

## *Wittgenstein y Heidegger a la luz de la semiótica trascendental de Karl-Otto Apel*

La historia de la filosofía parece demostrar que es tan sólo cuestión de tiempo que escuelas de pensamiento que se presentan inicialmente como irreconciliables y opuestas terminen, al final, mostrándose complementarias o, incluso, solapándose una sobre otra. Allí donde en un principio no se veía sino contradicción pura y simple entre dos tradiciones filosóficas o, acaso, solamente indiferencia recíproca e imposibilidad de hallar una mínima porción de tierra común sobre la que establecer un intento de diálogo; allí donde un abismo distanciaba, implacable, las montañas más separadas; también allí, no obstante, en el máximo desgarramiento e incompreensión mutua, surge el puente que salva la fiera distancia inicial. Bajo métodos, enfoques, terminologías y problemas totalmente distintos, una cierta unidad comienza a vislumbrarse; un Logos común parece imponerse por doquier; entre las diferencias empieza a conciliarse, extrañamente, la figura de lo «mismo». Si hubo un tiempo, por ejemplo, en que marxismo y psicoanálisis se sintieron radicalmente extraños el uno al otro, hoy nos parece, por el contrario, que ambos movimientos se reclaman y se complementan recíprocamente. Tanto es así que ahora, cuando interrelacionar a Marx y Freud nos parece casi un juego de niños, tan acostumbrados estamos a ello, ahora lo que en verdad no podemos entender es cómo pudo pensarse alguna vez que ambos autores eran incompatibles.

Hoy en día, gracias en gran parte a los esfuerzos tenaces de Karl-Otto Apel, estamos asistiendo a otro intento semejante de conciliar dos tradiciones filosóficas consideradas hasta hace poco divergentes en todo: la filosofía analítica y el pragmatismo anglosajones por un lado, y las corrientes de pensamiento continentales provenientes de la hermenéutica y la fenomenología por otro. Casi como ningún otro filósofo, Apel ha insistido una y otra vez sobre la necesidad de hacer dialogar estas dos tradiciones, y lo ha hecho centrándose principalmente en sus figuras quizás más representativas: Wittgenstein y Heidegger. En su libro *La transfor-*

*mación de la filosofía*<sup>1</sup>, Apel se propone establecer una base de comparación entre ambos pensadores, aparentemente tan distintos en su temática y modos de expresión. Heidegger aparece como un típico filósofo alemán con grandes pretensiones especulativas, volcado hacia la historia de la filosofía y poco o nada interesado por los métodos y lenguajes específicos de la ciencia y de las matemáticas. Wittgenstein, por el contrario, representa, a pesar de su origen centroeuropeo, el modo de filosofar típicamente anglosajón; es decir, teñido de un carácter fuertemente antiespeculativo, muy influido por la ciencia, y volcado hacia minuciosos análisis de pequeños problemas lingüísticos que a los defensores de la gran tradición filosófica no pueden sino parecerles miserables pérdidas de tiempo que dejan fuera de consideración lo esencial<sup>2</sup>. A primera vista, pues, nada parece vincular a Heidegger y a Wittgenstein. Y, sin embargo, aunque por razones distintas, algo les es común: su postura radicalmente crítica frente a *toda* la tradición filosófica, a la que ambos contemplan en su conjunto como una gigantesca malinterpretación. Para Wittgenstein, toda la metafísica no es más que el producto de una ignorancia profunda de las reglas que rigen nuestros lenguajes, de modo que la historia de la filosofía es el monumental sinsentido de un lenguaje que, olvidando su gramática profunda, gira en el vacío de su completa ignorancia de sí. Y esta sospecha de falta de sentido de la metafísica, Wittgenstein la mantendrá a lo largo de toda su carrera, desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones filosóficas*. Heidegger, por su parte, también parte de un recelo absoluto frente a la metafísica; también, y sobre todo aquí, se trata de un olvido, pero éste ya no es asunto inicialmente lingüístico —aunque, finalmente, también atañe al lenguaje—, sino que es olvido del sentido originario del ser. La metafísica ha malinterpretado desde un principio su cuestión básica y fundamental, aquella que se interroga por el sentido del ser, que se pregunta qué es el ser y qué es ser<sup>3</sup>. En esta sospecha frente a la metafísica, actitud común a Wittgenstein y Heidegger, encuentra Apel un primer punto de apoyo para establecer su intento de comparación. Ahora bien, esta tentativa apeliana no está dirigida por un interés meramente historiográfico. Apel no es un historiador de la filosofía; es un filósofo «creativo», por decirlo de algún modo. Aunque algo oscurecido por la figura gigantesca de Jürgen Habermas, sus aportaciones innovadoras a los ac-

<sup>1</sup> *La transformación de la filosofía*, 2 volúmenes, Taurus, Madrid, 1985. *Transformation der Philosophie*, 2 volúmenes, Suhrkamp, Frankfurt, 1973. En las citas, indicaré en primer lugar el volumen y la página de la edición alemana, a continuación la página de la edición castellana. La abreviatura será *T. F.* En esta obra, se recogen ensayos que cubren un espacio de tiempo de unos quince años, desde finales de los cincuenta hasta principios de los setenta. En ella se expone no sólo el concepto e idea de una transformación de la filosofía, sino, también, la propia transformación que con el tiempo ha ido experimentando el pensamiento de Apel.

<sup>2</sup> Cfr., *T. F. I.*, 226 y ss.; 218 y ss. Pensemos también en las duras críticas de Marcuse a la filosofía analítica en *El hombre unidimensional*.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

tuales destinos teóricos de la Escuela de Frankfurt no pueden ignorarse; buena prueba de ello son las numerosas correcciones y reorientaciones que el propio Habermas ha dado a su obra siguiendo explícitamente los consejos y críticas de Apel.

De este modo, la lectura comparada que de Wittgenstein y Heidegger realiza Apel no está promovida por ningún virtuosismo interpretativo, sino por un interés teórico profundo. Se trata propiamente de releer a ambos autores con un evidente propósito de *Aufhebung*: señalando las aportaciones fundamentales que ambos autores han efectuado a la filosofía de nuestro siglo, Apel se esfuerza por señalar los aspectos insuficientes y aporéticos que, en su opinión, comportan las obras de Wittgenstein y Heidegger, y que exigen una radical superación. A pesar de que los hallazgos teóricos de estos dos autores pueden considerarse, quizás, como los más fundamentales de la filosofía contemporánea, sin embargo, precisamente en ellos parece cumplirse una vez más ese «destino» del pensamiento moderno que Habermas señaló ya en *Conocimiento e interés*, a saber: el abandono de la reflexión, entendiendo por reflexión aquel grado supremo del esfuerzo intelectual que intenta desentrañar las condiciones trascendentales de posibilidad del *sentido* y, sobre todo, de la *validez* (*Geltung*) del conocimiento. La lectura apeliana de Wittgenstein y Heidegger tiene como hilo conductor este concepto de reflexión e intenta esclarecer las razones por las que dicho concepto y la tarea que comporta resultan restringidos arbitrariamente e incluso abandonados en las obras de estos dos pensadores.

## ALGUNOS PRINCIPIOS BASICOS DE LA FILOSOFIA DE APEL

El objetivo filosófico primordial de Apel es llevar a cabo una transformación de la filosofía; pero no de cualquier filosofía o del todo de la filosofía. Se trata exactamente de transformar la filosofía trascendental de raigambre kantiana teniendo en cuenta el descubrimiento básico de la filosofía del siglo XX: la importancia del lenguaje como «tema y medio de la reflexión trascendental»<sup>4</sup>.

Toda teoría filosófica de la ciencia debe responder a la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales de posibilidad y validez de la ciencia. Sin embargo, frente a los defensores de un kantismo ortodoxo, considero también que la respuesta a la cuestión kantiana no conduce a una filosofía kantiana de una «conciencia trascendental» en general. La respuesta a la pregunta por el sujeto trascendental de la ciencia debe, más bien, en mi opinión, estar mediada por la auténtica adquisición de la filosofía de nuestro siglo: por el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje y, con ello, de la comunidad lingüística<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> «El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental» es el título de uno de los ensayos recogidos en *T. F.*, II, 311-330; 297-315.

<sup>5</sup> *T. F.*, II, 220; 209.

Esta tentativa de mediar la filosofía trascendental kantiana clásica a través del lenguaje, al que se le otorga, pues, una dimensión trascendental, mejor dicho, como veremos inmediatamente, una *doble* dimensión trascendental, es lo que se ha llamado a menudo «transformación semiótica del kantismo», y de la que Apel se muestra firme partidario. Brevemente expuesta, esta transformación significa, en primer lugar, que las condiciones trascendentales de la experiencia y, a la vez, de los objetos de esa experiencia ya no son la dotación de una conciencia en general, sino que vienen encarnadas fácticamente en el lenguaje ordinario históricamente constituido. Los *aprioris* a través de los cuales se nos constituye para nosotros un mundo con sentido y significación son «hechos lingüísticos», acuñaciones del lenguaje y no categorías o esquemas de una facultad cognoscitiva en general. Todo lenguaje acuñado históricamente lleva consigo lo que W.v. Humboldt llamaba una «acepción del mundo» (*Weltansicht*)<sup>6</sup>. Ha sido quizás Heidegger quien con más insistencia ha señalado el carácter lingüístico de toda experiencia humana observando que el ser, como horizonte de apertura del mundo como mundo, se nos «da» principalmente en el lenguaje y como lenguaje. Siguiendo senderos heideggerianos, por último, ha sido Hans-Georg Gadamer quien ha hecho del carácter trascendental del lenguaje el presupuesto básico de su hermenéutica, conforme al principio de que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje»<sup>7</sup>. El lenguaje es dimensión conformadora de mundo; toda nuestra experiencia y el sentido que podamos extraer de ella están ya siempre prefigurados y articulados lingüísticamente, de tal modo que resulta imposible acceder a lo que sería el mundo-en-sí, previo a su acuñación en un lenguaje<sup>8</sup>.

Ahora bien, debemos recordar aquí, con Apel y con Kant, que una reflexión trascendental *íntegra* posee una doble dimensión, dicho kantianamente, una *quaestio facti* y una *quaestio juris*, o, en términos de Apel, la problemática de la *constitución del sentido* del mundo, y el problema distinto, aunque vinculado al anterior, de la *justificación y validez* de ese sentido ya constituido. En efecto, ya Kant, por su parte, no se limitó a señalar las condiciones *apriori* que determinan la experiencia y su sentido, sino que se interrogó además, y sobre todo, por la validez y legitimidad del uso y empleo de esas condiciones. Una cosa es determinar las condiciones de la constitución del sentido del mundo, y otra distinta interrogarse por la validez y verdad del sentido del mundo así constituido. Una cosa es determinar las condiciones que, *de hecho*, predeterminan y prejuzgan, posibilitándola, nuestra visión del mundo (*quaestio facti*); y

<sup>6</sup> Cfr., *T. F.*, I, 43; 40.

