



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
praxis@univalle.edu.co
Universidad del Valle
Colombia

Scivoletto, Gonzalo
LA FUNDACIÓN PRÁCTICA DE LA TEORÍA DESDE UN PUNTO DE VISTA
HERMENÉUTICOTRASCENDENTAL
Praxis Filosófica, núm. 34, enero-junio, 2012, pp. 149-163
Universidad del Valle
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209025902009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA FUNDACIÓN PRÁCTICA DE LA TEORÍA DESDE UN PUNTO DE VISTA HERMENÉUTICO- TRASCENDENTAL

The practical foundation of theory from a transcendental-hermeneutics point of view

Gonzalo Scivoletto

Universidad Nacional de Cuyo - CONICET - Argentina

gscivoletto@mendoza-conicet.gob.ar

RESUMEN

El siguiente trabajo intenta reconstruir la recepción crítica de la hermenéutica filosófica por parte de Karl-Otto Apel. En primer lugar, siguiendo a Ricoeur, se presenta una reconstrucción histórico-filosófica de la hermenéutica desde Schleiermacher a Gadamer. Luego, se explica la asunción del “problema hermenéutico” por parte de Apel y su propuesta de una hermenéutica *transcendental*. A continuación, desde esta perspectiva, se muestra la relación que existe entre la hermenéutica y las ciencias sociales. Por último, una breve introducción al planteo de la ética del discurso de Apel permite visualizar (esquemáticamente) la dimensión normativa del entendimiento comunicativo (*Verständigung*) que se encuentra a la base de todo proceso de conocimiento.

Palabras clave: Karl-Otto Apel, Hermenéutica filosófica,
Teoría y praxis.

ABSTRACT

This work aims at reconstructing the critical reception of the philosophical hermeneutics in Karl-Otto Apel. Firstly, it presents, according to Ricoeur, a historical-philosophical reconstruction of hermeneutics from Schleiermacher to Gadamer. Secondly, it explains the reception of the “hermeneutical issue” by Apel and his proposal about *transcendental* hermeneutics. Then, from a transcendental-hermeneutics point of view, it shows the relationship between hermeneutics and social sciences. Finally, a brief introduction to *discourse ethics* allows us to observe the normative dimension of the communicative understanding (*Verständigung*), which is the basis of all cognitive process.

Key words: Karl-Otto Apel, Philosophical Hermeneutics,
Theory and Praxis.

Recibido: enero 2012 aprobado: mayo 2012

Introducción

El siguiente trabajo se propone analizar, de manera programática, el vínculo entre filosofía y ciencias sociales y el vínculo entre teoría y praxis a partir de la recepción crítica de Karl-Otto Apel de la hermenéutica filosófica (Heidegger-Gadamer). Como se verá más adelante, la propuesta apeliana de una hermenéutica *transcendental* apunta, en términos generales, a la necesidad de distinguir el ámbito de la constitución histórico-fáctica de la comprensión de sentido del ámbito de la justificación de la validez, entendiendo este último como un momento necesario a priori de la comprensión del sentido. A partir de esta ampliación o “corrección trascendental”¹ de la hermenéutica filosófica se puede replantear la relación entre filosofía y ciencias sociales o humanidades y, de manera más general, entre teoría y praxis. Así, por ejemplo, en *Transformación de la filosofía*, Apel afirma que “la reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad del acuerdo (*Verständigung*) lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación, parece fundamentar la unidad de la *prima philosophia* como unidad de la razón *teórica* y *práctica*”.² Esta definición condensa todo un programa filosófico y un intento de superación dialéctica de la oposición entre teoría y praxis. Sin embargo, para comprender tal programa es menester desmontar la definición anterior y analizar las categorías que están en juego. En primer lugar, el concepto de “reflexión hermenéutico-trascendental” presupone dos tradiciones de pensamiento en las que se inserta (y entre las que intenta mediar) la filosofía de Apel: la tradición hermenéutica (Dilthey, Heidegger, Gadamer) y la filosofía trascendental de Kant (y en cierto sentido Husserl). Una tercera influencia corresponde a una lectura *sui generis* del pragmatismo de Peirce que aporta las categorías que le permiten a Apel llevar a cabo una transformación semiótica de la filosofía trascendental de Kant (como el concepto de “comunidad de comunicación” mencionado en la cita).³ En segundo lugar, el concepto de una “filosofía primera”⁴ en la que se fundamentaría la unidad de teoría y praxis que ya no alude a la “metafísica” en el sentido tradicional, sino justamente a una filosofía postmetafísica que ha asumido el giro lingüístico del pensamiento contemporáneo.

Hermenéutica: desregionalización y radicalización

Según Vigo, paralelamente a lo que se denomina *giro lingüístico* de la filosofía también puede hablarse de un giro *hermenéutico*, el cual

¹ CRELIER (2010), p. 273 ss.

