

DISENSOS Y CONSENSOS EN LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL DE KARL-OTTO APEL Y LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER. UNA APROXIMACIÓN AL DEBATE.

HENRY ESCOBAR GARCÍA¹
Universidad del Valle, Colombia.

[...] la hermenéutica no debe limitarse a las obras literarias. A menudo me sorprende haciendo en una conversación operaciones cuando no me contento con el grado habitual de comprensión, sino que intento averiguar cómo se ha producido en un amigo la transición de una idea a otra, o cuando exploro las opiniones, los juicios y las pretensiones de los que depende el que ese mismo amigo sostenga una cosa sobre determinado asunto y no otra. Hechos de este tipo, que todo individuo atento podrá atestiguar, demuestran a mi juicio bien claramente que la solución de la cuestión para la que justamente buscamos una teoría en modo alguno depende del discurso tal como el ojo lo encuentra cuando ha quedado fijado en la escritura, sino que se presenta siempre allí donde distinguimos ideas o encadenamientos de ideas escuchando palabras.

Schleiermacher, Fr. D. E.

“Odio toda teoría que no nace de la práctica”

Schleiermacher, Fr. D. E.

Por medio de este breve artículo quisiéramos mostrar en trazos generales, en qué consiste la propuesta de *hermenéutica trascendental* de Apel, para –posteriormente– mostrar las afinidades y diferencias con la propuesta de *hermenéutica filosófica* de Gadamer. De este modo, es necesario conocer los elementos de juicio que enriquecieron la idea de una *hermenéutica trascendental*; ante esto, es necesario dilucidar los enfoques pertinentes que le llevaron a Apel dar cabida a su propuesta, y así establecer un *dialogo crítico* con la *filosofía hermenéutica* de Gadamer. Para dar inicio a esta reflexión comencemos definiendo en qué consiste la propuesta de *hermenéutica trascendental* de Apel, con el fin de dar cuenta de los alcances del marco teórico que su pensamiento abre en materia de discusión filosófica.

¹ Candidato a Magister en Filosofía, Universidad del Valle/Colombia.

La *hermenéutica trascendental* implica una *transformación de la filosofía*. Para llevar a cabo esta empresa, Apel logra integrar a su propuesta filosófica corrientes de pensamiento tan divergentes como la filosofía analítica de Wittgenstein, la hermenéutica filosófica de Gadamer, la analítica existencial de Heidegger, el racionalismo crítico de Popper, la crítica a las ideologías de Marx presentes en «la escuela de Frankfurt» y, finalmente, la filosofía trascendental de Kant. De este último, toma la idea de lo «trascendental» y la reinterpreta a la luz del enfoque semiótico de Ch. S. Peirce. Esta constelación de autores le permitirá a Apel efectuar una *transformación de la filosofía* en aras de la construcción de una *hermenéutica crítica* que sirva de base a una *pragmática trascendental* (Cfr. Apel, 1985^a, 9-21 y Apel 1991, p. 19-22). Así, frente a la transformación de la lógica trascendental kantiana en manos de la semiótica de Peirce, Apel sostiene que si se compara, “la *Crítica de la razón pura* kantiana, como teoría de la ciencia, con la actual lógica de la ciencia, podremos constatar que la diferencia más profunda radica en la distinción metodológica entre el análisis de la conciencia y el análisis del lenguaje. Kant intenta hacer comprensible la validez objetiva de la ciencia para cualquier conciencia en general; [...] pero su método de investigación permanece todavía referido a lo que él mismo denominaba «punto supremo» de la unidad de la conciencia en la «síntesis trascendental de la apercepción». Completamente distinta es la moderna «logic of science». En ella no sólo está ausente el discurso sobre las facultades psíquicas, sino que –además– también el problema de la conciencia como sujeto del conocimiento científico queda suprimido, en la medida de lo posible. Esos requisitos psicológicos de la «lógica trascendental» kantiana no son reemplazados, como a muchos modernos les gusta creer, por «la» lógica formal en su renovación matemática, sino –considerando con más precisión– por la «sintaxis lógica» y la «semántica» de los lenguajes científicos. Estos lenguajes como «semantical frameworks», constituyen el nuevo sustrato de las reglas *a priori* que determinan la posible descripción y explicación de las «cosas en cuanto constituyen una conexión regida por leyes». Por su parte, el problema kantiano de la validez objetiva del conocimiento científico para una «conciencia en general» se resuelve en la moderna «logic of science» mediante la «justificación» lógico-sintáctica y lógico-semántica de enunciados científicos (hipótesis) o teorías; es decir, asegurando su consistencia lógica y su verificabilidad empírica (o más cautamente su confirmabilidad)” (Apel, 1985b, p. 149 ss).

Con respecto a lo anterior, Habermas comenta que para Apel “La idea de una transformación semiótica de la filosofía kantiana que fue el objetivo genial del joven Peirce, debió resultar iluminadora. A la luz de esta idea programática se pudieron ir atando todos los cabos sueltos. La triple relación del signo con el objeto designado (denotado), con el estado de cosas representado y con el intérprete, la concibe Apel como la plataforma desde [la cual es posible] presentar una comunidad ilimitada de comunicación, donde el sujeto trascendental se podría disolver en los procesos de entendimiento históricamente situados pero, al mismo tiempo, aspirantes a un consenso ideal. En vez de síntesis trascendental de la apercepción se sitúa ahora el acuerdo postulado de un acontecer de interpretación, que va hasta el infinito, como garante de la objetividad posible del conocimiento en general. Con un giro característico habla Apel del «entendimiento intersubjetivo como mediación de la tradición en una comunidad ilimitada de

interpretación». Entendimiento que asume el lugar del sujeto trascendental y media entre poiesis y praxis, génesis y validez, contexto de descubrimiento y contexto de justificación, acontecer de sentido y a priori de la reflexión de validez, intereses constitutivos del conocimiento y argumentación” (Habermas, 1999).