<sup>7</sup> GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1984, pág. 567.

<sup>8</sup> Cfr., por ejemplo, GADAMER: «Con ello se vuelve problemático el concepto de «mundo en sí». (...) Lo que el mundo es, no es nada distinto de las acepciones (lingüísticas) en las que se ofrece», *op. cit.*, pág. 536.

otra distinta, preguntarse por la verdad y validez de esa visión (*quaestio juris*). El mundo *ya siempre* nos viene acuñado y predeterminado lingüísticamente, es decir, nos viene *en cada caso ya* constituido trascendentalmente desde el lenguaje conformado históricamente. Ahora bien, podemos y debemos preguntarnos siempre por la *validez y verdad* que dicha constitución lingüística posee; sobre todo si tenemos en cuenta que todo lenguaje, en tanto que producto, él mismo, de un devenir histórico puede incorporar opacidades y deformaciones ideológicas que tienen como resultado el hecho de que el sentido que aparece como objetivo no sea, sin embargo, verdadero y legítimo, sino que sea tan sólo fruto de una malformación ideológica e impuesta, desde la instancia del lenguaje configurador de mundo, sobre las visiones que los sujetos hablantes tienen de la realidad<sup>9</sup>. Ahora más que nunca debemos distinguir entre la problemáti-

<sup>9</sup> La distinción kantiana entre *quaestio facti* y *quaestio juris* cobra todo su auténtico relieve e imperiosa necesidad desde el momento en que las instancias trascendentales de constitución del mundo dejan de ser pensadas como elementos de una conciencia pura en general, para encarnarse ellas mismas en dimensiones empíricas e históricas, que poseen de este modo un doble estatuto: empírico y trascendental. Entre estas instancias podemos contar el trabajo, la corporalidad y, por supuesto, el lenguaje. (Cfr., FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1968, cap. IX.)

Cuando las dimensiones trascendentales dejan de ser puras, entonces, se hace posible y necesario distinguir entre la objetividad del conocimiento y su posible verdad; pues una dimensión trascendental del conocimiento que es, a su vez, también empírica e histórica no puede considerarse de antemano que no promueva o imponga deformaciones ideológicas o de otro tipo en ese mismo conocimiento que ella hace posible. Por eso, más que nunca ahora, es preciso mantener la distinción entre *quaestio juris* y *quaestio facti*, o entre verdad y objetividad del conocimiento. Y esta distinción es, incluso, más ineludible ahora para nosotros que para el propio Kant, porque para Kant era seguramente impensable que un conocimiento objetivo no fuese, *ipso facto*, verdadero; mientras que ahora sabemos que un conocimiento puede ser perfectamente objetivo y, sin embargo, estar, de hecho, deformado ideológicamente. Aquí se muestra una vez más la necesidad de una transformación de la filosofía trascendental.

Y, no obstante, a pesar de que esta necesidad de conservar *ambas* dimensiones de todo enfoque trascendental es ineludible, curiosamente una y otra vez señalará Apel cómo se pierde o se cancela esta diferencia. Incluso el propio Habermas reconoció en el Epílogo a *Conocimiento e interés* «no haber distinguido todavía de modo suficiente en *Conocimiento e interés* entre problemas de la constitución del objeto, por un lado, y problemas de validez, por el otro». (Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, pág. 310.) Y, sin duda, fue Apel el que indujo a Habermas a distinguir con precisión ambas problemáticas; una de tantas fructíferas observaciones que Habermas debe a su colega. Efectivamente, Habermas cita de un modo explícito el nombre de Apel: «En su interpretación de Pierce, Apel ha desarrollado la distinción existente entre «constitución de sentido» y «reflexión de validez.» (...) El sentido en el cual un enunciado puede ser verdadero o falso no se basa en las condiciones de objetividad experimentales, sino en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable. El sentido en que un enunciado puede ser verdadero o falso no consiste en las condiciones de posibilidad de la objetividad de la experiencia, sino en la posibilidad de fundamentaciones argumentativas de pretensiones de validez criticables». (HABERMAS: Op. cit., pág. 310. Cfr., también: MCCARTHY, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, pág. 341.)

Con esta nueva situación en el planteamiento trascendental, ya se puede anticipar que las

ca de la *constitución del sentido* y la problemática de la *validez* de dicho sentido. Dicho de otro modo, debemos distinguir entre el problema de la *objetividad de la experiencia con sentido*, y el problema de la *verdad de esa experiencia*. Objetividad y verdad ya no coinciden necesariamente. Desde que la filosofía, a partir del siglo XIX, ha tomado conciencia de las deformaciones ideológicas y de todo tipo que acechan al conocimiento, objetividad y verdad exigen y reclaman tratamientos diferentes, aunque interrelacionados. El sentido nos viene dado ya siempre en la acepción lingüística del mundo en la que se han acuñado históricamente las experiencias de las generaciones pasadas; esta constitución es, pues, siempre prerreflexiva y se presenta como un producto de la *Wirkungsgeschichte*. Con mayor razón debemos añadir entonces un segundo momento de la reflexión trascendental íntegra, el momento que se interroga por la validez del sentido constituido. Constitución prerreflexiva perteneciente a la historia, y reflexión filosófica de validez forman los dos polos tensionales de una dialéctica propia de toda reflexión trascendental completa. Constitución del sentido como «don» enviado en el destino del ser acuñado ya siempre lingüísticamente (Heidegger) y distanciamiento crítico-reflexivo respecto a este envío son los dos extremos que un planteamiento trascendental plenamente autoconsciente debe mantener siempre presentes<sup>10</sup>.

Ahora estamos en condiciones de estimar con toda precisión la razón

---

características de lo que podemos seguir llamando Analítica trascendental va a cambiar profundamente. En primer lugar, como señala Foucault (*op. cit.*, pág. 311), su estatuto va a tornarse problemático, pues si las condiciones trascendentales del conocimiento son también las causantes de las deformaciones del conocimiento, y no sólo de sus limitaciones, entonces ¿dónde encontrar un punto de apoyo básico no cuestionable capaz de realizar lo que en Kant era tarea de la apercepción trascendental como último fundamento incontrovertible del conocimiento? En cualquier caso, la Analítica trascendental va a ir adquiriendo las proporciones de una tarea infinita que sólo podrá legitimarse a partir de un cierto horizonte regulativo que posee la función de una Idea en el sentido kantiano. Curiosa inversión, pues, del planteamiento original kantiano. Ahora ya no es la Analítica trascendental la que va a dirimir el uso válido o inválido de las Ideas en la Dialéctica trascendental, sino que van a ser precisamente las Ideas, como conceptos regulativos, las que posibiliten y dirijan la propia tarea de la Analítica trascendental.

<sup>10</sup> Cfr., *T. F.*, I, 249; 240. A lo largo de los diversos artículos recogidos en esta obra, y a causa de la propia transformación del pensamiento de Apel, estas dos dimensiones del enfoque trascendental reciben diversos nombres, no del todo adecuados quizá todos ellos. Así, la dimensión crítico-reflexiva, Apel la llama también, en ocasiones, «*a priori* de la conciencia», «dialéctica subjetiva», «*a priori* de la reflexión»; el otro momento, el que corresponde a la constitución del sentido, recibe los nombres alternativos de «*a priori* corporal», «dialéctica objetiva», «*a priori* de la praxis». (Cfr., por ejemplo, *T. F.*, II, pág. 14, 99, 221; 13, 94, 210.) A pesar de estas vacilaciones terminológicas, la idea central básica sigue siendo la misma. Detrás de toda esta cambiante terminología, lo que se vislumbra es la distinción hegeliana entre *sustancia* y *sujeto*: aquélla concebida como el sentido ya siempre constituido de un modo irreflejo y acuñado lingüísticamente; éste, como la reflexión capaz de penetrar y reapropiarse toda determinación meramente sustancial dada. El horizonte regulativo de la filosofía apeliiana es también la autopenetración de la sustancia por el sujeto; sólo que esta reconciliación es considerada como irrealizable de hecho, y obtiene por ello el estatuto de Idea regulativa kantiana.

por la que Apel otorga al lenguaje un lugar privilegiado dentro de su enfoque, y es que ambas dimensiones de la reflexión trascendental —la de constitución del sentido y la de reflexión de validez— se realizan y se llevan a cabo en el lenguaje y desde el lenguaje. Y es esta *doble* dimensión la que parece otorgar al lenguaje un lugar relevante, por encima incluso de otras dimensiones también trascendentales como el trabajo y la corporalidad. El lenguaje es el medio a través del cual ya siempre contemplamos el mundo; pero es también el medio que hace posible reflexionar sobre el sentido que él mismo constituye. El lenguaje posee así la doble dimensión trascendental de hacer posible la constitución del sentido y la reflexión de validez. Y esta bidimensionalidad del lenguaje se basa en el simple hecho de que todo lenguaje natural es, a su vez, su propio metalenguaje, es decir, que puede tematizarse a sí mismo y esclarecerse el sentido que ya viene en él acuñado. Como corresponde a una filosofía que tiene su centro y su propia condición de posibilidad en el lenguaje, la reflexión ya no es concebida por Apel como la propiedad de una conciencia capaz intrínsecamente de reflexionar sobre los contenidos de sus actos intencionales —como lo era para Kant y todavía para Husserl—, sino como una característica del lenguaje ordinario que, de este modo, puede tematizar su propio sentido así como el de las acciones y conductas que se entretienen con los enunciados lingüísticos para formar la unidad de un juego de lenguaje, según la concepción del último Wittgenstein. La reflexión propugnada por Apel no es pues un acto de introspección subjetiva, sino una reflexión sobre datos objetivos: las manifestaciones lingüísticas exteriorizadas en un acto de habla.

Lo que evidentemente posibilita la específica relación entre *sistema lingüístico*, *uso del lenguaje*, *experiencia* condicionada lingüísticamente y *praxis* vital humana, es el hecho de que el lenguaje ordinario natural no excluya la autorreflexividad, sino que en cierto modo sea su propio metalenguaje <sup>11</sup>.

Por tanto, si con el aprendizaje de un lenguaje ya siempre nos viene constituido un mundo con su sentido específico, es decir, aprendemos una forma de vida global y nos encontramos, pues, insertos en el acontecer de una *Wirkungsgeschichte*, no obstante, el lenguaje no nos abandona sin más en manos del sentido dogmáticamente acuñado en él, sino que, debido a su peculiar descentramiento <sup>12</sup>, es decir, a su autorreflexividad,

<sup>11</sup> T. F., II, pág. 343; 327. Cfr., también HABERMAS: op. cit., págs. 174 y sigs.

