosófica de una fundamentación última, es completamente distinta de la noción propuesta tanto por la metafísica ontológica tradicional como por la lógica de las ciencias. Apel reafirma la necesidad de esta fundamentación última de la filosofía más bien en el ámbito de la ética, de la filosofía práctica. Y dice que el menos evidente la necesidad de esta fundamentación última en la filosofía teórica, por ejemplo en la epistemología o en la filosofía de la ciencia. Esta fundamentación última filosófica se revela como necesaria porque el discurso argumentativo, precisamente en su franqueza anti-dogmática y en su libertad de coacción, debe garantizarse como condición normativa para la posibilidad misma de la crítica y posible falsación de las hipótesis. Por tanto, de aquí se sigue que la necesidad de una fundamentación última filosófica de ningún modo se siga la de la seguridad dogmática. Más bien se sigue la de nuestro interés por garantizar el mayor alcance posible para el postulado falibilista de la ciencia moderna.

El esfuerzo de Apel por comprender correctamente la necesidad de una fundamentación última de la filosofía es inseparable de los argumentos para la posibilidad de una fundamentación tal. El método filosófico específico de la fundamentación última no puede subsumirse bajo el concepto de “fundamentación”, presupuesto en la metafísica ontológica tradicional o en la lógica de las ciencias modernas, ya que en estos casos “fundamentación” puede definirse en general como la derivación de algo

desde algo más. Esta definición parece referirse a una deducción lógica y matemática, y en términos más generales, al examen empírico de las hipótesis por inducción.

El método específicamente filosófico de fundamentación última que propone Apel nunca se encuentra en la situación de deducir algo desde algo más, de ahí que nunca se desarrolle en un regreso sin fin. Este método, sólo afirma lo que él mismo confía como un método de fundamentación; sólo afirma aquellas clases de presupuestos que no se pueden discutir si es para evitar la auto-contracción preformativa. Por tanto, no puede proporcionar ninguna explicación ontológico-cosmológica del mundo; es decir, únicamente mantiene la auto-afirmación de la razón argumentativa, hasta el punto de llevarnos a afirmaciones indiscutibles.

Apel se plantea la relevancia de una fundamentación última no-metafísica. Considera un error el creer que el problema de la fundamentación última deba reemplazarse por el de una decisión última. Puesto que primero, descansa sobre una confusión sobre el problema de la fundamentación y el de la motivación eficaz, y segundo porque obvia el hecho de que no podemos asumir que la idea de una fundamentación última reflexiva no tiene poder para motivar a una persona, al no poder determinar la forma en que cada voluntad humana debería decidir en particular.

Este método de fundamentación última de la filosofía, dice Apel, que hunde sus raíces históricas en la denominada “prueba indirecta” que encontramos en Platón y Aristóteles, así como en las antiguas refutaciones del escepticismo, y también en la era moderna en Descartes y, sobre todo, en lo que desde Kant se ha conocido como “filosofía trascendental”.

4. 3. ¿Es posible una fundamentación última pragmático-trascendental de la filosofía?

Los racionalistas críticos creen que una teoría del conocimiento falibilista y consecuente no es compatible ni con una teoría consensual de la verdad ni con cualquier forma de fundamentación filosófica última. Los pragmatistas por su parte, suponen que falibilismo y necesidad de consenso se implican mutuamente, pero ambos excluyen la necesidad y posibilidad de una fundamentación última. Y por último se encuentran los partidarios de la pragmática trascendental que piensan que la fundamentación última de la idea del consenso último no se puede conciliar con la idea del falibilismo consistente.

Según Apel, el principio metodológicamente relevante corresponde a

una teoría del consenso que explique el sentido semántico-pragmático de la verdad mediante la idea reguladora de un acuerdo último y sobre el que no se discute más, de una comunidad ilimitada de interpretes. El autor se va a decantar por la semiótica trascendental de Peirce, donde se aprecia cómo hay presupuestos de este uso del concepto acerca de los cuales no se puede dudar. Es decir, como dice Apel “baremos o condiciones normativas de posibilidad de la duda, la crítica y la refutación, en el sentido de una fundamentación última pragmático-trascendental de la teoría del conocimiento y de la ciencia”.

Si se puede mostrar finalmente que hay presupuestos indiscutibles no sólo para la ciencia sino para toda argumentación falible y al tiempo susceptible de consenso para todo pensamiento con pretensión de validez; resulta entonces que, en general, es posible una fundamentación última pragmático-trascendental.