² APEL (1985 II), p. 340.

³ Cfr. APEL (1997); (1985 II), pp. 149-168.

⁴ Cfr. APEL (2011).

consistiría en “el hecho de que los fenómenos vinculados con los procesos de comprensión, es decir, con los procesos de apertura y apropiación de sentido pasan a ocupar el centro del interés filosófico [...]”.⁵ Esta coincidencia temporal de ambos “giros” del pensamiento contemporáneo es en realidad una convergencia de las tradiciones anglosajona (analítica) y continental de la filosofía que ha sido señalada por Apel desde hace más de cuarenta años. De hecho, sin duda se puede afirmar que la filosofía misma de Apel surge como una respuesta a las aporías en que convergen ambas tradiciones: un relativismo diacrónico (verdad como acontecimiento y destino) y un relativismo sincrónico (incommensurabilidad de los múltiples juegos de lenguaje como formas de vida).⁶ Pero aquí interesa destacar sólo el rol de la primera tradición, esto es, el “giro hermenéutico”. Para comprender, de una manera muy general, el desarrollo de la hermenéutica puede tomarse como punto de partida una reconstrucción realizada por Ricoeur.

En “La tarea de la hermenéutica”,⁷ Ricoeur se propone mostrar la “aporía interna” en la que converge la hermenéutica en su desarrollo histórico y plantear así su propuesta o su propio programa de investigación.⁸ Sin embargo, como advierte el propio Ricoeur, tal reconstrucción no carece de prejuicios y de hecho ella misma se realiza desde el propio programa que Ricoeur propone, es decir, responde a sus intereses. Con lo cual, ya desde el planteo mismo del problema se presenta el núcleo de la “enseñanza” hermenéutica, esto es, que toda comprensión se realiza desde una situación fáctica irrebasable. Ahora bien, desde esta perspectiva que dirige la investigación, Ricoeur entiende que la “aporía” es el resultado de dos movimientos en la historia de la hermenéutica: el movimiento de *desregionalización* y el movimiento de *radicalización*. El primero se refiere al pasaje del problema de la multiplicidad de la interpretación en campos específicos de la actividad cultural (exégesis religiosa, filología, ciencias jurídicas) hacia el problema de la interpretación *como tal*, como método general de las ciencias culturales. El segundo alude al pasaje de la comprensión como método científico a la comprensión como un modo de ser del hombre, esto es, a lo que Apel llama la radicalización “ontológica y existencial”.

La *desregionalización* que, según Ricoeur, comienza con Schleiermacher, apunta a la búsqueda de una “técnica” (*Kunstlehre*) de la interpretación, es

⁵ VIGO (2005), p. 256.

⁶ APEL (1998a), pp. 19-20.

⁷ RICOEUR (2000), pp. 71-94.

⁸ Para los objetivos de este trabajo, sólo se tiene en cuenta la parte reconstructiva de Ricoeur de la historia de la hermenéutica y no su propia propuesta teórica.

decir, de un conjunto de reglas aplicables a todo texto y ya no restringidas a un ámbito específico, sea al de las letras del humanismo o a la interpretación de los textos bíblicos. Aquí ya se ve claramente que la relación de la interpretación con el lenguaje es esencial, pues la interpretación es esa “actividad de discernimiento que consiste en reconocer qué mensaje relativamente unívoco ha construido el hablante sobre la base polisémica del léxico común [lenguaje natural]”.⁹ En Schleiermacher, el problema hermenéutico manifiesta una “doble marca”, la cual se expresa en su distinción entre la interpretación gramatical y la interpretación técnica [psicológica]. En el caso de la primera se ve el trasfondo crítico (kantiano) según el cual la comprensión tiene una función “negativa”, es decir, de analizar la estructura lingüística objetiva a fin de evitar los *malentendidos* (errores de interpretación). La interpretación técnica, por su parte, apunta a la individualidad del genio subjetivo, característico del espíritu romántico, y por ello es “positiva”. Desde esta perspectiva, la interpretación consistiría en la comprensión de lo que el autor ha querido expresar por medio del lenguaje común. Pero para ello se requería, además, incorporar en el análisis interpretativo el *mundo* del autor.