<sup>12</sup> Este descentramiento del lenguaje natural respecto de sí mismo es el correlato del descentramiento, señalado tantas veces, del hombre respecto del entorno. Mientras que los animales están centrados en su hábitat, el hombre carece de entorno natural propio. Si los animales tienen *Umwelt*, el hombre tiene *Welt*. De este modo, el llamado «lenguaje animal» no es propiamente un lenguaje, porque careciendo de autorreflexividad, es un «lenguaje» que se agota en la pura transmisión, siempre idéntica, de informaciones sobre hechos, ni siquiera del mundo, sino sólo del *Umwelt*. Cfr., T. F., II, pág. 243; 234.

pone también en nuestras manos la posibilidad de tematizar ese sentido ya constituido (y, por ello, dogmático) y, eventualmente, incluso cuestionarlo y criticarlo respecto a su validez. Ahora bien, dado que no podemos recurrir a un mundo-en-sí prelingüístico para criticar y valorar de un modo reflexivo el sentido y la objetividad del mundo y de sus formas vinculantes, pues, como vimos, todo mundo está abierto desde un lenguaje, la crítica del sentido dogmático no puede hacerse sino en el diálogo de los hablantes que, cuestionando y criticando el «don» recibido, pueden eventualmente ponerse de acuerdo acerca de los sentidos que deben concederse a las palabras de su lenguaje, a las acciones a ellas vinculadas y, con ello, a la forma de vida global implicada <sup>13</sup>.

Pero el lenguaje, como forma de vida históricamente configurada de una sociedad determinada, no es sólo la «institución de las instituciones» normativamente vinculante; en tanto que medio autorreflexivo para el acuerdo ilimitado es, a la vez, la «metainstitución» de todas las instituciones consolidadas dogmáticamente. Como *metainstitución* es instancia crítica de todas las normas sociales no reflexionadas; en cuanto *metainstitución* de todas las instituciones es ya siempre una instancia normativamente vinculante que no abandona a los individuos en manos de la arbitrariedad de sus razonamientos subjetivos, sino que, mientras mantengan la comunicación, les obliga a concordar intersubjetivamente en normas sociales <sup>14</sup>.

La doble dimensión hermenéutico-trascendental del lenguaje aparece ahora claramente: por un lado, el lenguaje es el marco trascendental de constitución del sentido; pero es, a la vez, por otro lado, el marco crítico reflexivo que permite adoptar una posición excéntrica y crítica respecto de todo sentido y de toda institución vinculante y dada dentro de la corriente de la *Wirkungsgeschichte*.

*Idealiter*, la precomprensión lingüística del mundo debería surgir del *acuerdo sobre el sentido* de una comunidad ilimitada de comunicación; *realiter*, ya siempre se ha exteriorizado, alineando y perpetuado en los sistemas sintáctico-semánticos del lenguaje natural como «espíritu objetivo» <sup>15</sup>.

La importancia que el lenguaje natural posee en la filosofía apeliiana se debe a esta especial bipolaridad suya que hace que todo lenguaje sea, a la vez, céntrico y excéntrico respecto al mundo que él mismo abre y acuña. El lenguaje es la clave trascendental para la apertura histórica del sentido; por otra parte, el lenguaje es asimismo, en tanto que autorreflexivo, la última instancia crítica respecto de cualquier pretensión de validez que todo sentido y norma social puedan elevar.

Ahora bien, ¿desde dónde y cómo puede Apen justificar y fundamentar

---

<sup>13</sup> Es, sin duda, la acuñación lingüística de todo mundo y, con ello, la problematicidad del concepto de mundo-en-sí lo que ha llevado a Habermas y Apel a elaborar una teoría de la verdad concebida como consenso.

<sup>14</sup> *T. F.*, II, pág. 210; 199-200.

<sup>15</sup> *T. F.*, II, pág. 338; 322.



la potencia crítica y la posición excéntrica de la reflexión de validez si, como él mismo reconoce, debemos renunciar a la idea hegeliana de auto-penetración en acto del Espíritu o a la autoposición del Yo absoluto fichteano, y admitir el carácter finito y situado de toda reflexión? Es decir, si toda reflexión crítica debe extraer necesariamente todos sus recursos de la situación lingüística de partida y condensada dogmáticamente<sup>16</sup>, ¿no sería la reflexión, a pesar de todas sus pretensiones de excentricidad, un efecto, ella también, de la *Wirkungsgeschichte*, y no estaría, por tanto, determinada completamente por ésta? ¿No estaría así condenada a repetir sin más el sentido ya dado, pero sin poderlo trascender radicalmente? Si rechazamos, como parece necesario y razonable, la idea de un pensamiento capaz de tomar posesión de sí mismo de un «pistoletazo», es decir, mediante un acto único y supremo de la reflexión, ¿no debemos entonces admitir, para ser coherentes, que la reflexión está situada y condicionada ella también, y que, por tanto, no posee, en verdad, esa legitimidad inatacable con la que se presenta como última instancia crítica?<sup>17</sup>. ¿Cómo elude Apel esta, parece, inapelable conclusión?

<sup>16</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 240; 239.

<sup>17</sup> Centrada, en gran medida, precisamente sobre el alcance y potencia de la reflexión, se desarrolló una polémica entre Habermas y Gadamer, cuyos resultados y planteamientos ya están en la bibliografía. Puede consultarse, por ejemplo, McCarthy, *op. cit.*, págs. 206 y sigs.

En su crítica a Hegel, en *Verdad y método*, Gadamer, a pesar de reconocer «la tremenda fuerza de la filosofía de la reflexión y admitir que los críticos de Hegel tampoco han sido capaces de romper el círculo mágico de esta reflexión» (*op. cit.*, pág. 416), creyó, por su parte, poder romper dicho círculo tachándolo finalmente de «mero argumentar formal en general». La reflexión siempre cuenta a su favor con la mera formalidad de toda expresión, pues es un «hecho» que toda tesis que señale el carácter condicionado, relativo, situado del pensamiento no puede mantenerse ni exponerse sin contradicción. «Es un argumento irrefutable que la tesis del relativismo o del escepticismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra el que lo emplea porque hace sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión. Lo que es alcanzado por esta argumentación no es la realidad del escepticismo o de un relativismo capaz de disolver cualquier verdad, sino la pretensión de verdad del argumentar formal en general. En este sentido, la legitimidad filosófica del formalismo de estos argumentos de la reflexión es sólo aparente.» (GADAMER: *op. cit.*, pág. 419.) Ahora bien, ¿no resulta, por su parte, también demasiado fácil el triunfo que Gadamer obtiene sobre la filosofía de la reflexión mediante el conciso expediente de tacharla sin más de mera apariencia formal? Por otra parte, ¿qué queda entonces de esa «tremenda fuerza de la filosofía de la reflexión» que el propio Gadamer empezó por reconocer? ¿Acaso dicha fuerza no es más que mera apariencia? Pero entonces ¿cómo consigue ocultar su condición fantasmal, y aparecer con la fuerza con que se despliega en el pensamiento del idealismo alemán? ¿No puede pensarse, quizás con mayor justicia, que realmente detrás de esa apariencia formal del argumento de la reflexión lo que se oculta es la potencia material concreta del Espíritu, tal como Hegel nos lo enseñó a pensar, a saber, como instancia excéntrica capaz de superar, conservándola, toda determinación sustancial que sobre él recaiga? ¿Es acaso la lógica de la *Aufhebung* hegeliana una mera apariencia o el reflejo conceptual de la vida misma del Espíritu, es decir, del pensamiento sin más, que sólo puede concebir un límite para el pensamiento en la medida misma en que ya trasciende ese límite, y que, por tanto, sólo puede pensar lo negativo como momento dentro de una economía de la positividad? A este respecto, alguien tan poco sospechoso de hegelianismo como Jacques Derrida, pero que

Como indiqué antes, la reflexión es, no la propiedad de una conciencia, sino una peculiar característica de todo lenguaje cotidiano. ¿Hasta dónde alcanza la capacidad autotematizadora del lenguaje?

En este punto, que es el núcleo mismo del pensamiento de Apel, éste

---

conoce las dificultades y virtual imposibilidad de escapar de Hegel y de su círculo mágico, ha escrito lo siguiente: «Lo que se llama la filosofía (...) no puede pensar lo falso, ni siquiera escoger lo falso sin rendir homenaje a la anterioridad y a la superioridad de lo verdadero.» (*L'écriture et la différence*, Seuil, París, 1967, pág. 176. Cfr., asimismo, pág. 83; y también del mismo autor *Introduction à «L'origine de la géométrie»*, de Husserl, P. U. F., París, 1962, págs. 67 y 107.) Y la misma relación valdría para lo condicionado y lo incondicionado, para el límite y la superación del límite, etc.; es decir, en definitiva, para lo negativo (error, engaño, limitación) y lo positivo (verdad, ilimitación). El pensamiento no puede reconocerse limitado, condicionado, sin pensarse ya siempre, a la vez e inexorablemente, como superando ese límite, ese condicionamiento. En este sentido, es verdad que la filosofía del idealismo alemán, en general, y en particular la de Hegel con su exposición cumplida de la lógica de la *Aufhebung*, no es, ciertamente, una filosofía entre otras, sino la filosofía *tout court*, si entendemos por filosofía la expresión más pura del pensamiento pensándose a sí mismo. No se refuta ni se supera a Hegel acusándole de mero argumentar formal en general; más bien, debemos decir, con Derrida, que a Hegel siempre se le da la razón «en cuanto se abre la boca para decir el sentido». (*L'écriture et la différence*, pág. 386.) Pues el problema es si podemos pensar lo negativo en general de otro modo que no sea en el interior y al servicio de una economía de la positividad; resultando así lo negativo el expediente para que la sustancia se transforme en sujeto. Este sólo puede descubrirse, en verdad, potencialmente ilimitado cuando tropieza con el límite, el cual queda, al punto, superado; de modo que el límite es, pues, sólo en tanto que se lo supera. «El Yo en cuanto Yo puede ser ilimitado sólo en la medida en que es limitado, y a la inversa, que puede ser limitado en cuanto Yo sólo en la medida en que es ilimitado» señaló hace ya tiempo Schelling (*Sistema del Idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, pág. 190). Lo que para Gadamer no es sino la vaciedad del mero argumentar formal es, en verdad, la expresión lógica de la fuerza penetrativa y superadora del pensamiento mismo, que en la *Aufhebung* hegeliana manifiesta su propia legalidad.