Ahora bien, a nuestro juicio, la interpretación kantiana de Peirce le permite abordar dos frentes en el itinerario filosófico de Apel: en primer lugar, le permite elaborar una crítica a la *reducción cientificista* de la filosofía analítica del lenguaje, a la *metafísica del atomismo lógico* del primer Wittgenstein, a la idea de *marcos semánticos* de Carnap, a la interpretación *behaviorista* del *pragmatismo* de Ch. Morris hasta la concepción de los *juegos del lenguaje* del segundo Wittgenstein (Apel, 1985^a, 265-320 y Apel, 1985b, p. 169-208). En segundo lugar, le permite dialogar críticamente con el pensamiento de Heidegger y la hermenéutica comprensiva de Gadamer frente al tema de las condiciones posibilidad y validez de una interpretación, la idea del progreso en la comprensión y el peligro de una concepción relativista en la hermenéutica filosófica. No hay que olvidar cuestiones análogas que se desprenden de los puntos antes mencionados como, v.g., cuestiones relacionadas con la generación de acuerdos por medio del entendimiento lingüístico y la función crítica que debe desempeñar la hermenéutica con respecto a las ideologías.

Retomando la discusión sobre la propuesta de una hermenéutica trascendental, Apel ratifica la importancia de volcar la mirada sobre el marco trascendental kantiano para transformar la filosofía, a partir del enfoque pragmático de una comunidad ilimitada de comunicación y argumentación en la que *la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente* reemplaza *la síntesis trascendental de la apercepción*, la cual descansa, sobre la *certeza de la subjetividad*. En otras palabras, se trata entonces de *transformar semióticamente* el solipsismo metódico –base de la apercepción trascendental de la conciencia– en la *comunidad ilimitada de interpretación*, lugar que ocupa la idea de la *intersubjetividad* kantiana de la conciencia general:

La conciencia en general supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el principio regulativo de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación (Apel, 1985b, p. 338).

De semejante transformación de la filosofía trascendental kantiana se extraen dos implicaciones que anticipan y aproximan al pragmatismo semiótico-trascendental de Ch. S. Peirce. Así, en primer lugar, si aceptamos la hipótesis de que el conocimiento está mediado lingüísticamente, resulta insostenible la concepción de un *solipsismo metódico* y, en segundo lugar, la superación de la diferencia radical entre filosofía teórica y práctica. Esto

implica, a juicio de Apel: “sustituir las «acciones del entendimiento», propias de la conciencia general kantiana, las cuales garantizan la objetividad e intersubjetividad del conocimiento, por las acciones concretas del acuerdo en la comunidad de los científicos, explicitadas como «actos de habla»” (1985b, p. 340). Ahora bien todo este proceso de transformación del pensamiento kantiano presupone ya una ética mínima. Lo cual también vale para la filosofía teórica, ya que “se encuentra vinculada al discurso de una comunidad de argumentación”, y también para la filosofía práctica porque ésta “se ve obligada a mediar sus problemas de justificación a través de un discurso no dogmático” dentro de la comunidad de argumentación. Por tanto, resalta Apel que “la reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad del acuerdo lingüístico en una comunidad ilimitada de comunicación, parece fundamentar la unidad de la *prima philosophia* como unidad de la razón teórica y práctica” (1985b, p. 340). Delineados los rasgos generales de la hermenéutica trascendental de Apel, expondremos a continuación los consensos y disensos que acercan y distancian la hermenéutica de Apel con la hermenéutica de Gadamer.

En la introducción del tomo I de su libro *La transformación de la filosofía*, Apel ha resaltado lo que considera como los aciertos y desaciertos de la hermenéutica filosófica gadameriana “en la «hermenéutica filosófica» de Gadamer el pensamiento fenomenológico se relaciona estrecha y críticamente con la idea de *método*, tal como llegó a ser determinante para las ciencias del espíritu, especialmente en el historicismo cuasi-positivista del XIX” (Apel, 1985^a, p. 22). Por ello, para Gadamer será de valiosa importancia “el descubrimiento de la experiencia lingüística en la comprensión”, la cual había sido olvidada por las metodologías histórico-hermenéuticas de Dilthey, Misch, Rothaker, Weber, la escuela neokantista (Grondin, Jean, 1999, p. 159) y posteriormente por el neopositivismo. El “gran merito de la fenomenología hermenéutica consiste en reaccionar contra el proceso de reducción sufrido por la teoría del conocimiento y por la crítica del conocimiento, procedentes de Kant, en la moderna «lógica de la ciencia», incluida la «metodología» popperiana. La fenomenología hermenéutica, no sólo ha desvelado nuevamente los secretos presupuestos trascendentales de la lógica de la ciencia, como la relación sujeto-objeto defendidos por Descartes y Kant, sino que radicalizando la reflexión sobre la «comprensión» ha descubierto estructuras *cuasitrascendentales*, que son impensables desde el esquema de la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant” (Apel, 1985^a, p. 23). Tal «estructura *cuasitrascendental*» como le denomina Apel a la heideggeriana «preestructura existencial» del comprender, está articulada a la estructura universal del «ser-en-el-mundo». De igual forma, a partir de la preestructura del ser-en-el-mundo se delinea el «*a priori* corporal», destacado por Merleau-Ponty como condición de posibilidad de conocimiento y, finalmente, se halla esbozada la posibilidad de fundar la verdad de las proposiciones en relación a la «significatividad» (Heidegger, 1997, p.109-115). Para Apel “la «hermenéutica» sufrió en Heidegger una radicalización ontológica existencial, cuya relevancia gnoseológica quedo patente, ante todo, al superar la idea de que la «comprensión» es un método que compite con la «explicación» analítico causal para responder científicamente a las preguntas sobre el *por qué*. Por ejemplo, la lógica neopositivista de la ciencia partía precisamente de la «comprensión» como método (aunque