Con Dilthey se alcanzaría un mayor grado de universalidad del problema hermenéutico (todavía dentro del ámbito epistemológico), pues se extiende desde el campo lingüístico hacia el histórico. Tal universalización sólo se comprende dentro del propio contexto histórico de Dilthey, quien se encontraba entre el auge de la historiografía alemana (Ranke, Droysen, etc.) y la preeminencia de las ciencias duras y un respectivo cientificismo o monismo metodológico. El problema era entonces cómo conciliar la cuestión de la historia propia de las ciencias del espíritu con el método experimental de las ciencias naturales, quedando configurada así la clásica distinción entre *comprender* y *explicar*. En Dilthey, según Ricoeur, la comprensión tiene un sentido psicológico, se trata de poder colocarse en el lugar del otro para poder entender el sentido que para ese otro tienen las cosas. Aquí sucede que las producciones de la vida individual se objetivan en estructuras fijadas por la escritura o *tipos*, en el sentido de Weber, susceptibles de descripción científica. Pero el problema se encuentra precisamente en el fundamento psicológico de la comprensión donde “lo que importa no es *lo que* dice el texto, sino *quien* allí se expresa”.¹⁰ Ahora la universalidad del problema hermenéutico salta, por decirlo así, del campo epistemológico al ontológico. La pregunta ya no es por las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico (o de la comprensión como metodología de las ciencias humanas),

⁹ RICOEUR, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰ *Ibid.*, p. 81.

sino por el modo de ser del ser que existe *qua* comprensor. De este modo, la comprensión queda totalmente desvinculada de la cuestión psicológica de la comunicación con el otro, es decir, se “despsicologiza”. Precisamente esta la tarea que llevará a cabo Heidegger (evitamos aquí la exégesis que realiza Ricoeur de *Ser y Tiempo* para detenernos solamente en su conclusión):

“Con la filosofía heideggeriana, no dejamos de practicar el movimiento de remontarse hasta los fundamentos, pero a la vez nos resulta imposible efectuar el movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, nos llevaría de nuevo a la problemática propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu. Ahora bien, una filosofía que corta el diálogo con las ciencias no se dirige más que a sí misma... ¿No hemos aprendido de Platón que la dialéctica ascendente es la más fácil y que el verdadero filósofo se manifiesta en el trayecto de la dialéctica descendente?”¹¹

Esta última aporía es, según Ricoeur, el punto de partida de la filosofía hermenéutica de Gadamer, al tiempo que su obra capital *Verdad y Método* bien podría titularse “Verdad o Método”. Ambos términos expresan cada lado de la aporía, la *verdad* como desocultación de Heidegger y el *método* de Dilthey, y convergen en su teoría de la conciencia histórica de los efectos, según la cual el intérprete se encuentra siempre ya afectado por la historia que él mismo pretende interpretar. Para esta perspectiva resulta imposible escapar de la historia o ubicarse libremente frente al pasado porque ese pasado ya nos ha determinado en tal situación. La aporía interna se presentará aquí, según Ricoeur, entre la *pertenencia* y el *distanciamiento* de la tradición. Una posible salida a este problema, aunque no total, la señala el concepto de “fusión de horizontes”, según el cual tanto el autor como el intérprete habitan en horizontes abiertos a un horizonte mayor, y esto es lo que posibilitaría la interpretación infinita. Aún así, para Ricoeur la aporía entre distanciamiento y pertenencia se mantiene, y es a partir de aquí desde donde él elaborará su propio aporte al problema hermenéutico.

El esbozo de esta reconstrucción, no pretende más que mostrar de un modo bastante esquemático algunos puntos estructurales de la cuestión desde su dinámica interna. A continuación, se intenta reconstruir la asunción apeliana de tal problema, que esencialmente coincide con la perspectiva de Ricoeur.

Hermenéutica trascendental

El pensamiento de Apel resulta relevante para el problema hermenéutico en sí mismo, en dos sentidos. Primero, en cuanto profundiza sobre el

¹¹ *Ibíd.*, p. 89

carácter trascendental de la comprensión, abriendo la posibilidad de encontrar un camino de fundamentación última para la filosofía en general, de modo similar (pero asumiendo el giro lingüístico) a pensadores como Descartes, Kant y Husserl.¹² Segundo, en cuanto retorna desde la ontología a la epistemología, elaborando una teoría de las ciencias sociales, y de las ciencias en general, que pretende superar la oposición categórica entre explicar y comprender.¹³ En este sentido, Apel muestra por medio de una *teoría de los tipos de racionalidad* cómo hay una dimensión hermenéutica que se encuentra a la base de todo proceso de conocimiento científico, y pre o extra científico. En este punto, no hay diferencias entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica trascendental. De hecho, podemos afirmar que aquello que Ricoeur sostiene respecto de la aporía heideggeriana (en cuanto a la imposibilidad de retornar de la ontología a la epistemología) en términos de Apel podría ser expresado como el pasaje de la cuestión de la *verdad* a la cuestión de la *validez*. En su artículo “*Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung*”,¹⁴ Apel realiza una relectura crítica del pensamiento de Heidegger en el contexto histórico-filosófico del posestructuralismo francés, el posmodernismo y el neopragmatismo. Estas últimas corrientes dominantes del pensamiento actual manifiestan una fascinación por el pensamiento del segundo Heidegger, el de la “historia del ser”. Y tal fascinación procede, según Apel, de que “el problema fenomenológico-trascendental inicial sobre la constitución del sentido está sujeto a una detranscendentalización e historización”.¹⁵ Apel observa que ya en el concepto del “perfecto apriorico” o *immer schon* de *Ser y Tiempo* aparece esta dimensión de la historia como mediación absoluta, pues no se trata sólo de una pre-estructura lógico-trascendental al modo, por ejemplo, de la constitución de la objetividad en sentido kantiano, sino también de una estructura temporal, es decir, que la historia es condición de posibilidad de la constitución del sentido. Sin embargo, todavía en el primer Heidegger la temporalidad y la historicidad se encontraban en relación fundamental con la reconstrucción del proyecto de una filosofía trascendental (tal como todavía puede observarse en *Kant y el problema de la metafísica*). Luego de la *Kehre*, la constitución de los horizontes significativos del mundo de la vida se comprende como un “evento” o “acontecimiento” originario del propio ser. En este sentido, la comprensión es entendida como una