No debemos extrañarnos, pues, de que Apel, para eludir todo relativismo y justificar la pretensión última de validez de la reflexión, repita nuevamente, él también, la dialéctica del límite del idealismo alemán. Así, por ejemplo, frente al proyecto del *Tractatus* de trazar límites al pensamiento desde el lenguaje, Apel responde que el propio Wittgenstein, en el *Tractatus*, transgrede esos mismos límites que ha trazado, con lo que se demuestra una vez más que «el lenguaje, al trazarse a sí mismo un límite, transgrede al mismo tiempo ese límite». (*T. F.*, I, 249; 240, nota 40.) La *Aufhebung* hegeliana, es decir, el proceso por el cual el pensamiento, ya siempre encarnado lingüísticamente, toma posesión de sí mismo superando sus condicionamientos, no es más que la fe de la razón en sí misma y en sus posibilidades. La *Aufhebung* no es un modo histórico de pensar y especialmente desmesurado, como es la opinión de algunos, entre ellos Gadamer. Es, en verdad, el pensamiento mismo expresando su potencia y, con ello, expresándose. Detrás de la casi infinita complicación de las estrategias hegelianas, lo que hay es la simple constancia de la fe de la razón en sí misma. Esto es lo que, según Apel, hay que preservar porque «la fe en la propia razón no es simplemente una fe dogmática entre otras; no se la puede reducir a un topos entre otros de pertenencia a la historia». (*T. F.*, I, pág. 48; 46, nota 72.) El hecho de no aceptar ya una razón infinita en acto, no implica tener que renunciar a la razón, con la fácil excusa de que, en tanto que finita, está condicionada y carece así de la validez absoluta que reclama para sus juicios. La razón infinita hegeliana, a juicio de Apel, debe ser conservada como Idea regulativa en sentido kantiano; no expresando así sino la fe en la propia razón. Si esta fe queda abandonada, como parecen promover Gadamer y también Heidegger —y, a su rueda, toda la «panda» de los postmodernos—, entonces parece que, como se dice vulgarmente, no queda sino un «apaga y vámonos»; al menos, ésta sería la opinión de Apel, sin

recurre a lo que es, en su opinión, el hallazgo básico y fundamental del segundo Wittgenstein, a saber: la imposibilidad de un lenguaje privado. Una y mil veces nos recuerda Apel que «uno solo y una sola vez no puede seguir una regla», sea del tipo que sea, por ejemplo gramatical. De modo que todo uso de reglas implica necesariamente un uso público de ellas, al menos en principio. Así, con el aprendizaje de un lenguaje se aprende ya también, aunque implícitamente, un uso comunicativo del lenguaje y de lo que es seguir una regla, pues todo uso de reglas es público y, por tanto, entraña la posibilidad misma de ser comunicado.

Junto con el aprendizaje comunicativo del lenguaje, el hombre adquiere una conciencia —como siempre no explícita— de lo que significa regirse por una regla; es decir, el hombre no sólo se ejercita fácticamente en una determinada forma de vida, sino que logra una *efectiva* relación reflexiva con respecto a la forma de vida en cuanto tal<sup>18</sup>.

Y esta relación reflexiva no se limita tan sólo al lenguaje concreto que es dado, sino que, como relación con lo que significa seguir una regla en general, trasciende cualquier lenguaje efectivo. De este modo, cualquier lenguaje, aunque finito y situado, incorpora ya siempre un enraizamiento en una comunidad ideal de comunicación como última instancia crítica.

Dejando a un lado el carácter básicamente público de todo seguimiento de reglas y la necesidad de conectar tal seguimiento con juegos lingüísticos existentes, los individuos tienen que ser capaces de introducir nuevas reglas que, en ocasiones, no pueden comprobarse *fácticamente* en una comunidad de comunicación existente. Este es el caso de todos los incomprensidos inventores y descubridores científicos de nuevos enfoques metódicos, pero, especialmente, de cuantos vinculándose al futuro revolucionan las normas sociales, es decir, de las formas de vida enteras y de las reglas de los juegos lingüísticos correspondientes. No obstante, dado que tampoco en estos casos podemos hablar de un lenguaje privado (es decir, de un seguimiento privado de reglas), a mi juicio, sólo podemos postular una instancia para controlar el seguimiento humano de reglas: el *juego lingüístico ideal*, en sentido normativo, de una *comunidad ideal de comunicación*. Cuantos cumplen una regla anticipan, sin duda, este juego ideal del lenguaje como *posibilidad real* del juego lingüístico al que se encuentran ligados; es decir, lo presuponen como *condición de posibilidad y validez* de su obrar, en tanto que obrar con sentido; por ejemplo, quienes pretenden actuar con sentido anticipan implícitamente este juego lingüístico; cuantos argumentan lo anticipan explícitamente. Por consiguiente me atrevería a denominar «juego lingüístico trascendental» al que —anticipado siempre en cada juego lingüístico fáctico— puede postularse desde la tesis wittgensteiniana de la imposibilidad de un «lenguaje privado»<sup>19</sup>.

duda. Debemos reconocer la finitud constitutiva de lo humano; pero, con ello, señala Apel, «la superioridad dialéctica de la filosofía de la reflexión no queda en absoluto desmascarada como apariencia formal (Gadamer), sino que más bien permanece como garante de la siempre posible y necesaria desdogmatización de la interpretación sustancial del mundo resultante del compromiso práctico». (*T. F.*, II, pág. 20; 20.)

<sup>18</sup> *T. F.*, II, págs. 323-324; 309.

<sup>19</sup> *T. F.*, II, pág. 348; 331-332.

Con el aprendizaje de un lenguaje, aunque con ello nos sumerjamos ya siempre en la determinación constituida de una sustancia histórica, obtenemos también, sin embargo, la posibilidad de tematizar reflexivamente esta sustancia, y, en un *segundo grado de reflexión*, somos capaces asimismo de trascender y poner en cuestión eventualmente esa misma sustancia —es decir, la forma de vida entretrejida con el lenguaje—; dada la vinculación que todo lenguaje mantiene con la comunidad ideal de comunicación como última instancia crítica. El aprendizaje lingüístico comporta inexorablemente un aprendizaje de la competencia comunicativa, y esta competencia trasciende, por esencia, todo lenguaje particular —con la correspondiente forma de vida entretrejida—, pues no sólo se aprende a seguir las reglas de un lenguaje concreto, sino que se adquiere también implícitamente un saber acerca de lo que significa seguir una regla en general, y con ello la posibilidad de cuestionar las reglas existentes, transformarlas o introducir otras nuevas.

La competencia comunicativa representa, a mi juicio, un momento de distanciamiento reflexivo y soberanía creativa de los seres humanos en relación con cada lengua determinada <sup>20</sup>.

Así, la reflexión filosófica del más alto grado puede y debe concebirse como la estilización teórica de la reflexión efectiva y cotidiana que todo lenguaje mantiene ya siempre consigo mismo; pero que además encierra la posibilidad del eventual trascendimiento progresivo de dicho lenguaje, en virtud de su vinculación con la comunidad ideal de comunicación <sup>21</sup>. El lenguaje cotidiano, a causa de su autorreflexividad, es capaz no sólo de tematizar explícitamente el sentido mismo que de un modo implícito ya incorporaba (esto correspondería a un primer grado de reflexión), sino que puede asimismo, en un segundo grado, cuestionar o criticar ese sentido, desde el punto reflexivo supremo que supone la comunidad ideal de comunicación ya siempre presupuesta en toda comunidad real de comunicación.

Th. Litt ha mostrado que la autorreflexividad, insita en todo lenguaje natural, permita una «explícita autogradación» (*Selbstaufstufung*) del lenguaje que hace valer, finalmente, en todo lenguaje individual la pretensión intersubjetiva de validez universal del único Logos filosófico <sup>22</sup>.

La posibilidad de trascender críticamente toda sustancia, toda forma de vida acuñada lingüísticamente, y elevarla a la categoría de sujeto auto-transparente, este movimiento tematizado explícitamente por vez primera en el idealismo alemán, es decir, la posibilidad misma de la *Aufhebung*

<sup>20</sup> T. F., II, pág. 302; 286.

<sup>21</sup> Cfr., T. F., II, pág. 325; 310-311.

<sup>22</sup> T. F., I, pág. 247; 238.

hegeliana, no es ya pensada por Apel como el despliegue de un Espíritu absoluto o como potencia de un Yo que, aisladamente, se recobra a sí mismo desde su enajenación, sino que aparece como una posibilidad establecida ya siempre en el lenguaje ordinario, que si bien, en tanto que sustancia, nos sumerge en un mundo constituido sin nuestra participación, no obstante, también nos concede la posibilidad de trascender esa sustancia, forma de vida o precomprensión del mundo que se nos entrega y a la que somos, a su vez, entregados. Donde hay peligro, crece también lo que nos salva.

Apel ha mostrado, pues, las dos funciones hermenéutico- trascendentales del lenguaje, es decir, no sólo la función mediadora que tienen los significados lingüísticos entre el sujeto y el objeto de conocimiento, sino, en conexión con ello, también la función correspondiente de comunicación intersubjetiva <sup>23</sup>.

La dimensión pragmática 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 (mediadora del significado) de las cosas o, mejor, del mundo <sup>24</sup>.

Es fácil constatar después de lo expuesto que el interés de Apel por las filosofías de Heidegger y Wittgenstein no es meramente erudito. Al contrario, en cierto modo, toda la teoría del lenguaje apelianiana ha sido desarrollada siguiendo indicaciones explícitas de estos dos pensadores. En efecto, la determinación del carácter sustancial del lenguaje como apertura del mundo le ha llegado a Apel, sobre todo, vía Heidegger, pues pocos autores se han esforzado tanto por comprender el lenguaje no, principalmente, como una mera nomenclatura para designar objetos, sino como apertura y alumbramiento del mundo mismo con sentido. Por su parte, la reflexión wittgensteiniana sobre la imposibilidad de un lenguaje privado es la piedra clave que ha permitido a Apel pensar hasta el fin el carácter autorreflexivo del lenguaje y descubrir así el último criterio de toda pretensión crítica: la comunidad ilimitada de comunicación. Así pues, los fundamentos de toda la empresa de Apel provienen de Heidegger y de Wittgenstein. No obstante, estos pensadores no han querido o no han podido conservar íntegra la reflexión trascendental. Pensando con Heidegger y Wittgenstein contra Heidegger y Wittgenstein, Apel intenta esclarecer, desde los presupuestos ya alcanzados, las razones por las que estos dos autores, en cierta medida, malograron sus más grandes hallazgos o no llegaron a pensarlos hasta el final.

---

<sup>23</sup> Cfr., *T. F.*, II, pág. 336; 321.

<sup>24</sup> *T. F.*, II, pág. 338; 322.

## LAS PARADOJAS DEL *TRACTATUS*. SU REPETICION EN LAS INVESTIGACIONES.

El *Tractatus* puede leerse, sin duda, como uno de los primeros intentos de renovar la filosofía trascendental desde un enfoque que tiene en cuenta el valor privilegiado del lenguaje. Pero Wittgenstein entiende que sólo la parte formal del lenguaje, su estructura lógico-sintáctica, es la que realiza o cumple la función trascendental. El lenguaje, tal como se lo considera en el *Tractatus*, no es el lenguaje como «acepción del mundo», como apertura histórico-destinal material concreta de un mundo —la visión sustancial del lenguaje que es la de Heidegger y también, no se olvide, la de Apel—, sino meramente la estructura lógico-sintáctico-formal del lenguaje que, en opinión de Wittgenstein, coincide también con la forma lógica del mundo, es decir, con las articulaciones de sentido más globales y generales que debe poseer todo mundo histórico concreto para ser mundo. Si el lenguaje puede figurar (*Abbilden*) el mundo, es porque hay una forma lógica común a lenguaje y mundo. De este modo, el armazón trascendental capaz de abrir un mundo, y que Kant atribuyó a una conciencia trascendental en general, en el *Tractatus* es asumido totalmente por el lenguaje, y no por el todo del lenguaje —forma y contenido—, sino sólo por sus aspectos formales y lógicos.