Dilthey no la entendió así) y contraponía la tesis de la comprensión sólo tiene una función auxiliar heurístico-psicológica en el contexto de descubrimiento al «explicar» la conducta; mientras que la nueva «hermenéutica» podía mostrar que la «comprensión», como modo del humano «ser-en-el-mundo», ya se presupone para constituir los datos de la experiencia y, por tanto, para responder a la pregunta por el conocimiento” (Apel, 1985^a, p. 24).

En este sentido, Apel considera curiosa la postura del pensamiento hermenéutico, la cual compara con otra corriente filosófica tan distante del pensamiento especulativo, como lo es el neopositivismo, especialmente con los últimos trabajos de Carnap relacionados con su *semántica reconstructiva* (1985a, p. 25) debido a la preocupación por la *reconstrucción lingüística* y la *explicación conceptual* en el criterio lingüístico de sentido de una teoría científica. De esta forma, Apel ve la posibilidad de *complementar* la filosofía analítico-lingüística constructiva y la hermenéutica-lingüística, como lo “muestra especialmente el enfoque de la escuela de Erlangen, que consiste en reconstruir el acuerdo lingüístico inmediatamente presente en la dimensión pragmática del uso dialógico del lenguaje.” (1985a, p. 25). Por lo tanto, la importancia de la Hermenéutica de Gadamer “radica ante todo en haber aplicado críticamente la radicalización de la idea de hermenéutica, [...] con ello ha puesto en tela de juicio aquella concepción objetivístamente restringida de la comprensión –recogida nuevamente por el neopositivismo lógico– que la entiende como la tematización vivencial por empatía de los procesos o actos psíquicos del otro; según Gadamer, esta concepción constituye una deformación abstractiva [...] del problema hermenéutico original, que es el *acuerdo con los otros acerca del mundo objetivo*, es decir, acerca del sentido y verdad del descubrimiento lingüístico de algo *en tanto* que algo” (Apel, 1985 p. 25).

La condición de posibilidad de la comprensión con el otro se establece sobre la base del acuerdo intersubjetivo sobre algo y en el hecho de que creemos al otro capaz de verdad o de decisión normativamente correcta en las cuestiones prácticas, “de ahí que también las reglas metódicas de una hermenéutica, entendida como arte de la «interpretación», hayan de concebirse en último término desde el contexto práctico-vital del acuerdo” (Apel, 1985, p. 25). Lo cual le lleva a Gadamer a dar todavía un paso más, en el que pone en tela de juicio la abstracción metódica respecto de la cuestión de la verdad o sobre la validez normativa de los textos que se han de interpretar, tal como ha ocurrido en el impulso hermenéutico desde Schleiermacher² (Apel, 1985a 26). En consecuencia, observa Apel, “relativiza también Gadamer la distinción «metodológica» entre hermenéutica «histórica» y «dogmática» o «normativa», en aras de una hermenéutica filosófica, curiosamente neutral

² Frente a este asunto Peter Szondi ha resaltado en la nueva edición de la obra de Schleiermacher en 1959 llevada a cabo por Heinz Kimmerle, un discípulo de Gadamer que: “Schleiermacher habla de un motivo que le llevo a ocuparse en la teoría hermenéutica: en sus cursos dedicados a la exégesis del Nuevo Testamento se dio cuenta de que la hermenéutica teológica tradicional se reducía a una colección de reglas en las que faltaba «el verdadero fundamento, puesto que los principios generales no estaban establecidos en ninguna parte». Cfr. Szondi, Peter (2006). *Introducción a la hermenéutica literaria*. Pág. 197. Madrid: Abada Editores.

desde un punto de vista normativo. Esta hermenéutica establece la misma estructura como condición de posibilidad para todos los casos de la comprensión: una «fusión de horizontes» histórica y una mediación del presente con su pasado, que incluye una «aplicación» práctica” (1985^a, p. 26). No obstante para Apel, “el significado filosófico fundamental de los descubrimientos filosóficos cuasi-trascendentales de la fenomenología hermenéutica, que hemos esbozado, no queda mermado, sino confirmado por el hecho de que la mayor parte hayan encontrado correspondencia en desarrollos parcialmente más precisos, o, en cualquier caso, más eficaces, por parte de las restantes filosofías del s. XX que no se reducen a la lógica de la ciencia” (1985^a, p. 26).