¹² Para un intento de fundamentación última más cercano a la hermenéutica filosófica, cfr. CRELIER (2007) y (2010).

¹³ Cfr. APEL (1979)

¹⁴ APEL (1998a), pp. 506-568.

¹⁵ *Ibid.*, p. 506.

estructura “holístico-anticipativa” e “histórico-fáctica”.¹⁶ Sin embargo, desde la perspectiva de Apel, consideramos que podría reconocerse como válido el segundo aspecto, esto es, la historicidad y la facticidad, pero lo que se pondría en tela de juicio es precisamente su carácter “holístico”. Por ejemplo, cuando Apel se pregunta si se tiene que considerar que la validez objetiva de todo conocimiento depende, unilateralmente, de los eventos precedentes de una apertura del mundo que articula y se conduce a sí misma en los lenguajes históricos,¹⁷ se está refiriendo, desde nuestro punto de vista, a dos ámbitos. Primero, a un ámbito trascendental según el cual se pregunta por las condiciones de posibilidad del propio discurso filosófico (en este caso la propia hermenéutica de Heidegger o Gadamer) y del estatuto de tales enunciados. Pues tales enunciados aspiran, en cuanto pretensiones de validez con sentido, a la verdad y la universalidad no relativa al tiempo. La segunda cuestión se refiere a la posibilidad del conocimiento empírico en sí y a la posibilidad de procesos de aprendizaje de la experiencia no mediados hermenéuticamente, lo que conduciría a una nueva forma de realismo post giro lingüístico en la línea de Habermas, Putnam y Lafont. Este segundo punto escapa a los límites de este trabajo, pero, respecto de lo primero, es importante aclarar que Apel no niega la historicidad esencial (facticidad del mundo de la vida o juego lingüístico) de la constitución del sentido, sino que muy por el contrario le reconoce su función trascendental. No obstante, distingue entre el a priori de la *constitución* del sentido y el a priori de la *justificación* de la validez. Esta es una cuestión inherente al proyecto de una filosofía trascendental, como se ve claramente en Kant y en Husserl, sólo que Apel quiere evitar recaer en una conciencia trascendental pura y dar cuenta de la mediación llevada a cabo por el lenguaje histórico de una comunidad de comunicación *en* la constitución de dicho sentido y *en* la justificación de la validez. En otras palabras, el acto de comprender presupone para Apel la situación histórica de la comprensión como comunidad *real* de comunicación pero, al mismo tiempo, una comunidad *ideal* de comunicación como instancia regulativa de decisión última consensual.

Según Apel, también Gadamer pone en un mismo nivel la cuestión de la condición de posibilidad de la comprensión del sentido con las condiciones de posibilidad del conocimiento intersubjetivamente válido. Pero Gadamer iría más allá de Heidegger en un punto, pues Heidegger pone el acento en el carácter de futuro del *Ereignis*, en cambio, Gadamer lo coloca en el pasado, en la tradición, pues otorga un carácter normativo superior al *interpretandum*

¹⁶ VIGO (2006), p. 149.