Ya desde el punto de vista de la filosofía trascendental, lo extraño del *Tractatus* reside en que parece identificar las condiciones formales de posibilidad de toda experiencia con la forma lógica (del lenguaje) en el sentido analítico tautológico. La «lógica formal», como «lógica del lenguaje», parece que debe efectuar lo que en Kant es tarea de una lógica trascendental<sup>25</sup>.

Las condiciones de posibilidad de la experiencia —según la teoría del *Tractatus*— no son históricamente constituidas ni portan un contenido de sentido concreto, sino que se reducen a la lógica formal que se expresa en el lenguaje mismo<sup>26</sup>. Pero además, según Wittgenstein, si intentamos esclarecer y sacar a la luz, en el lenguaje y por medio del lenguaje, esas condiciones de posibilidades caemos irremediabilmente en el sinsentido, pues intentaríamos hablar de la relación lenguaje/mundo —es decir, de la forma lógica común a ambos— y esto es imposible, ya que para ello necesitaríamos de un punto externo a ambos, cosa que es imposible. Por otra parte, este intento de esclarecimiento es totalmente superfluo, puesto que la forma lógica ya siempre se muestra en el uso con sentido del lenguaje, y todo intento de esclarecerla la presupondría necesariamente.

<sup>25</sup> *T. F.*, I, pág. 240; 230.

<sup>26</sup> «El atomismo lógico de Russell y Wittgenstein confundía la “forma interna del lenguaje” con la forma en el sentido de la lógica formal que indudablemente viene presupuesta en todo uso consecuente del lenguaje.» (*T. F.*, II, pág. 66, 63, nota 50.)

Si el lenguaje intenta tematizarse y tematizar su relación con el mundo cae en el sinsentido. El sujeto trascendental kantiano se identifica sin resto con la forma lógica del lenguaje. Ningún punto exterior al lenguaje (ya que no lo hay) permite su tematización.

Es fácil observar que todo este planteamiento se basa en negar o declarar sin sentido lo que, de todos modos, es innegable, a saber: la autorreflexividad del lenguaje. Con gesto de guardia urbano, Wittgenstein prohíbe la reflexión del lenguaje sobre sí; con ello, no sólo sentencia la muerte de la metafísica dogmática, en el sentido de Kant, sino también de la teoría del conocimiento como filosofía trascendental<sup>27</sup>, y, de paso, inflexible hasta el fin, condena al sinsentido el *Tractatus* mismo.

Esta decisión de Wittgenstein se compadece bien, no obstante, con el ideal logístico que anima su concepción del lenguaje; si el lenguaje cotidiano es, en cierto sentido, tan formal y autoidéntico como un cálculo lógico (que es el presupuesto que parece desprenderse del *Tractatus*), entonces excluir la autorreflexión del lenguaje resulta coherente, pues lo propio de un lenguaje formalizado es precisamente eso: excluir la posibilidad de una autorreflexión indefinida.

Lo que se trasluce también detrás de las consideraciones del *Tractatus* es justamente lo que el segundo Wittgenstein considerará imposible: seguir reglas de un modo privado. Según el *Tractatus*, cada usuario del lenguaje sigue las reglas formales de éste sin tener, para ello, que discutir o dialogar con los demás hablantes, pues en virtud de la forma lógica común a todo lenguaje, todos los hablantes se encontrarán ya siempre de acuerdo acerca de las articulaciones fundamentales del mundo.

Si el yo o el sujeto trascendental se identifican con la forma del lenguaje que limita el mundo, de modo que para cada yo es válida *a priori* la misma forma ideal de la descripción del mundo, entonces no se necesita comunicación intersubjetiva alguna (en el sentido de un acuerdo previo) acerca del uso del lenguaje y de la interpretación del mundo ligada con él. Brevemente dicho, no es necesaria ni posible una pragmática o hermenéutica trascendental del mundo como «mundo de la vida» o mundo de la situación significativo para la práctica; realmente, en la dimensión trascendental sólo hay científicos de la naturaleza «solitarios», cada uno de ellos funciona con plena autosuficiencia, como sujeto trascendental de la descripción del mundo en el lenguaje objetivo de cosas y hechos atómicos que, mediante una garantía mística trascendental o metafísica (como se quiera), es el lenguaje de los demás sujetos<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 234; 226.

<sup>28</sup> *T. F.*, II, pág. 241; 228. Desde el punto de vista de Apel, todo el *Tractatus* se basa en el presupuesto solipsista de que pueden seguirse reglas de un modo privado. Este presupuesto, que en el primer Wittgenstein aparece de un modo llamativo y explícito, acecha, sin embargo, a otros autores que pretenden escapar del solipsismo de la concepción tradicional del lenguaje y de la razón; entre otros a Chomsky y al propio Habermas. Comentando la teoría chomskyana, Apel señala que: «Habermas parte de que la competencia lingüística en el sentido de Chomsky designa una “capacidad monológica”, esto es, una capacidad para aplicar reglas de un modo privado.» (*T. F.*, II, pág. 295; 279). Efectivamente, varios indicios apuntan a que Chomsky concibe

Seguir reglas de un modo privado implica que la pragmática del acuerdo interhumano resulta, a la vez, imposible y superflua. Imposible, porque no se puede trascender el lenguaje para tematizar su relación con el mundo y sus vínculos intersubjetivos; superflua, porque, desde la suposi-

la competencia lingüística como una competencia monológica. (Cfr., *T. F.*, II, pág. 296; 280.) Habermas, por su parte, se toma en serio este modelo monológico de la teoría de Chomsky y «por esta razón —sigue diciendo Apel— parece también querer complementar el concepto chomskyano de competencia lingüística con el concepto de competencia comunicativa. Sin embargo, me parece que, en este caso, tal *complementación* no sería posible. Porque una “competencia gramatical” concebida de modo monológico —en el sentido de seguir unas reglas de manera privada— y una “competencia comunicativa” que no estuviera mediada por una “competencia gramatical” específica de una lengua serían incompatibles. Dicho de otro modo, ya la *competencia gramatical* para formar oraciones correctas debe poder concebirse como competencia en la aplicación de reglas públicamente controlable si la competencia comunicativa ha de poder realizarse por medio de locuciones del lenguaje». (*T. F.*, II, pág. 299; 283-284.) Si el hombre no sigue nunca una regla sin un saber concomitante (*mitgänging*) de lo que significa seguir una regla —es decir, si el hombre no sigue las reglas gramaticales, lógicas, matemáticas, de igual modo a como se pliega a las leyes naturales, pues el hombre comprende implícitamente las reglas que sigue— y si seguir una regla, conforme al segundo Wittgenstein, implica siempre un posible uso público de ésta, entonces la competencia lingüística está necesariamente mediada por la competencia comunicativa. Una competencia lingüística monológica supondría que uno podría seguir reglas de un modo privado; pero entonces, lo que sucedería es que seguiría las reglas del mismo modo, por ejemplo, que los planetas cumplen la ley de la gravitación. No podría hablarse entonces, propiamente, de reglas, sino tan sólo de leyes naturales que serían obedecidas inexorablemente. De esta manera, el propio Chomsky haría posible, paradójicamente, una consideración conductista del lenguaje. Este podría ser explicado sin resto de un modo analítico-causal sin tener que presuponer una cierta comprensión de las reglas lingüísticas por parte del hablante. En última instancia, no habría que hacer ninguna diferencia entre una regla gramatical y las leyes biológicas que rigen el funcionamiento del páncreas, por ejemplo. El punto de vista conductista habría triunfado. La comprensión del hablante acerca de su lenguaje y, por tanto, la reflexividad propia del lenguaje humano se tornarían imposibles y superfluas. Desembocaríamos otra vez en el *Tractatus*. El trascendentalismo absoluto de la forma lógica del lenguaje no está reñido con un tratamiento conductista del uso del lenguaje; al contrario, se complementan y se apoyan recíprocamente: los positivistas del Círculo de Viena encontraron en él su fundamento básico para elaborar su visión fiscalista de la ciencia y el conocimiento. Volveré más adelante sobre esta extraña paradoja. En cualquier caso, está claro, al menos para Apel, que si suponemos una competencia lingüística monológica —como parecen suponer Chomsky y Habermas—, entonces ya no habría manera de distinguir, en contra de uno de los principios básicos del propio Chomsky, entre el lenguaje humano y el llamado así «lenguaje animal». Si admitimos, siquiera como hipótesis, la posibilidad de seguir reglas de un modo privado, entonces, razona Apel, cancelamos la posibilidad de una reflexión y de una comprensión de lo que significa seguir una regla, y desembocamos inexorablemente en la posición conductista. Desde la postura de Apel, la comprensión de lo que es una regla sólo puede obtenerse a partir de un seguimiento público de reglas en general. Hay que seguir públicamente una regla alguna vez para saber lo que es seguir una regla. Pensar que se pueden seguir *todas* las reglas siempre de un modo privado es, según Apel, contradictorio. Si queremos eludir, por falsos, el solipsismo y el conductismo, que en última instancia se identifican, si queremos ser fieles a los fenómenos, y no mutilarlos de antemano restándoles dimensiones propias, si queremos distinguir, por ejemplo, entre lenguaje humano y «lenguaje animal», como quiere Chomsky por razones profundas, si queremos todo esto, entonces debemos suponer que ni siquiera la competencia lingüística es monológica, sino que está ya siempre mediada por una competencia comunicativa, y que ésta no viene a articularse con posterioridad sobre una competencia lingüística ya constituida mono-



ción de que todo lenguaje coincide, en su forma lógica, con la forma del mundo uno, todos los hablantes, en virtud de una armonía preestablecida inefable, coinciden respecto a la articulación global del mundo. La reflexión del lenguaje sobre sí resulta cancelada<sup>29</sup>.

Sin embargo, esta concepción monológica sólo puede mantenerse porque se ha pasado por alto el fenómeno originario de apertura lingüística del mundo. Si en el *Tractatus*, el lenguaje, en su dimensión empírica, se limita a designar estados de cosas ya constituidos, es porque Wittgenstein ha ignorado, además de la reflexividad, la función trascendental, vinculada con aquélla, del lenguaje que Heidegger puso de manifiesto: la de constituir los estados de cosas como tales, con su propio sentido, de modo que puedan ser objeto luego de una mera designación.

Ya en la primaria apertura lingüística del mundo se pone de manifiesto la relación intersubjetiva de comunicación entre los hombres y, mediada por ella, una relación reflexiva implícita de los hombres consigo mismos. Con otras palabras, si los hombres no se aproximan ya siempre al mundo aportando, junto con el lenguaje, una autocomprensión, sería imposible que «algo» se les presentara «como algo». La «síntesis hermenéutica» que se consume en la constitución de algo como algo y que subyace a la síntesis de la predicación, debe conseguir para el ente una «significatividad», que tiene su condición de posibilidad en la relación reflexiva, efectivamente existente, del humano ser-en-el-mundo con sus posibilidades<sup>30</sup>.