Así pues, y si seguimos a Apel, es preciso concluir que “la *superación fenomenológico-existencial del idealismo gnoseológico y del solipsismo* metódico tiene su equivalente en la refutación de estos ingredientes de la metafísica moderna del conocimiento, realizada desde la crítica del sentido, tanto en la semiótica pragmática de Ch. S. Peirce como en el análisis de los juegos lingüísticos del último Wittgenstein” (Apel, 1985^a, p.26). En otras palabras, la crítica llevada a cabo por la fenomenología, la filosofía existencial y la hermenéutica pueden integrarse a la crítica llevada a cabo por la crítica de Wittgenstein en los juegos del lenguaje y la semiótica pragmática de Peirce a la metafísica occidental y al paradigma de la conciencia moderna. Teniendo en cuenta este frente de lucha en común que se opone al paradigma del solipsismo metódico del pensamiento moderno, Apel resalta la posibilidad de establecer un puente de intercomunicación que permita el diálogo entre estos dos enfoques críticos de pensamiento:

La alternativa entre «verdad» y «método», expuesta por Gadamer, no parece tan terminante y plausible como algunos podrían creer a la vista del distanciamiento que se ha producido durante varios decenios entre la «lógica de la ciencia», por una parte, y la «fenomenología hermenéutica», por otra. A mi juicio, la actual irrupción de una problemática fenomenológica-hermenéutica en la dimensión histórica de la teoría normativa de la ciencia, muestra de hecho que la fenomenología hermenéutica puede corregir la reducción cientificista del problema de la verdad si, y sólo si, no es ella misma irrelevante metodológico-normativamente (Apel 1985a, p.30).

Para Apel la cuestión de la relevancia metodológico-normativa en la comprensión filosófica es crucial porque recorre “todas las formas del conocimiento humano, incluida su auto-comprensión. De ahí que el intento realizado por Gadamer para lograr un acuerdo filosófico en torno a la esencia y sentido de la «comprensión hermenéutica» tampoco pueda ser irrelevante metodológicamente, si quiere ser filosóficamente relevante” (Apel, 1985a, p 32). Sin embargo, “Gadamer cree posible recurrir al planteamiento trascendental kantiano y rechazar, al mismo tiempo, todas las exigencias de «justificar» filosóficamente la «validez» del conocimiento” (Apel, 1985a, p. 32). Tal como lo deja sentado en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método I*:

Por eso, creo que sería un puro malentendido querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna y hasta donde llega ésta (Gadamer, 1999, p. 11).

Tales planteamientos filosóficos también se ajustarían a la teoría de la comprensión gadameriana, lo que mostraría por qué la hermenéutica *aparentemente* carecería de una función propiamente *normativa*:

En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu [...] ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: *su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital*. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. *Es una pregunta que precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas* (1999, p. 11).

Frente a lo anterior, Apel sostiene que “la apelación kantiana a la *quaestio iuris*, es decir, al problema de justificar la validez del conocimiento [...] no puede invalidarse seriamente mediante la advertencia[...] de que Kant no quiso prescribir nada a la ciencia de la naturaleza o que tal empresa es absurda. En realidad le sobra razón al filósofo para ceder el descubrimiento de los principios metódicos a la práctica científica” (Apel, 1985a, p.33). No obstante, de ahí no infiere que cuando Kant reflexiona posteriormente sobre estos asuntos “tenga que o deba abandonar la pretensión de justificar –de modo normativamente– relevante la validez del conocimiento. Si lo hiciera seriamente, no aprendería nada nuevo sobre la esencia de la ciencia al reflexionar filosóficamente sobre lo que la ciencia hace, porque no podría distinguir entre lo válido y lo que simplemente ocurre de hecho (...)” (Apel, 1985a, p. 33). Si bien Gadamer se pregunta kantianamente por las condiciones de posibilidad de la comprensión no necesariamente –comenta Apel– tiene que dejar de lado las cuestiones relacionadas con la validez de la comprensión, pues al tiempo que Kant descubría las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo también estaba preguntándose por las condiciones de validez del conocimiento científico. Sin la última cuestión no sé podría diferenciar el conocimiento científico del que no lo es. Tal como el mismo Kant lo expone en el segundo prólogo de *Crítica de la Razón Pura*:

[...] la razón sólo entiende lo que ella misma produce según su [propio] plan, que ella debe tomar la delantera con principios de sus juicios según leyes constantes y debe obligar a la naturaleza a responder sus preguntas más no debe sólo dejarse conducir por ella como si fuera llevada del cabestro; pues de otro modo observaciones contingentes, hechas sin ningún plan previamente trazado, no se articulan en una ley necesaria, que es, empero, lo que la razón busca y necesita. La razón, llevando en una mano sus principios, sólo según los cuales los fenómenos coincidentes, pueden valer por leyes, y en la otra, el experimento, que ella ha concebido según aquellos [principios], [...] sólo por esto la ciencia de la naturaleza ha alcanzado la marcha más segura de una la ciencia, mientras que durante muchos siglos no había sido más que un mero tanteo (Kant, 2007, p.19).

Por consiguiente, Apel considera que “no podemos renunciar indudablemente a la ‘crítica’ normativamente relevante, en aras de la mera *descripción de lo que hay*; y es imposible invocar la *Crítica de la razón pura* sin plantear también la pregunta por las condiciones de *validez* de la ciencia junto con la pregunta por las condiciones de su *posibilidad*. Indudablemente Kant se distingue de los representantes modernos de una ‘filosofía metodológica’, pero no porque rehúse responder a la *quaestio iuris* relevante metodológicamente sino porque (todavía) quiere fundamentarla en una deducción trascendental de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento” (Apel, 1985a, p.33). En este mismo orden de ideas, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión “constituye la pregunta fundamental de una «hermenéutica trascendental»; es decir de una filosofía trascendental que reflexiona sobre la «pre-estructura» de la comprensión de todas las formas del conocimiento científica y pre-científica” (Apel, 1985a, p. 42). Lo cual no es óbice para que podamos explicitar la pregunta por la posibilidad de la comprensión, a la vez, que plantear la pregunta metodológicamente relevante por la validez de la comprensión (Apel, 1985a, p. 42). Frente a este asunto, Apel comenta que seguramente Gadamer argüiría que es insuficiente *a priori* querer contestar a la pregunta por la *posibilidad por la comprensión* mostrando que, a partir de la estructura de un acontecimiento se *deba* derivar la estructura que se hace presente en una interpretación. En este sentido, antes que preguntarnos si una interpretación es adecuada o inadecuada debemos más bien interrogarnos por las condiciones de posibilidad de la comprensión, es decir, cómo es posible el fenómeno de la comprensión. En contraste, Apel señala que “es preciso un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de lo inadecuada. Por tanto, y con respecto a la historicidad del proceso de la comprensión destacada por Gadamer, es necesario especificar un *criterio para el posible progreso* en la comprensión. Evidentemente, estas exigencias, propias de una hermenéutica filosófica relevante *metodológico-normativamente*, tienen que satisfacerse con independencia de que los límites de la posibilidad del comprender sean amplios o estrechos, se presenten de una forma u