¹⁷ Cfr. APEL (1998). Esta perspectiva crítica se encuentra también en LAFONT (1997).

respecto del intérprete. Apel entiende que si bien el *interpretandum* tiene primacía, al mismo tiempo que se le confiere al texto la autoridad como referente último de la interpretación, debe permanecer una reserva crítico-reflexiva sobre las pretensiones de validez comprendidas.¹⁸ En concreto, se trata de la oposición a la consigna gadameriana de que *comprender es comprender siempre de manera diferente*. Apel, por el contrario, piensa que *siempre se puede comprender mejor* (aunque nunca se alcance una comprensión absoluta o transparente). Esto no implica de ninguna manera negar el primado de la situación histórica *desde la que* se comprende, sino, nuevamente, distinguir entre la condición de posibilidad del sentido y la justificación de su validez. Así, se puede ya entender provisionalmente la diferencia programática entre la hermenéutica filosófica y la hermenéutica trascendental. Apel afirma: “La “hermenéutica trascendental” es una concepción que no puede encontrar la respuesta a la cuestión de la validez del conocimiento en una ontología temporal del comprender en cuanto acontecer de la verdad, sino una concepción que busca ideas regulativas para una orientación normativa de la comprensión”.¹⁹ Las “ideas regulativas” no son postulados dogmáticos, sino, por el contrario, presupuestos pragmático-trascendentales de la comprensión. Ya en la *Transformación de la filosofía* Apel afirmaba que no puede responderse a la pregunta por la *posibilidad* de la comprensión sin preguntar a la vez por la *validez* de la comprensión.²⁰ Es decir, se trata de distinguir los dos momentos para poder ver que *sin* plantearse la cuestión de la validez no se puede responder adecuadamente a la cuestión hermenéutica de la comprensión. Dicho de otra manera: podemos afirmar que para Apel la pregunta sobre *cómo* es posible la comprensión está supeditada a la pregunta por el *criterio* que permite determinar la validez de la misma, y de allí, que permita el progreso. La hermenéutica trascendental resulta así una hermenéutica crítico-normativa: es parte constitutiva de la comprensión el *distanciamiento* y la *evaluación* “de las buenas o malas razones” respecto de lo comprendido.

Hermenéutica y ciencias sociales

En este punto se intenta esbozar la relación de la cuestión hermenéutica con la fundamentación de las ciencias sociales, tema que ha sido abordado por Apel a lo largo de toda su obra. Aquí, nos referiremos a un texto de 1992, escrito originalmente en inglés: “The Hermeneutic Dimension of Social

¹⁸ En términos de Ricoeur, una “hermenéutica de la sospecha”.

¹⁹ APEL (1998 b), p. 187.

²⁰ APEL (1985 I), p. 44.

Science and its Normative Foundation”.²¹ Tal como se desprende del título y afirma el propio Apel, el texto presupone dos tesis. En primer lugar, las ciencias sociales poseen una dimensión hermenéutica. En segundo lugar, tal dimensión hermenéutica supone a su vez una dimensión normativa. Esto quiere decir, entonces, que existe una correlación entre *comprender* y *valorar*, y que con ello se incorpora la dimensión axiológica que la ciencia social clásica pretendía eliminar. Tal relación surge a partir de un paradigma epistemológico o gnoseológico diferente del moderno o clásico de la relación sujeto-objeto al que podría denominarse, sin pretensión de originalidad, *paradigma conciencia-mundo*. Tal paradigma se quiebra sin duda con Heidegger a través del descubrimiento de la aprioricidad del ser en el mundo (y de la denuncia “del escándalo” del realismo e idealismo, como dos modos supuestos de acceso a lo real propios de este paradigma). Por su parte Apel asume esta superación heideggeriana de la filosofía de la conciencia, y habla de un nuevo paradigma *sujeto-cosujeto-mundo* o “entenderse-sobre algo” (*Verständigung über etwas*). Desde esta perspectiva, el proceso de conocimiento debe ser entendido como un proceso impregnado a priori por el lenguaje, y esto implica que la comprensión significativa, como ya se dijo, está mediada lingüísticamente, pero, al mismo tiempo, que el conocimiento presupone un movimiento de “consensuación”²² sobre las pretensiones de validez en disputa. Esta doble estructura complementaria está contenida en la ambigüedad terminológica de la palabra alemana *Verständigung*, que puede significar tanto entender algo (un problema, una oración, etc.) como entenderse con otros, acordar, etc. El conocimiento, en fin, no es más que la comprensión del mundo compartida por una comunidad de investigadores. Pero ello no anula el paradigma conciencia-mundo mencionado anteriormente sino que lo asume y supera: ahora se trata de una relación *comunidad-mundo*.

La constitución del conocimiento sólo puede darse entonces en el *discurso argumentativo*, y este cumple la función de resolver por medio de argumentos cualquier tipo de pretensión de validez. Pero tales pretensiones

²¹ APEL (1996), pp. 293-315.