La relación reflexiva del lenguaje, expresión de la relación que el hombre, como *Sorge*, mantiene consigo mismo no se presenta sólo en las proposiciones —sin sentido según Wittgenstein— de la metafísica, la teoría del conocimiento y del propio *Tractatus*, sino ya en toda proposición, incluso en aquéllas que aparentemente no la poseen. Por ejemplo, la frase, del todo inocente en apariencia, «el cielo es azul», parece ciertamente carecer de toda relación reflexiva. Pero es que aquí, como siempre, los fenómenos tienden a ocultarse; y en la cópula «es», que pasa casi desaper-

---

lógicamente, sino que ambas dimensiones se interpenetran desde el principio. Además, en opinión de Apel, esta concepción no está en contradicción necesariamente con los planteamientos de Chomsky, «pues aquello de lo que los organismos van provistos, según Chomsky, no es la *competencia en la aplicación de las reglas gramaticales*, sino únicamente la *disposición innata para adquirir dicha competencia* bajo las condiciones (determinadas por juegos lingüísticos) del proceso de socialización». (*T. F.*, II, pág. 299; 284.) (Cfr., también, *T. F.*, I, pág. 16; 15, nota 9. Respecto a la posibilidad, contemplada por Habermas, de una elaboración monológica de teorías, cfr., por ejemplo, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, págs. 284-285. Respecto a la conexión entre la visión del lenguaje desarrollada en el *Tractatus* y el lenguaje animal, cfr., *T. F.*, I, pág. 243; 234.)

<sup>29</sup> «Dado, pues, que la forma del lenguaje y del mundo (de los estados de cosas) es también idéntica *a priori* para todos los usuarios del lenguaje, el problema del solipsismo está resuelto porque —de modo totalmente independiente del intercambio de experiencias mediante la comunicación y de algo así como un *acuerdo acerca del sentido*, ligado con ello— todo usuario del lenguaje se enfrenta al mismo mundo describable lingüísticamente.» (*T. F.*, II, pág. 342; 326.)

<sup>30</sup> *T. F.*, II, págs. 322-323; 308. Cfr., también, *T. F.*, I, págs. 243 y sigs.; 234 y sigs.

cibida y que, según Wittgenstein, pertenece a la mera forma lógica del lenguaje y carece, por tanto, de todo contenido, en ese casi insignificante «es», sin embargo, se encierra el mayor de los misterios: el sentido del ser. Cuando decimos «el cielo es azul», estamos ya poniendo en juego una precomprensión del ser, que es la que hace posible, a la vez, que el cielo se nos presente como cielo, lo azul como azul y, finalmente, el cielo como azul. En el «es» se oculta, pues, una «síntesis hermenéutica» que remite a una reflexión ya siempre acontecida en el seno del lenguaje. Wittgenstein presupone que el mundo está ya constituido con su sentido antes de su plasmación lingüística, de modo que el lenguaje queda escindido en dos partes radicalmente distintas: la forma lógica, que es común con la forma misma del mundo; y, luego, una parte del lenguaje con contenido, que se limitaría a designar estados de cosas en el mundo que se habrían constituido como tales no se sabe muy bien cómo. El fenómeno del ser —para hablar como el Heidegger de *Ser y tiempo*— queda totalmente olvidado. A su vez, materia y forma del lenguaje se separan radicalmente. La forma —trascendental—, la materia —empírica—, no mantendrían ningún tipo de relación. Como en Kant, lo empírico y lo trascendental quedan totalmente separados<sup>31</sup>.

En opinión de Apel, la «teoría» de las *Investigaciones filosóficas* repite este mismo esquema dualista, sólo que diferencialmente.

---

<sup>31</sup> En el *Tractatus*, impera todavía de un modo no dialéctico la distinción kantiana entre forma y contenido del conocimiento (o del lenguaje). (Cfr., *T. F.*, I, págs. 256, 376; 246, 361.) La forma lógica del lenguaje es, por definición, siempre la misma, idéntica y carente de cualquier rasgo de historicidad; el contenido del lenguaje, ya siempre subordinado unilateralmente a la forma, es asunto meramente contingente, sin importancia filosófica estricta. Ello implica que ningún cambio o transformación del contenido alterará lo más mínimo la forma lógica. En el *Tractatus*, queda cancelada de antemano la posibilidad de transformar el marco *a priori* desde el que se constituye el mundo por un efecto retrospectivo dialéctico de los acontecimientos intramundanos y empíricos que se despliegan en el interior del marco trascendental. En este sentido, la escisión entre lo empírico y lo trascendental es absoluta. El *Tractatus* no ha descubierto todavía lo que es, en mi opinión, el descubrimiento fundamental de la filosofía postkantiana, a saber, que los marcos trascendentales son también empíricos y que la diferencia kantiana entre ambas dimensiones ya no puede mantenerse rígidamente. En el *Tractatus*, sin embargo, de lo trascendental no puede hablarse, tan sólo se muestra en el uso con sentido del lenguaje. De este modo, la diferencia kantiana entre lo empírico y lo trascendental se transforma, en el *Tractatus*, en la diferencia entre lo que se puede decir y lo inefable que sólo se muestra (forma lógica). Esta escisión radical entre lo empírico y lo trascendental es la causa de que el *Tractatus*, que pretende ser, a pesar de su imposibilidad, una investigación de carácter trascendental, pudiera ser el fundamento de una interpretación objetivista del conocimiento. Efectivamente, si la estructura trascendental del conocimiento está dada rígidamente de una vez por todas, y no puede sufrir cambio alguno, entonces la investigación de esa estructura puede descontarse siempre; y lo empírico —que carece de toda función trascendental— resulta así accesible a una mera investigación positivista. Lo trascendental, en tanto que marco fijo y ahistórico, no merece la pena ser investigado; lo empírico, despojado de cualquier influjo sobre lo trascendental, debe estudiarse de un modo objetivista, ya sea, por ejemplo, el trabajo, el lenguaje, la corporalidad.

El esquema dualista que domina el *Tractatus* de la diferencia trascendental entre forma lógica y contenido posible del mundo no ha sido auténticamente superado con el concepto de juegos de lenguaje, sino sólo diferenciado<sup>32</sup>.

Esta dualidad se percibe, por ejemplo, en el carácter ahistórico de las descripciones que de los juegos lingüísticos hace Wittgenstein; en la concepción monadológica de los juegos de lenguaje; en el acontecer quasianónimo que impera, según Wittgenstein, en su interior etc. La lectura de Apel se orienta a mostrar que si en el *Tractatus* había una sola forma de lenguaje englobante, en las *Investigaciones*, esta unidad se diferencia en múltiples juegos de lenguaje, concebidos como formas de vida y acepciones del mundo; pero de tal modo que cada uno de estos juegos sería tan englobante y cerrado como lo era la forma lógica en el *Tractatus*. De ahí se desprendería la imposibilidad, según Wittgenstein, de elaborar una teoría unitaria acerca de los juegos de lenguaje, es decir, en otros términos, una teoría de la pragmática comunicativa.

La ambigüedad de las posibles lecturas de las *Investigaciones* —paradójico, pero inexorable resultado de la radicalización de la diferencia empírico/trascendental— se comprueba, como ya en el *Tractatus*, en las dos perspectivas que parecen abrirse para el estudio de los juegos lingüísticos. Por un lado, un estudio meramente externo, de tipo conductista; se trataría de describir desde fuera, sin participar en ellos, los juegos lingüísticos. Aquí se absolutizaría la dimensión empírica de dichos juegos, pero se perdería su dimensión trascendental. Los juegos serían meros hechos mundanos que podrían describirse, sin resto, externamente. La otra corriente, por el contrario, acentuaría su dimensión trascendental; los juegos de lenguaje serían aperturas de mundo, de manera que no podrían ser adecuadamente descritos desde fuera, sino sólo participando en cada uno de ellos desde dentro. Ahora bien, en este planteamiento, como muestran, por ejemplo, los desarrollos de Peter Winch, los juegos lingüísticos tienden a convertirse en mónadas aisladas, de modo que se desemboca en un relativismo: cada juego lingüístico abre un mundo distinto con sus propias normas y criterios. Si los juegos no pueden estudiarse desde fuera, dada su dimensión trascendental, no obstante, tampoco pueden ser comparados entre sí. En este caso, se pierde totalmente la dimensión empírica. Los juegos de lenguaje son instancias trascendentales que se despliegan quasianónimamente (los juegos son jugados y, propiamente, no hay jugador, sino que es el juego mismo el que juega. Un notable paralelismo con el concepto de juego tal como lo desarrolla Gadamer en *Verdad y método*. Tengamos presente desde ahora esta coincidencia; su sentido se descubrirá más tarde); entre mundos distintos, con juegos de lenguaje trascendentales distintos, no cabe comparación ni, por consiguiente, crítica recíproca posible. Aquí la dimensión trascendental de los juegos se

---

<sup>32</sup> T. F., I, pág. 376; 361.

acentúa tanto que éstos pierden su dimensión empírica. No obstante, en este caso, se plantea otra vez una paradoja análoga a la del *Tractatus*: si ahí Wittgenstein conseguía hablar de lo inefable —la forma lógica—, en las *Investigaciones*, a pesar de su afirmación de que es imposible elaborar una teoría unitaria de los juegos de lenguaje, no obstante, Wittgenstein consigue otra vez lo imposible —según él—: hablar de todos los juegos de lenguaje en general. ¿Cuál es, pues, el lugar de la reflexión de Wittgenstein acerca de los juegos de lenguaje? ¿Cuál es el estatuto de su propio juego de lenguaje, su validez, con el que Wittgenstein habla —*malgré lui*— de todos los juegos de lenguaje? Igual que con respecto al *Tractatus*, podemos y debemos preguntarnos ¿desde dónde habla Wittgenstein? Si los juegos lingüísticos son mónadas con funciones trascendentales, ¿cómo se puede, a pesar de todo, trascendiendo todos los juegos, hablar de todos ellos en general, es decir, hablar en general de lo que es un juego de lenguaje? ¿No tiene que haber un juego de lenguaje universal, por ejemplo, el de la comunidad ideal de comunicación, que permita hablar de todos los juegos y ponerlos en comunicación, incluso criticarlos desde una posición, a la vez, céntrica (se reconoce así la dimensión trascendental de los juegos lingüísticos efectivos) y excéntrica (los juegos de lenguaje son también empíricos)? Wittgenstein niega la existencia de tal juego, aunque sea al precio de repetir, a otro nivel, las paradojas del *Tractatus*<sup>33</sup>. Paradojas todas ellas que proceden, nuevamente, de la radicalización de la diferencia empírico/trascendental. La alternativa que parece desprenderse sucesivamente de las *Investigaciones* es la siguiente: o bien los juegos de lenguaje son totalmente empíricos y, por tanto, se los puede describir de un modo conductista; (pero ¿desde dónde habla entonces el científico conductista, cuál es su juego de lenguaje y de dónde extrae la validez universal de su descripción? Naturalmente, el conductismo no siente la urgencia de estas cuestiones; arbitrariamente cancela la reflexión); o bien, los juegos de lenguaje son trascendentales; entonces el único modo de describir un juego de lenguaje es desde dentro, participando en él y viviendo en el mundo entretelado con dicho juego; pero entonces parece que es imposible comparar entre sí diversos juegos de lenguaje, son mónadas sin ventanas. (Estrictamente considerado, lo que resulta imposible de comprender, desde esta estructura monadológica, es cómo pudo obtenerse alguna vez el concepto de «juego de lenguaje» en general, que presupone ya un trascender cualquier juego de lenguaje dado).