Apel propone el principio pragmático-trascendental de fundamentación última como respuesta a la pregunta por las condiciones necesarias de posibilidad de la duda válida y también de la ciencia falibilista. El autor, pues, intenta evitar los errores de tal fundamentación última remitiéndose a los siguientes puntos:

El concepto de fundamentación pragmático-trascendental es básicamente distinto del concepto tradicional de fundamentación como inferencia a partir de algo distinto (deducción o inducción).

No se trata de refutar la concepción de que los principios de la lógica no pueden ser fundamentados lógicamente, pues tal intento conduciría a un regreso al infinito.

Tampoco se trata en la fundamentación última pragmático trascendental, de una simple reproducción de concepciones aristotélicas o socrático-platónicas.

Lo que verdaderamente importa, a juicio de Apel, es evitar la perspectiva de la objetivación lógico-abstractiva de la argumentación a favor de la reflexión estricta sobre la propia argumentación y sobre sus presupuestos en el contexto del discurso. Por tanto, lo fundamental de este giro se puede clarificar a través de la pregunta ¿Por qué hay que ser racional?. En el sentido del concepto usual de fundamentación objetivo-apodíctica no puede haber ninguna respuesta racional para la cuestión que se ha planteado. No existe alternativa a este irracionalismo, mientras el concepto de racionalidad se oriente hacia el modelo abstracto de la lógica apodíctica, hacía un modelo que no permite las pretensiones de validez de los que argumentan. Esto ocurre de otra manera cuando la reflexión pragmático-trascendental sobre la situación de los que argu-

mentan se admite como rasgo característico en el juego lingüístico de la fundamentación racional. Ahora se formula la pregunta ¿Por qué ser verdaderamente racional?, que quiere decir que, en tanto que individuo que argumenta seriamente, ha reconocido como presupuestos necesariamente demostrables del argumentar el principio de no autocontradicción preformativa. Así pues, él no llega a estar en la situación de tener que derivar lógicamente desde algo distinto este principio y también el ser racional. En esta toma de conciencia el principio de no autocontradicción preformativa le sirve a Apel como criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última.

4. 4. La posición de Apel frente al racionalismo crítico de H. Albert: Posibilidad/imposibilidad de la fundamentación última

De entre todas las concepciones que han rechazado las pretensiones filosóficas de Apel, ninguna se ha presentado de forma tan expresa como la de H. Albert. sus argumentos están expuestos precisamente en torno a tesis completamente opuestas a las apelianas: una fundamentación última filosófica es imposible por principio, además de resultar innecesaria para el conocimiento y la ética. El “proyecto de fundamentación última” vale para la pragmática trascendental como expresión adecuada de la inspiración inherente a toda la historia de la filosofía.

Mientras para Apel la aspiración aludida (fundamentación última) es legítima y es un rasgo ineludible del logos, según Albert ha constituido una fe engañosa y dogmática. Las dos concepciones equiparan “fundamentación última” con “justificación definitiva” y “autoevidencia”, y comparten la convicción de que un juicio acerca de su posibilidad y necesidad ha de determinar el carácter del nuevo paradigma de racionalidad. En tanto que la pragmática trascendental se concibe a sí misma como el modelo más consecuente capaz de hacer justicia a esta tradición, el racionalismo crítico pone en entredicho el sentido total de ésta y se presenta como el sustituto consecuente del proyecto, al que considera fracasado. Son respuestas divergentes a una misma cuestión.

Según Albert, la filosofía tuvo la pretensión de ofrecer una orientación unitaria, global, ante el mundo. Pero en la historia se ha ido produciendo un proceso de especialización entre diferentes ámbitos de la cultura. A pesar de la parcialidad a la que nos condena la copertenencia entre pensamiento y compromiso práctico, el racionalismo crítico parte de la idea de un realismo crítico, que no abandona la antigua pretensión del pensamiento filosófico, al tomar como hipótesis metafísica inicial la conside-

ración de que existe una realidad unitaria.

Según Albert, un falibilismo consecuente implica que la filosofía no puede ni abandonar la crítica a la pura descripción, ni sucumbir a la tentación del fundamentalismo. Ha de resolver, más bien, como objetivo principal problemas de conexión y haciéndolos fructíferos críticamente.