²² Este neologismo pretende destacar el aspecto procesual de la búsqueda de consenso. Apunta a distinguir, de manera ideal-típica (Weber), el “acuerdo” como resultado de negociaciones (racionalidad estratégica), del consenso como resultado del consentimiento o la convicción (racionalidad comunicativa). Usualmente se utiliza el término “deliberación”, pero consideramos que este término tiene una connotación “formalista” o “protocolar”, ligada por ejemplo a la idea de debate en el ámbito de un Parlamento o Asamblea. El proceso de búsqueda de consenso, por ejemplo en un debate epistolar entre dos científicos o filósofos acerca de la verdad de una teoría, generalmente no obedece, o no totalmente, a reglas protocolizadas, sino a las reglas inherentes a la discusión argumentativa.

están siempre ya a priori en la argumentación, por eso más arriba se habló de presupuestos pragmáticos de la comprensión. Junto con Habermas, Apel entiende que hay cuatro pretensiones universales de validez y que estas son “irrebasables” (*nichtintergebar*):

1. la pretensión de sentido intersubjetivamente válido (comprensibilidad), que a su vez, debe ser presupuesta por todas las demás pretensiones;
2. la pretensión de verdad (en cuanto correspondencia con un estado de cosas);
3. la pretensión de veracidad o sinceridad (que está supuesta siempre en el acto de plantear una pretensión de validez);
4. la pretensión de corrección (respecto de lo moralmente normativo)

Ahora bien, retomando la cuestión epistemológica, si cada campo del conocimiento científico resuelve sus pretensiones por la vía argumentativa,²³ entonces el discurso argumentativo como tal no resulta más que el *contexto de justificación* de las teorías científicas. Pero, de no haber un acuerdo previo respecto del sentido, es decir, de no existir un grado mínimo de comprensión (significados lingüísticos compartidos del mundo de la vida) las teorías científicas no podrían siquiera exponerse para ser discutidas en su verdad o falsedad. Por ello, Apel entiende que el nuevo paradigma de la comprensión-acuerdo posee una doble estructura complementaria. Por un lado, supone la estructura sujeto-objeto que resulta del interés de la ciencia por la verdad objetiva del mundo, esto es, la ciencia nomológico-causal que persigue la disponibilidad y el control de los hechos naturales y sociales, pues también puede hablarse de ciencias sociales *cuasi* nomológicas.²⁴ Por otro

158

²³ Esto no significa que en las prácticas científicas concretas, de hecho, no incidan otros factores como el poder, el dinero, etc., sino que en tanto *criterios* de validación estos elementos no pueden ser tenidos como legítimos.

²⁴ Apel distingue entre las ciencias sociales cuasi-naturales y las hermenéuticas. Esta diferencia se expresa en dos tipos de “preguntas por qué” (*Why questions*). Un ejemplo que utiliza es el siguiente: Frente a la pregunta “¿por qué el consumo de cigarrillos en X período de tiempo aumentó en una determinada población y disminuyó en otra?”, podrían plantearse dos formas de dirigir la investigación. Una respuesta podría apuntar a la comprensión de las razones de los consumidores, por ejemplo: mayor o menor prestigio social, mayor o menor conciencia de los daños a la salud, etc. Ahora bien, supongamos que el estudio fuese financiado o impulsado por la industria tabacalera, en este caso, las razones serían interpretadas como causas de la elección para poder operar sobre ellas y regularlas, es decir, que las razones no serían “evaluadas” como buenas o malas sino que tendrían un valor “neutral”. Pero si ahora ponemos un segundo ejemplo, esta vez de la historia de la ciencia, la perspectiva es diferente. La pregunta es la siguiente: “¿por qué Newton introdujo el concepto de espacio absoluto?”. La respuesta en este caso también apuntaría a las *razones*, buenas o malas, que esgrimió Newton en un momento y contexto específicos, con lo cual se impide todo tipo

lado, incluso cuando los científicos persiguen los objetivos mencionados, es decir, el interés cognoscitivo objetivante, *hablan y discuten* acerca de las diferentes proposiciones sobre el mundo objetivado, con lo cual, “permanece en las sombras” una dimensión comunicativa de la relación sujeto-cosujeto donde el interés cognoscitivo es el de comprender al otro, según el modelo pregunta-respuesta. Este nivel hermenéutico “sale a la luz”, es decir, se vuelve objeto de la reflexión cuando precisamente la comunicación se ha roto o se ve de alguna manera obstaculizada, como por ejemplo, paradigmáticamente, en transformaciones culturales severas o en el encuentro con culturas “extrañas” (pasadas y presentes).²⁵ Surgen así las “ciencias hermenéuticas” que buscan precisamente comprender y acordar sobre la propia dimensión hermenéutica. Se produce lo que Apel llama una *objetivación secundaria*,²⁶ esto es, una objetivación de los actos de habla y expresiones significativas de los co-sujetos de la comprensión comunicativa. Sin embargo, aquí la objetivación sobre intenciones significativas de un tercero (por ejemplo, de un texto como expresión de las ideas de un autor) es siempre *parcialmente* objetiva, pues el co-sujeto, en el sentido del interlocutor, aún cuando pueda ser objetivado permanece siempre potencialmente como co-sujeto que puede discutir sobre el asunto objetivado.