Como en el *Tractatus*, en las *Investigaciones* se plantea la paradoja de cómo se logra hacer *de hecho*, lo que se decreta que es imposible *de derecho*, a saber: conseguir hablar en general de *todos* los juegos lingüísticos, como parece que, efectivamente, a pesar de todo, consigue hacer Wittgenstein. Como en el *Tractatus*, asistimos también aquí a una cancelación

<sup>33</sup> Cfr., *T. F.*, I, págs. 363 y sigs.; 338 y sigs. *T. F.*, II, pág. 248; 235.

lación de la reflexión trascendental: Wittgenstein no se interroga acerca de las condiciones de posibilidad de su propio discurso, únicamente mantiene dicha cuestión suspendida sobre una paradoja explícitamente reconocida como tal. La diferencia entre Wittgenstein y el más crudo positivismo reside en que el primero sólo mantuvo la reflexión a título de paradoja irresoluble; no debemos extrañarnos de que el Círculo de Viena ignorara este aspecto aporético de Wittgenstein, cancelara la reflexión trascendental y abogara por un rudo objetivismo. Lo que Wittgenstein jamás pudo resolver fue el problema trascendental de explicitar el lugar desde el que él mismo hablaba y reflexionaba, esclarecer las condiciones de posibilidad de su discurso; es más, consideró sin sentido dicha problemática y se condenó heroicamente a la aporía, la paradoja y el silencio.

Por todo esto, Apel considera que las *Investigaciones*, en lo que respecta a la propia autocomprensión que de ellas desarrolla Wittgenstein, no superan el punto de vista del *Tractatus*; a pesar de que en ellas se ofrece la posibilidad de trascender, a partir de la idea de la imposibilidad de un lenguaje privado, esa autocomprensión de Wittgenstein, arbitrariamente restringida. Como alternativa histórica a esta cancelación de la reflexión trascendental que se puede derivar de la obra de Wittgenstein, Apel se vuelve hacia la tradición hermenéutica que con su figura característica del *círculo hermenéutico* parece oponerse desde un principio a la fuente de todos los malentendidos que acechan ahora a la lógica trascendental: la radicalización y separación de lo empírico y lo trascendental. En efecto, el círculo hermenéutico, con su peculiar mediación dialéctica entre sujeto y objeto, *Geworfenheit* y *Entwurf*, forma y materia, empírico y trascendental, etc., parece poder evitar toda separación entre dichas instancias; lo que aquí impera es su interrelación recíproca<sup>34</sup>. De este modo, Apel se orienta hacia la que es quizás la filosofía hermenéutica más potente del siglo: la de Heidegger. Veamos, pues, hasta qué punto puede esta filosofía contribuir a la empresa apeliiana de transformar la filosofía trascendental.

## HEIDEGGER Y LA PROBLEMÁTICA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

En la obra de Martin Heidegger, Apel puede saludar, en principio, uno de los esfuerzos más interesantes de nuestro siglo respecto a una posible transformación de la filosofía. Apel señala que:

La situación de la filosofía trascendental en la época de las ciencias me parece hoy en general determinada por la circunstancia de que la filosofía no puede reclamar ningún objeto (ni la conciencia, ni el lenguaje, ni la sociedad como comunidad

<sup>34</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 377, 361.

de comunicación) simplemente como su objeto. En cambio, sí que puede y debe investigar virtualmente todos los objetos del conocimiento precientífico y científico respecto a su valor trascendental como condiciones de posibilidad y validez del conocimiento; así, por ejemplo, el lenguaje o el cuerpo qua «*apriori* corporal»<sup>35</sup>.

Pues bien, en este esfuerzo por investigar el posible valor trascendental de objetos, en un sentido amplio, que son a su vez también empíricos, Heidegger ha sido realmente un pionero:

La posibilidad de reflexionar estructuras humanas fundamentales (como, por ejemplo, corporalidad, trabajo, lenguaje) en su función cuasitrascendental —un punto de vista que ha influido en la antropología filosófica, incluso, profundamente, en el neomarxismo (por ejemplo, en la interpretación cuasifilosófico-trascendental del trabajo en el joven Marx)— fue posibilitada, en lo esencial por Heidegger<sup>36</sup>.

En *Ser y tiempo*, se articuló, quizás por vez primera de un modo radical, esa ampliación de la filosofía trascendental kantiana que se venía reclamando desde hacía ya tiempo; al menos, explícitamente, desde Dilthey. En esta obra, el sujeto trascendental puro kantiano y, todavía, husserliano, era sustituido por un *Dasein* situado históricamente, cuya comprensión y alumbramiento del mundo no son ya el producto de una conciencia pura, sino de su propia *Geworfenheit* que se dobla ya siempre en el *Entwurf*, según la específica figura del círculo hermenéutico. Con este planteamiento, Heidegger ampliaba el enfoque kantiano sin incurrir, por ejemplo, en los reduccionismos lógico- trascendentales del *Tractatus*; a la vez que perfeccionaba, radicalizándolos, los hallazgos fenomenológico-trascendentales de Husserl. Así, la problemática, característica del último Husserl, de la constitución y de la génesis del mundo de la vida, quedó transformada desde su base con la introducción de la figura, típica de *Ser y tiempo*, del *perfecto apriórico* del «ya siempre» (*immer schon*) y del «en cada caso ya» (*je schon*) del *Dasein* concebido como *Sorge*.

Y esta consideración (del perfecto apriórico) ya no permitía explicitar el problema, planteado por Husserl, de la constitución trascendental como un problema de realizaciones (*Leistungen*) subjetivas de una conciencia pura. De hecho, desde un punto de vista fenomenológico-trascendental, es falso hablar de la constitución como de un acto subjetivo: *los fenómenos se constituyen o se han constituido para nosotros ya siempre*. Con nuestros actos subjetivos, tenemos que responder ya siempre al mundo constituido —a la *Lichtung* del ahí (*Da*)<sup>37</sup>.

Estamos en perpetuo retraso respecto al mundo constituido; es decir, estamos arrojados a un mundo que ya se ha constituido y ha adquirido

<sup>35</sup> *T. F.*, I, pág. 72; 67, nota 115.

<sup>36</sup> *T. F.*, I, págs. 38-39; 36.

<sup>37</sup> *T. F.*, I, pág. 39; 36. Cfr., también, *T. F.*, II, pág. 419; 398, nota 94, donde Apel apunta ya la distinción habermasiana entre ciencias críticas y ciencias reconstructivas a partir, precisamente, del perfecto apriórico heideggeriano.

su sentido sin nuestra intervención. El ser., como instancia trascendental, ha jugado antes que nosotros, y nos movemos inexorablemente siempre en el espacio que él nos ha abierto con su *Lichtung*. La «primera» palabra que articulamos es ya una segunda palabra, es ya una repetición, es ya una respuesta, pues el ser ha hablado ya siempre y constantemente antes que nosotros. Ahora bien, este «retraso originario»<sup>38</sup> se transforma en una anticipación, en una *precomprensión* del ser. Llegamos tarde al ser y al sentido (siempre en despedida, como decía Rilke); pero precisamente por ello tenemos también un conocimiento anticipativo del ser mismo, una *precomprensión* del mundo. Aparatosidad del círculo hermenéutico. Entendemos implícitamente el ser y el mundo, ya siempre, antes de que seamos capaces de expresarlos conceptualmente. El estado de yecto (*Geworfenheit*) del *Dasein* en el mundo se dobla siempre del proyecto (*Entwurf*), pues nuestro retraso con respecto al mundo no puede sino manifestarse como anticipación y proyección, es decir, como *precomprensión* del ser mismo. Esta es la figura existencial del círculo hermenéutico que es, de este modo, concebido por Heidegger de una manera radical; no es sólo una cierta relación formal existente entre las partes y el todo de un texto, relación que se pone de manifiesto en la tarea interpretativa, sino que es el modo mismo de existir del *Dasein*<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> El concepto de *retraso originario*, ya tematizado por Foucault en *Las palabras y las cosas* (ed. cit., págs. 319 y sigs.) es uno de los términos claves de la filosofía de Jacques Derrida. Sin embargo, este pensador francés no lo extraerá principalmente de Heidegger, sino ya del propio Husserl, el cual mostrará en su pequeño estudio *El origen de la geometría* que el retraso respecto al sentido ya constituido no se debe tan sólo a la finitud del *Dasein*, sino que atañe al modo de darse el sentido mismo, que sólo se da *diffiriéndose*; con lo que Husserl sería, en ciertos aspectos, más radical que el propio Heidegger a la hora de acentuar la *Geworfenheit* del *Dasein*. (Cfr. Derrida, *Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl*, ed. cit., en donde puede leerse esta frase de Derrida que resume la compleja forma del círculo hermenéutico: «Una conciencia originaria del retraso no puede tener más que la forma pura de la anticipación», pág. 171.)

<sup>39</sup> En esta medida, podríamos decir que todo conocimiento es hermenéutico, incluso el de las ciencias naturales, pues también en ellas se repetiría la misma circularidad entre retraso y anticipación que es propia de la existencia del *Dasein*. Así, por ejemplo, la visión popperiana de la ciencia, basada en un sujeto *activo* que proyecta imaginativamente redes conceptuales teóricas con las que captar los fenómenos, no excluye, sino que presupone la *pasividad* originaria de la *Geworfenheit*. El sujeto de la ciencia no es una *tabula rasa*; está cargado de expectativas, pero, en último término, estas expectativas no son suyas, no están a su disposición; le vienen de fuera, son más viejas que él y, hasta cierto punto, lo controlan. Por ejemplo, Popper escribe: «La ciencia nunca parte de un punto cero, no puede estar libre de supuestos, pues en todo momento presupone un horizonte de expectativas. La ciencia de hoy se construye sobre la ciencia de ayer y, a su vez, la ciencia de ayer se basa en la ciencia del día anterior. Ontogenéticamente, regresamos de este modo hasta las expectativas de los organismos unicelulares.» (POPPER: *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1982, pág. 312.)