otra” (1985a, p. 42), pues sin tales criterios no se podría diferenciar tal como hemos dicho una interpretación adecuada de otra que no lo sea.

Para Gadamer la hermenéutica tiene que restituir fundamentalmente cada *interpretandum* (lo que ha de ser interpretado, en este caso un autor, un texto, etc.) la superioridad frente al intérprete mediante la “anticipación heurística de la perfección” (Apel, 1985a, p. 44). En otras palabras, la hermenéutica debe devolver su status de superioridad del texto frente al *intérprete*. Por otro lado, Apel sostiene que esto conlleva al *interpretandum* capaz de verdad sea cual fuere el tiempo desde el que nos hable y por tanto, “admitir que es posible dejarse guiar por una instancia superior” (1985a, p. 44). Por ello, “cuando Gadamer infiere de ello una «inferioridad constitutiva del que comprende frente al que dice y da a comprender», y apoya esta tesis aludiendo a la «inescrutable voluntad divina, al evangelio o a las obras de los clásicos», entonces el carácter normativo de una hermenéutica mitológica, teológica o humanística clásica se impone de nuevo a la ilustración europea” (Apel, 1985a, p. 44). En este sentido, para Apel “si la hermenéutica debe conservar críticamente la herencia de la ilustración, entonces tiene que conservar en la comprensión, tanto el supuesto de la *superioridad virtual* del *interpretandum*” “como la *primacía del juicio del intérprete*. Si éste no *se* cree con derecho a enjuiciar críticamente lo que hay que comprender y, por tanto, no *se* cree capaz de verdad, 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”(1985a, p. 45). Cabe anotar aquí que Apel no niega con esto la posibilidad de que la hermenéutica filosófica sea guiada por el *principio regulativo del progreso cognoscitivo*. Por el contrario, la hermenéutica trascendental es una hermenéutica filosófica que se ha transformado en hermenéutica normativa, pues es una hermenéutica que tiene como exigencia la concepción filosófico-trascendental de la comprensión. De este modo, en la hermenéutica trascendental está implícita “la respuesta adecuada a la pregunta por la *posibilidad* de la *comprensión*” (Apel, 1985a, p. 46).

Dado lo anterior, Apel sostiene que la exigencia de la hermenéutica romántica de “*comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo*” (1985a, p. 46) “puede interpretarse como un principio normativamente relevante” (1985^a, p. 46) para la hermenéutica trascendental. Así, “*toda comprensión en la medida en que es acertada, comprende al autor [...] que ha de ser comprendido, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo*” (1985a, p. 47). Sin embargo, el propio Apel reconoce también que “nunca podemos dar por supuesto que hemos comprendido suficiente a un autor”, de suerte que el principio regulativo que guía las exigencias de una hermenéutica trascendental está envuelto en una especie de *dialéctica interpretativa* entre el *intérprete* y el *interpretandum*: “*el supuesto de la superioridad del autor subsiste mientras nos encontremos ante la tarea de comprender. Al mismo tiempo, no obstante, perdura la exigencia de comprenderlo mejor de lo que él se comprende a sí mismo*” (1985^a, p.47).

El impulso renovador de la comprensión no es algo propio de la «nueva hermenéutica» de Gadamer, sino de su antecesor romántico Schleiermacher, quien hablaba de la necesidad de

fundar una teoría general de la interpretación que se diferenciara de la hermenéutica teológica tradicional las cuales se reducían, a juicio del propio Schleiermacher, a una colección de reglas en las que faltaba «el verdadero fundamento, puesto que los principios generales no estaban establecidos en ninguna parte»; para Schleiermacher, al igual que posteriormente para Gadamer, la tarea de la hermenéutica se situará “en el acto mismo de comprensión, en la interpretación misma” (Szondi, 2006, p.198). De ahí que la hermenéutica no deba limitarse sólo a los textos, sino también tomar parte en la conversación, como lo muestra el epígrafe al principio del ensayo. Para Matizar los argumentos de Gadamer, Apel contrapone el presupuesto de la hermenéutica de Schleiermacher de “*comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo*” como principio regulativo frente al argumento gadameriano de la distancia histórica de la comprensión, en el que un intérprete comprende su objeto de interpretación *de modo distinto* (Gadamer, 1999, p. 366 y ss), es decir, actualizando en tiempo presente, un *sentido* nuevo, una *posibilidad* de comprensión, debido al hecho de que toda comprensión al estar en el tiempo, no es absoluta, sino que esta mediada por la finitud y por ende es *falible*.