En el caso de las ciencias históricas, por otra parte, por lo general ese tercero sobre el que se habla es alguien que ya no está, que quedó en el pasado. Reconstruir narrativamente las ideas del pasado es un objetivo fundamental de estas ciencias. Pero aquí nos encontramos con una doble dificultad. En primer lugar, el autor (de un texto, documento, etc.) generalmente no puede responder a las preguntas que el intérprete le plantea, es decir, permanece siempre objetivado, y por lo tanto debe conjeturarse *que hubiese dicho respecto de*. Frente a ello, nos encontramos a su vez con la dificultad de que las respuestas de un autor responden a preguntas diferentes de las del intérprete, con lo cual, debe haber primero una instancia de cuasi-objetivación histórica para establecer qué preguntas intentó responder el autor en sus propios textos y contexto cultural, para luego “pedirle” que responda las preguntas del intérprete. En segundo lugar, y derivado de lo anterior, vemos que existe un “distanciamiento objetivante” entre el mundo del autor y el mundo de uno como intérprete que abre un “espacio de juego”

de generalización. La acción responde en este caso una motivación (y no una causa) que en sí misma es tipológicamente única y no generalizable. Esta terminología se asemeja a la distinción clásica de las ciencias naturales y ciencias culturales o del espíritu en la tradición del neokantismo de Rickert y Weber, entre otros. Cfr. APEL, (1998 b), p. 232 ss.

²⁵ Cfr. SCIVOLETTO (2011).

²⁶ APEL (1996), p. 304.

(*Spielraum*) para el aprendizaje del pasado, pero también para la superación crítica del mismo, “incluso para comprender al autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo”.²⁷

En síntesis, a partir de lo anterior puede observarse que la dimensión hermenéutica es constitutiva tanto de las ciencias naturales, donde permanece a-problematizada, como de las ciencias sociales, que la convierten en objeto de su reflexión. Pero a su vez, la dimensión hermenéutica misma se encuentra sujeta a una dimensión normativa, dado que todo argumentar en pos de una validez presupone haber reconocido, siempre ya, la igualdad interlocutores discursivos, en el sentido de co-sujetos capaces de comprender y aceptar o no las pretensiones de validez.

La dimensión normativa de la hermenéutica

De lo que se trata en este punto es de explicitar la dimensión normativa presupuesta en toda situación argumentativa, y por lo tanto, también en la constitución misma del discurso científico. Es a partir del reconocimiento de esta dimensión a priori que se puede pensar un momento crítico (en el sentido de la crítica político-social) que para la hermenéutica filosófica es inmanente a la propia situación hermenéutica o intra-contextual. Pero precisamente el término clave aquí es “explicitar”, dado que una fundamentación *última* (irrebasable) que busque trascender el propio contexto o situación fáctica no puede derivarse de un fundamento anterior, ni tampoco derivarse de un hecho, con lo cual, debe poder “reconstruirse” o mostrarse como *siempre ya* presupuesta. Como afirma Kuhlmann: “Si sólo llegamos a normas válidas en cuanto ya las tenemos, entonces la situación que sirve como punto de partida al fundamentador de normas sólo podrá consistir en que él ya tiene, de alguna manera, las normas, pero no lo sabe, o no lo sabe de modo seguro/claro”.²⁸ Ahora bien, obviamente que las normas presupuestas a las que referimos no son normas materiales, es decir, las normas histórico-culturales en las que hemos sido socializados; por el contrario, se trata de normas que pertenecerían ya a nuestra “dotación racional”.²⁹

Ahora bien, a partir del giro lingüístico de la filosofía contemporánea, la razón no puede ser entendida como una conciencia pura solitaria, sino como “diálogo crítico”, y más específicamente como un tipo de acto de habla: la argumentación. Pero argumentar se trata siempre de una actividad intersubjetiva (incluso cuando pensamos tomamos virtualmente la posición de un “otro” con quien, precisamente, dialogamos), esto es, como afirma

²⁷ *Ibíd.*, p. 306.

²⁸ KUHLMANN (1991), p. 119.