En este contexto filosófico, Albert ha tratado de mostrar que una fundamentación última es imposible. Sus argumentos invitan a la percepción de la contradicción entre las aspiraciones del principio racional leibniziano, al que rendiría homenaje todo el pensamiento fundamentalista moderno, y las posibilidades reales de una justificación filosófica. Dicho principio requiere un “monismo racional” y un completo universalismo (pues ha de pedir para todo una fundamentación, incluso para los fundamentos ya alcanzados). Sin embargo, piensa Albert, esta ambición rebasa los límites de la lógica formal, pues, una deducción argumentativa permite únicamente transmitir la verdad pero no permite, en cambio, asegurar la verdad misma de un determinado contenido.

Este análisis descubre, conforme al racionalismo crítico, tres posibilidades a las que está abocado el intento de fundamentación, las cuales revelan absurda la esperanza de alcanzar un saber último y a las que llama, trilema de Münchhausen:

-un regreso al infinito, surgido de la necesidad de retrotraerse siempre a la búsqueda de fundamentos de fundamentos, y que resulta prácticamente inalcanzable.

-un círculo vicioso lógico en la deducción, pues volveremos a tomar enunciados que precisaron anteriormente fundamentación, procedimiento lógicamente defectuoso.

-una interrupción del procedimiento en un punto determinado, que implica una interrupción arbitraria del principio.

La primera y más directa crítica de Apel al desafío formulado por Albert en el trilema de Münchhausen consiste en diferenciar el criterio lógico-matemático de fundamentación y el pragmático-trascendental. El primero de ellos se basa en el principio lógico-formal de la contradicción lógica estable; el segundo, en la contradicción pragmática entre las partes proposicional y preformativa de un acto de habla argumentativo (auto-contradicción preformativa).

La prueba pragmático-trascendental apeliana de que existen ciertos compromisos hermenéuticos y normativos inherentes a la racionalidad (presupuestos) se incluye en un contexto comunicativo. Así pues, “consistencia pragmática” y “refutación dialógica” están vinculados internamente en el método pragmático y trascendental de fundamentación última.

Este método apeliano parece escapar del trilema de Münchhausen. Pues, el regreso al infinitum (primer miembro del trilema) puede detenerse en un momento determinado sin dogmatismo, a juicio de Apel, en un presupuesto que no pueda negarse sin incurrir en autocontradicción preformativa, en palabras del propio Apel: “la formulación muestra sobradamente que la explicación (...) del sentido de los presupuestos de la argumentación puede poseer el carácter de una proposición que no podemos comprender sin saber que es verdadera”.

Sin embargo, para el racionalista crítico, el procedimiento trascendental, entendido como un procedimiento de “derivación” abocaría en el fracaso, puesto que no estaría en condiciones de desviar la sospecha de que el “paso” de la instancia por justificar a la instancia garante constituye una apuesta de contenido teórico, para la cual habría que admitir un carácter hipotético hasta tanto en cuanto su validez no fuese justificada; esta sospecha podría realizarse con sentido una y otra vez hasta el infinito.

Apel reformula entonces el sentido de su prueba pragmático-trascendental, distinguiéndola, no del método particular de la deducción lógica, sino del paradigma, más amplio de la “derivación de aquello que hay que fundamentar a partir de algo distinto”. Esta aclaración se realiza a partir de una acusación según la cual las reglas de la fundamentación pragmático-trascendental no han sido, ellas mismas, fundamentadas, por lo que se haría necesaria una “superfundamentación”.

5. Referencias bibliográficas

- Apel K.O. Teoría de la verdad y ética del discurso, Ediciones Piados, Barcelona. 1991.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J. De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, Herder, Barcelona. 1992.
- Cortina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel, Salamanca, Sígueme, 1985.
- Domingo, A. La herencia de H.G. Gadamer en K.O. Apel: ¿hermenéutica experiencial o hermenéutica trascendental?, Pensamiento 197 (1994).
- Gómez-Heras, J.M.G. El apriori del mundo de la vida, Anthropos. Barcelona. 1989.
- Sáez Rueda, L. La reilustración filosófica de K.O. Apel, Universidad de Granada, 1995.
- Smilg, N. Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.O. Apel, en M.J Frapolli- J.A. Nicolás: “El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política”, Edit. Comares, Granada, 200.

Thémata. Revista de Filosofía. Número 43. 2010

Felipe Martín Huete
C/ Puerta de los Guzmanes 5, 4º 1ª
18011 (Granada)
felipem35@hotmail.es