Por otro lado, si Apel se apoya en el enfoque *semiótico* de Peirce para preguntarse por los criterios de validez de una interpretación, Gadamer respalda el sentido de su hermenéutica filosófica en el concepto de *Phronesis* aristotélica:

...cierto que Aristóteles distingue expresamente entre «filosofía práctica» y «ciencia teórica»: el «objeto» de esta ciencia no es lo permanente, ni los principios y axiomas supremos, sino la *praxis* humana sujeta al cambio constante. Pero esa filosofía es también teórica en cierto sentido, ya que no enseña un saber sobre la acción real que aclare y decida una situación concreta [...] Así persiste en la historia de la ciencia occidental, como una forma de ciencia propia, la *scientia practica*, la filosofía práctica, que ni es ciencia teórica ni se caracteriza suficientemente por su «referencia a la práctica». Como teoría no es en absoluto un «saber sobre la acción». [...] La filosofía práctica como un saber regulador de la *praxis* humana y social no es un arte en el mismo sentido que la gramática o la retórica. Es más bien una reflexión sobre esa *praxis* y, por tanto, desde una última perspectiva es «general» y «teórica».[...] La ciencia práctica es, pues, un saber «general», pero un saber que se califica menos de saber productivo que de crítica. Es lo que parece ocurrir con la hermenéutica filosófica. Mientras se defina la hermenéutica como arte de comprensión y se entienda el ejercicio de este arte, como en el caso del arte de hablar y de escribir, a modo de una destreza o competencia, ese saber disciplinar podrá utilizar conscientemente las reglas y se podrá llamar arte. Así concebían aún Schleiermacher y sus seguidores la hermenéutica como un «arte» (Gadamer, 1998, p. 245).

En vano apela Gadamer en el *segundo prologo* de *Verdad y método* a Kant, cuando en un principio debió apoyarse, a nuestro juicio, en la filosofía práctica de Aristóteles, el cual

parece ofrecerle más luces que la alusión a la cuestión si Kant se preguntó o no por la *justificación* de las condiciones de posibilidad y validez en el conocimiento científico. Seguido en el mismo pasaje, Gadamer resalta que la hermenéutica filosófica no pretende – como en el caso de Schleiermacher y sus seguidores– elevar la competencia *hermenéutica* a la condición de un conocimiento de ciertas reglas. En la hermenéutica romántica, “esa «elevación» es un hecho extrañamente ambivalente porque el conocimiento de las reglas se «eleva» también a la inversa, a competencia «automática»” (1999, p.245 y ss). La hermenéutica filosófica en cambio, dice Gadamer, “reflexiona sobre esa competencia y sobre el saber en que descansa” (1999, p.245). Además “trata siempre de rectificar una autocomprensión. En este sentido esa reflexión hermenéutica es «filosófica», no porque reivindique una determinada legitimación filosófica, sino al contrario, porque rehúsa una determinada pretensión «filosófica». Lo que ella crítica no es un método científico como tal, por ejemplo, el de la investigación de la naturaleza o el del análisis lógico, sino la *justificación* de métodos deficientes” (1999, p. 247) en un horizonte de investigación que pretende en términos *objetivantes* mostrarnos *la verdad de los hechos* en las *proposiciones* del lenguaje o en las *leyes* de la naturaleza. Ya Gadamer había comentado que “la función de la reflexión hermenéutica no se agota en lo que ella significa para las ciencias. Todas las ciencias modernas presentan un extrañamiento profundamente arraigado que ellas imponen a la conciencia natural y que ya en la fase inicial fue objeto de reflexión con el concepto de método. Pero al revelar las precomprensiones que guían siempre a las ciencias, puede liberar nuevas dimensiones problemáticas y favorecer indirectamente la labor metodológica y hace tomar conciencia, además, de lo que cuenta la metodología de las ciencias para su propio progreso, y de las cegueras y abstracciones que postula para dejar atrás, desorientada, a la conciencia natural” (1999, p. 240).

Por otra parte, Gadamer comenta que la hermenéutica filosófica intenta ampliar más su pretensión. Pues “Reivindica la universalidad. La fundamenta diciendo que la comprensión y el acuerdo no significan primaria y originalmente un comportamiento con los textos formado metodológicamente, sino que son *forma efectiva de realización de vida social*, que en una última formalización es una *comunidad de dialogo*, nada queda excluido de esta comunidad de diálogo, ninguna experiencia del mundo. Ni la especialización de las ciencias modernas con su creciente esoterismo ni las instituciones de poder y administración política que conforman la sociedad se encuentran fuera de este medio universal de la razón (y la sinrazón) practica” (1999, p. 247). En cuanto al papel que debe asumir la hermenéutica filosófica frente a la crítica de las ideologías, Gadamer es contundente cuando afirma que “una hermenéutica filosófica tiene la tarea de detectar la dimensión hermenéutica en todo su alcance y de analizar su relevancia fundamental para nuestra visión del mundo en todas sus formas, desde la comunicación interpersonal hasta la manipulación social, desde la experiencia del individuo en la sociedad hasta la experiencia que hace esa sociedad, desde la tradición basada en la religión y el derecho, en el arte y la filosofía hasta la energía de la reflexión emancipadora de la conciencia revolucionaria” (1999, p. 225). Esto conecta de inmediato con aquella cuestión relacionada con el tema de las ciencias sociales al cual la hermenéutica no se sustrae sino que lo integra como tema de su comprensión: “en consonancia con su universalidad, el enfoque hermenéutico debe considerarse también para