²⁹ *Ibíd.*, p. 120.2

Crelier, se trata de una “tarea cooperativa”.³⁰ La propuesta apeliana, entonces, consiste en mostrar que en la lógica misma de la argumentación se presupone ya una ética mínima, constitutiva, en el sentido de que es condición de posibilidad de la argumentación misma. Es decir que,

“[e]n la medida en que el discurso argumentativo mismo no es contingente en relación con la argumentación, sino que está preestablecido a priori (no puede ser trascendido en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad), en esta medida se puede decir más bien, en el espíritu de la filosofía trascendental kantiana: las normas de cooperación en el discurso argumentativo son obligatorias incondicionalmente, esto es, son categóricas”.³¹

Como se explicó más arriba, todo interlocutor argumenta dentro de una comunidad *real* de comunicación en la cual él mismo ha sido socializado, pero, en cada acto argumentativo, al plantear una pretensión de validez, anticipa de manera contrafáctica una comunidad *ideal* de comunicación. Esto significa además que pensar, en cuanto argumentación, presupone siempre, en principio, la “existencia y cooperación de interlocutores discursivos (*Diskurspartners*)”.³² La norma moral básica supuesta, entonces, en todo acto argumentativo, consiste en la búsqueda del consenso por medio de la argumentación. Cualquiera que argumente, ha ingresado ya en el discurso y ha adoptado la búsqueda de consenso en una comunidad ideal de comunicación como modo de solución de los conflictos de intereses suscitados en el mundo de la vida. Y esto implica, a su vez, el reconocimiento de los dos principios o normas fundamentales de la Ética del Discurso: primero, los demás sujetos (interlocutores) deben ser reconocidos como iguales en derechos; segundo, los demás sujetos deben ser considerados igualmente corresponsables de la identificación y solución de problemas en el mundo de la vida a través de discursos prácticos.

El metaprincipio formal, entonces, de solución de conflictos por el consenso de todos los posibles afectados no establece qué normas materiales o situacionales deben sancionarse, sino tan sólo cómo deben realizarse para que tengan legitimidad moral. Es decir, mediante discursos prácticos en los que todos los afectados discuten sobre la justicia de normas propuestas. Sin embargo, esto no quiere decir que el formalismo de la ética del discurso se desligue absolutamente de todo contenido sustancial, pues es inherente a

³⁰ CRELIER (2010), p. 336.

³¹ APEL (2007), p. 72.

³² APEL (2001), p. 46.

dicho metaprincipio el deber de institucionalizar los discursos prácticos, de tal modo que la comunidad real de comunicación se acerque progresivamente a la ideal. Es interesante observar aquí que para Apel el rol del filósofo consiste en “proveer una fundamentación última de los procedimientos de los discursos prácticos; [pero] el negocio ulterior de la fundamentación, esto es, proponer y aceptar normas materiales, debe delegarlo a los participantes de los discursos prácticos”.³³ Pero el filósofo no sólo debe abocarse a la tarea de la fundamentación de las normas procedimentales o del discurso práctico, sino que además “tiene la tarea de cuidar por la representación de los intereses de aquellos que no están presentes pero sí afectados por los discursos y sus resultados [...]”.³⁴ Con lo cual, la *praxis* teórica de la filosofía no es mera teoría sino que tiene un eminente sentido práctico, en tanto *crítica* social histórico-fáctica.

Referencias bibliográficas

APEL, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*, II vol., Madrid, Taurus.

_____ (1996). *Selected Essays II: Ethics and the Theory of Rationality*. New Jersey, Humanities Press.

_____ (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs Poskonventionellen Moral*. Frankfurt, Suhrkamp.

_____ (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid, Visor.

_____ (1998 a). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

_____ (1998 b). *From a transcendental semiotics points of view*. Manchester University Press.

_____ (2001). *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Specially Today*. Leuven, Peeters.

_____ (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas sobre la globalización*. Buenos Aires, Prometeo Libros.

_____ (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven transzendentalpragmatischen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

BÖHLER, D. (1990). “Transcendental Pragmatics and Critical Morality: On the Possibility and Moral Significance of a Self-Enlightenment of

³³ *Ibid.*, p. 62.

³⁴ *Ibid.*

Reason”, en: Benhabid & Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, pp. 111-150.

CRELIER, A. (2007). “La fundamentación apeliana de la ética discursiva: método pragmático-trascendental o hermenéutica trascendental”, en: Micheline et al. (eds.) *Ética del Discurso. Recepción y críticas desde América Latina*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA.

_____ (2010). *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*. La Plata, Universidad Nacional de La Plata.

KUHLMANN, W. (1991). “Acerca de la fundamentación de la ética del discurso”, en: Apel et al., *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.

LAFONT, C. (1997). *Lenguaje y apertura de mundo: El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid, Alianza.

RICOEUR, P. (2000). *Del texto a la acción*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

SCIVOLETTO, G. (2011). “Comprender y valorar: Acerca de la necesidad, dificultad y posibilidad de “evaluar críticamente” un mundo de vida extraño”, en: Micheline et al. (eds.) *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo*. Río Cuarto, Ediciones del ICALA.

VIGO, A. (2005). “Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea”, en: *Teología y Vida*, Vol. XLVI, pp. 254-277.

_____ (2006). “Comprensión como experiencia de sentido y como acontecimiento. Los fundamentos de la concepción gadameriana del *Verstehen*”, en: *Tópicos* 30, pp. 145-195.