la lógica de las ciencias sociales” (1999, p. 230). De modo que, para Gadamer, la universalidad de la comprensión de la hermenéutica también estaría “al servicio de la metodología de las ciencias sociales” (1999, p. 231), tarea que la hermenéutica no asumiría acríticamente, sino que estaría atenta a que el objeto de su estudio no se vea reducido a los criterios formales del método: “si la explicitación de las condiciones hermenéuticas que concurren en las ciencias comprensivas induce a las ciencias sociales, que pretenden «comprender» sino detectar científicamente, la estructura real de la sociedad, con inclusión de las comprensibilidades presentes en la lingüisticidad, crear sistematizaciones metodológicas que faciliten su labor, ello representa un logro científico. Pero la reflexión hermenéutica no dejará que ellas la obliguen a ceñirse a esta función inmanente a la ciencia, sobre todo no dejará que le impidan aplicar de nuevo una reflexión hermenéutica al extrañamiento metódico de la comprensión que practican las ciencias sociales... aunque provoque con ello, una vez más, la descalificación positivista de la hermenéutica” (1999, p. 231).

Otro punto que merece consideración, aunque sea brevemente, es el tema de la *autoridad* en la hermenéutica, el cual a juicio del propio Gadamer “fue el primer gran desafío que se produjo con la aparición de *Verdad y método* en 1960” (2002, p. 59). Tema que suscitó diferentes reacciones que posteriormente tuvieron que ser aclaradas: “no me daba cuenta de lo que uno presenta como una descripción, como un análisis de conceptos, otro puede tomarlo como una opción a favor o en contra de algo. Para mí era algo enteramente natural preguntar: ¿qué es eso que llaman «autoridad»? por supuesto, en mi reflexión tenía que dar por sentado que la autoridad existe, la existencia de la autoridad no depende que uno éste a favor o en contra de ella. Lo que yo quería poner de relieve en mi exposición es que la «vieja receta», la que la doctrina metódica del siglo XVII pone en la base de toda científicidad moderna y que consiste en la exigencia de proceder sin prejuicios, constituye la verdadera esencia del nuevo movimiento ilustrado que se asocia con la ciencia moderna” (2002, p. 59). En otras palabras, la ciencia cree operar sin prejuicios al momento de tematizar su objeto de investigación, cuando en realidad pone otros como el ideal de la neutralidad valorativa y el distanciamiento objetivo frente al objeto en cuestión. Esto no lo podemos abordar aquí, pero es importante resaltar que el tema de la autoridad en Gadamer está ligado al tema del prejuicio. Gadamer, al igual que Heidegger, piensan que nunca habría un grado cero de la comprensión, por el contrario, gracias a ello logramos anticiparnos a las situaciones por la comprensión que hemos *experimentado* en el trato previo con las cosas. Para Gadamer, el despejamiento de un prejuicio nos conduciría al desvelamiento de la verdad, a la ampliación de nuestro marco de comprensión del mundo.

No deja de ser irónico al fin y al cabo que frente al tema de la «autoridad» y el «prejuicio» se tengan «prejuicios conservadores» contra la recepción filosófica de dichos conceptos: “me parece un completo error pretender asimilar la hermenéutica, en este sentido, a cualquier tendencia política conservadora” (2002, p.64), tendencia política que, sin embargo, Gadamer ha reconocido no en su obra pero si en su vida personal (Gadamer,

1998, p. 260). Si algo hemos aprendido de Gadamer es que una obra no se reduce necesariamente a los datos biográficos del autor. Ahora bien el tema de los prejuicios en Gadamer está vinculado –aunque no se agota completamente en ello– al ámbito epistemológico del conocimiento, pues cuando un prejuicio o una comprensión previa se afirma o se rechaza se ensancha nuestra visión del mundo: “el conocimiento, cuando es un conocimiento de verdad, proporciona libertad. Para mí acabo por estar claro que los conceptos no son lo mismo en las ciencias del espíritu que en la construcción conceptual y el modo de trabajar de las ciencias de la naturaleza” (2002, p. 65). De las consideraciones gadamerianas recién mencionadas, podríamos quizás inferir que *cada interpretación le impone al intérprete su propia situación hermenéutica*. Esto es, los modos de proceder en las ciencias naturales son distintos a los modos de investigación en las ciencias del espíritu, cada campo de objetos, cada *método* tiene su propio camino, su modo particular de acceder a la cosa. Tal es el sentido de la crítica de Gadamer a la metodología de las ciencias del espíritu de Dilthey.

Gadamer considera que “la autoridad tampoco es la instancia que puede impartir instrucciones. El hablar esta siempre incardinado en un sistema de acción y reacción, de pregunta crítica y respuesta arriesgada, en el que un relajado reconocimiento de la autoridad produce nuevos grados de libertad igualmente relajada” (1998, p.65), es decir, que en la medida en que paulatinamente se despejen nuestros prejuicios o precomprensiones, iremos gradualmente ganando un sentido de libertad. Pero, a pesar de todo lo dicho, para Gadamer siempre fue sospechoso que la *apertura de sentido* que se abre en el entendimiento de un determinado campo de objetos, sea cual fuese su naturaleza temática de discusión, se viera reducida a la supuesta *objetividad* que luego le *aseguraría* la *justificación* del éxito o el fracaso del método: “Si al final de mis consideraciones he vuelto a tomar pie en mi propio trabajo filosófico de los fenómenos que se relacionan con el hecho de entender, es porque hay una estrecha conexión con nuestro tema. Del mismo modo que la gente se entiende en el trato entre sí, aunque nadie tenga seguridad ni garantía de que entiende bien, lo mismo ocurre con la experiencia de las épocas pretéritas, a partir de la cual se va enriqueciendo una y otra vez nuestra manera de entendernos a nosotros mismos como personas. Lo que enriquece la experiencia en la vida es siempre el punto en el que nos vemos obligados a entender lo inesperado, lo no calculado ni calculable, en una palabra lo otro. Sólo así se aprende de la experiencia. Pero se ha vuelto difícil hacer experiencias, porque cada vez es más fuerte la necesidad de seguridad en todos los terrenos, incluido el de los seguros, y porque cada vez se exige con más intensidad y naturalidad al aparato de la vida pública que nos evite los riesgos de la existencia” (1998, p.215). Por ello Gadamer le responde a Apel que “debe evitarse el intento de entender esta especie de movimiento hermenéutico de la investigación con el modelo del progreso inmediato. [...] yo dudo sin embargo de que sea correcto relacionar la legitimación de la misma con la idea de progreso. La variedad de las posibilidades de interpretación que se ensayan no excluye en modo alguno que tales posibilidades se neutralicen mutuamente. El hecho de que aparezcan en el curso de esta praxis interpretativa antítesis dialécticas no es ninguna garantía para la aproximación a síntesis más acertadas. En estos ámbitos de las ciencias históricas el «resultado» del

proceso interpretativo debe verse no tanto en el progreso, que sólo se da en aspectos parciales” (1998, p. 253).

Ahora bien, pese al marcado contraste entre ambos enfoques de interpretación, Gadamer reconoce que “Apel ha enriquecido mucho el debate sobre el estado del problema hermenéutico recurriendo a Peirce y Royce y analizando la relación práxica en toda comprensión de sentido, y tiene toda la razón al reclamar la idea de una comunidad de interpretación universal. Sólo esa idea es capaz de legitimar el postulado de la verdad en los esfuerzos de entendimiento” (1998:253). En este sentido, uno de los aportes más significativos de Apel al campo de comprensión de la hermenéutica ha sido mostrar como “la interpretación hermenéutico-trascendental de la semiótica, tal como es iniciada por Royce, puede mostrar que no debemos entender la «comprensión» como una tarea que compite con la «explicación», sino como un fenómeno cognitivo que complementa el conocimiento científico de los hechos objetivos” (Apel, 1985a, p. 191). Según Apel “las últimas reflexiones que hemos realizado en relación con Royce, ponen de manifiesto que sólo una filosofía trascendental, trasformada semióticamente, puede comprender que el planteamiento hermenéutico de los problemas tiene su origen en el interés por el acuerdo, que es complementario con el interés científico del conocimiento: estableciendo como sujeto del conocimiento -en tanto que función mediada por signos la comunidad de comunicación, la filosofía trascendental, semióticamente trasformada, supera el solipsismo metódico de la teoría tradicional del conocimiento, según el cual sólo podemos pensar a los otros hombres y sus acciones comunicativas como objetos (con los que, a lo sumo, podemos entrar en relación empática) de un sujeto aislado de conocimiento” (1985a, p.192).

De esta manera, dentro de los límites de la reflexión desarrollada por Apel acerca del ejercicio hermenéutico, la interpretación que hizo Royce del enfoque semiótico de Peirce permitió fijar las condiciones de validez del conocimiento tanto en las ciencias naturales como en las ciencias del espíritu. Royce ve la posibilidad de complementar la comprensión de las ciencias hermenéuticas con el enfoque explicativo de las ciencias objetivas. Esta complementariedad entre las ciencias del espíritu y las ciencias explicativas posibilitan la superación del enfoque solipsista de la teoría tradicional del conocimiento en la cual sólo podemos pensar a los otros hombres y sus acciones comunicativas como objetos de un sujeto aislado de conocimiento. La formación significativa del conocimiento acontece a juicio de Apel en una comunidad de ilimitada de interpretación. Tal vez por ello, el título del libro *La transformación de la filosofía* hace justicia a la doble tarea que se propone Apel cuando bajo el criterio de la *comunidad ilimitada de comunicación, transforma semióticamente* la filosofía trascendental de Kant, intentando *responder* en ese esfuerzo a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez de una interpretación, que *transforma* a su vez, en un movimiento dialéctico de *superación y conservación*, la hermenéutica comprensiva de Gadamer. La hermenéutica trascendental de Apel sigue en parte, el

derrotero abierto por la hermenéutica de Gadamer, pero al mismo tiempo intentando ir más allá, sorteando sus obstáculos de los que el propio Gadamer era consciente:

Que me perdonen como viejo filólogo, el haber ejemplificado todo esto en el «ser para el texto». La experiencia hermenéutica está entretejida en la realidad general de la praxis humana, donde la comprensión va incluida en la escritura esencialmente, pero sólo de modo secundario. Llega tan lejos como el talante dialogal de los seres racionales (Gadamer, 1998, p.263).

BIBLIOGRAFÍA

Apel, K-O. (1985a). *La transformación de la filosofía I*. Madrid: Taurus.

_____ (1985b). *La Transformación de la filosofía II*. Madrid: Taurus.

_____ (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paídos.

Gadamer, H-G. (1999). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

_____ (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

_____ (2002). *Acotaciones Hermenéuticas*. Madrid: Trotta.

Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

Habermas, J. (1999). “Un maestro con sensibilidad hermenéutica. La trayectoria del filósofo Karl-Otto Apel”. *Revista Anthropos*. Nº 183. España.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue (Trad. Mario Caimi).

Szondi, P. (2006). *Introducción a la hermenéutica literaria*. Madrid: Abada Editores.