El peligro que encierre hablar del sujeto como principalmente *activo* es no recalcar de una manera suficiente que esta actividad del sujeto de la ciencia se basa siempre en una *pasividad*, es decir, en la *precomprensión* del ser, la cual debe entenderse, no como actividad del sujeto, sino como *afección ontológica* (sensibilidad frente al ser); es decir, como la *pasividad* originaria del *Dasein* frente al ser. Hablar sólo del sujeto como activo implica así olvidar (otra vez) el

Así concebida, la precomprensión del ser debe entenderse en el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo; es decir, la precomprensión del ser con la que el *Dasein* ya siempre se encuentra dotado no es sólo ni principalmente la comprensión que del ser tiene el *Dasein*, sino que es también y sobre todo, la comprensión que el ser mismo envía dándose. La precomprensión del ser es, en cierto sentido, un mensaje; el mensaje que el ser transmite al *Dasein* y que éste ya siempre implícitamente interpreta; por eso la existencia del *Dasein* es, originariamente, hermenéutica. La precomprensión del ser no es algo que penosamente y con esfuerzo el *Dasein* obtenga, sino que es aquéllo que lo hace ser lo que es, es decir, *Dasein*: el ahí del ser, el lugar donde el ser se «da»; es aquéllo con lo que el ser mismo lo ha dotado ya siempre; es, propiamente, don, envío. Es el trasfondo de todos nuestros pensamientos; es lo impensado anónimo que posibilita todo pensar.

La famosa *Kehre* que el pensamiento de Heidegger sufrirá en los años posteriores a *Ser y tiempo* no es quizás más que la acentuación radical de algunos de estos temas. Dicho en términos existenciaristas, la *Kehre* podría acaso definirse como el predominio otorgado a la *Geworfenheit* en detrimento del *Entwurf*, el cual es reducido a no ser sino la mera inercia de aquélla. Si en *Ser y tiempo*, ya se ponía de manifiesto que toda comprensión y acción personal del *Dasein* se establecía sobre un fundamento indisponible (*unverfügbar*) que es la precomprensión del ser, tras la *Kehre*, la impotencia del *Dasein* frente al envío ontológico será cada vez más acentuada.

La precomprensión del ser es lo más radicalmente indisponible para el *Dasein* porque es el fondo anterior a cualquier acto de objetivación. La diferencia kantiana entre lo trascendental y lo empírico se convierte, en Heidegger, en la diferencia óptico/ontológica<sup>40</sup>. El ser, que al *Dasein* se le da en forma de precomprensión acuñada lingüísticamente, es el horizonte trascendental constitutivo de mundo; lo empírico es lo meramente óptico. Ahora bien, ese horizonte trascendental no es el producto de una conciencia en general, sino que es propiamente cuestión del ser mismo que acontece históricamente en su envío abriendo así mundos. El *Dasein*, de este modo, se encuentra inmerso en el fluir o acontecer del ser que, como histórico, abre el mundo y la historia misma. En opinión de Heidegger, el *Dasein* no puede nunca tomar conciencia definitiva ni rebasar el marco ontológico trascendental que le ha sido enviado y al cual se halla arrojado.

---

fenómeno del ser. Heidegger escribe: «La precomprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y evidencia, domina a la existencia del hombre se patentiza como el último fundamento de su finitud. (...) Sólo porque la comprensión del ser es lo más finito en lo finito, puede posibilitar también las llamadas facultades «creadoras» del ser humano finito.» (HEIDEGGER: *Kant y el problema de la metafísica*, F. C. E., México, 1981, § 41, pág. 192.)

<sup>40</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 238; 228.



Precisamente con la *Kehre*, todas las esperanzas que la empresa heideggeriana despertó en Apel quedan destruidas. La filosofía del segundo Heidegger echa a perder sus propios hallazgos trascendentales, porque en ella lo que se pierde totalmente es, según Apel, la *quaestio juris*; es decir, la cuestión de la validez y legitimidad del sentido del mundo que en cada caso ya siempre el ser nos ha abierto.

Si se interpreta el estado-de-abierto del *Dasein*, en *Ser y tiempo*, como un acontecer anónimo de la *Lichtung* que nada tiene que ver con un pre-ser-se que debe reflexionar acerca de la validez conceptual de la comprensión preontológica del ser, entonces se puede entender la *Kehre* como un desarrollo consecuente de un enfoque filosófico-trascendental no en el sentido de Kant... Con ello, Heidegger habría desarrollado, en conexión con la *Kehre*, en cierto modo, sólo la problemática de la constitución del sentido del mundo contenida en la preestructura de la comprensión; y habría atribuido, sin embargo, la problemática, propia de una filosofía trascendental subjetiva, de la validez del sentido de la que tenemos que responsabilizarnos a la metafísica que debe ser retorcida (*zu verwindenden Metaphysik*)<sup>41</sup>.

Tras la *Kehre*, Heidegger podría, quizás todavía, explicar la problemática de la constitución del sentido, a partir de su idea de ser concebido como envío histórico-destinal que poseería la función trascendental de apertura del mundo y de constitución del sentido. Pero dejaría sin resolver el problema de la validez de ese sentido constituido así; consideraría incluso que este problema como tal ni siquiera debería plantearse, pues, en su opinión, pertenecería todavía a una metafísica subjetivista que olvida necesariamente el ser. Es más, de un modo radical, Heidegger torna superflua la cuestión de la validez, pues, por definición, entiende el acontecer del ser como un acontecer de la verdad misma. De este modo, si lo que acontece es la verdad, entonces toda cuestión acerca de la validez de ese acontecer se vuelve innecesaria, pues lo que acontece es la verdad misma y, por ello, está inmediatamente legitimada como tal. Incluso el hecho de que todo desvelamiento del ser comporte necesariamente un encubrimiento del mismo y que, por tanto, a la esencia de la verdad pertenezca también la no-verdad, no alteraría en nada la situación; pues, en tanto que el encubrimiento de la verdad atañe al ser mismo y a su modo de (no) darse, no tiene sentido que el *Dasein* intente someter a un examen crítico esa no-verdad ni que intente responsabilizarse de ella; nada puede hacer para alterar esta circunstancia. El intento de cuestionar el sentido del ser y de criticarlo es, para Heidegger, un ejemplo más de esa metafísica prepotente, humanista y violenta, incapaz de prestar atención a la voz misma del ser y sumergirse en su «don».

Ahora bien, es justamente este «quietismo», al que Heidegger parece invitarnos, este «estar a verlas venir», este «dar tiempo al tiempo», (porque, en cualquier caso, lo que vendrá, lo que ya ha venido, es la verdad) lo que Apel critica porque ello supone, entre otras cosas, mutilar la inte-

<sup>41</sup> T. F., I, págs. 40-41; 37-38.

gridad de la reflexión trascendental, con todo lo que ello implica. Dar por supuesto que el acontecer del ser es idéntico a un acontecer de la verdad es mucho suponer; incluso aunque se suponga que el desvelamiento del ser es asimismo un encubrimiento, Es más, todo esto se basa en un error lógico que no sería sino una nueva variante de la falacia naturalista <sup>42</sup>; pues, en efecto, lo que acontece no es ni verdadero ni falso, simplemente acontece. La lluvia, cuando llueve, no es ni verdadera ni falsa; tan sólo es o acontece, es decir, llueve. Heidegger confundió su descubrimiento de la precomprensión o de la *Lichtung* del ser con la verdad misma; y atribuyó, pues, sin más, a la *Lichtung* y a su acontecer la categoría normativa de acontecer de la verdad. Confundió el horizonte trascendental de apertura del mundo con la verdad *tout court*. Esto es, para Apel, equivocado y reductor. Aunque ciertamente la verdad está condicionada por la *Lichtung* del ser como apertura del mundo, no puede identificarse con ella. Dicho de otro modo, Heidegger confundió la pregunta por la *objetividad* con la pregunta por la *verdad*, y redujo ésta a aquélla, de tal modo que responder a la cuestión de las condiciones trascendentales de contitución del sentido o del mundo como mundo objetivo es, a la vez, también responder (y, por tanto, anular en su especificidad) a la cuestión de la *validez y verdad* del sentido. En una palabra, Heidegger redujo la *quaestio juris* a la *quaestio facti*. Debemos, pues, según Apel, afirmar contra Heidegger que el lugar propio de la verdad no es el acontecer mismo, sea óntico u ontológico, sino, como lo pensó siempre la lógica tradicional, el juicio, porque sólo en él se expresan intenciones subjetivas del sujeto que pueden ser defendidas argumentativamente, conforme a la teoría consensual de la verdad <sup>43</sup>.

Atribuir a las aperturas históricas del mundo que el ser envía (el ser no es otra cosa que este envío), el carácter de verdad no es, pues, más que repetir una especie de falacia naturalista a escala cósmica; se define la verdad, que incorpora siempre una pretensión normativa, como un acontecer, el cual, ya sea de naturaleza óntica u ontológica, carece, sin embargo, de toda normatividad, pues es lo que simplemente acontece, y, como tal, no puede ser ni verdadero ni falso <sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 46; 44.

<sup>43</sup> Cfr., *T. F.*, I, págs. 42 y sigs., 39 y sigs. Como señalé ya antes (nota 9), Habermas, siguiendo a Apel, ha mostrado que «el sentido en que un enunciado puede ser verdadero o falso se basa en la posibilidad de fundamentación argumentativa de una pretensión de validez criticable». (HABERMAS: *Conocimiento e interés*, ed. cit., pag. 310.)

<sup>44</sup> Habermas repite, en esencia, esta crítica de Apel a Heidegger: «En el fondo, la *Kehre* consiste en que Heidegger dota, erróneamente, a la instancia metahistórica de un poder originario, temporalmente fluidificado, con el atributo del acontecer de la verdad.» (HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pág. 183.) La filosofía del segundo Heidegger es valorada, por Habermas, en el mejor de los casos, como una nueva versión del relativismo historicista, que se oculta a sí misma esta su condición al presentar el acontecer del ser como un acontecer de la verdad. No obstante creo que el énfasis de Heidegger sobre la

Sin duda, para Apel, no se trata de negar el descubrimiento heideggeriano de la precomprensión del ser como *Lichtung* primordial que no está a disposición del sujeto, sino que, más bien, dispone de éste, en el sentido de que el sujeto, como *Dasein*, está yecto en ella. En definitiva, esto no es sino aceptar la finitud que somos y aceptar, por tanto, que todo *Entwurf* está ya siempre suspendido sobre la *Geworfenheit* indisponible (*unverfügbar*) que funda abismalmente al *Dasein*. Pero aceptar esto no implica renunciar a la potencia reflexivo-crítica que el lenguaje, en opinión de Apel, pone a nuestra disposición. Debemos aceptar, sin duda, que ya siempre estamos arrojados a una precomprensión del ser que se manifiesta principalmente en el lenguaje; y debemos aceptar que, en este sentido, esta precomprensión es más fuerte que nosotros en la medida misma en que ya siempre se nos ha anticipado y en la medida en que, por tanto, de algún modo, la seguimos y proseguimos dogmáticamente. Sólo podemos criticar un juego lingüístico participando en él, es decir, aprendiéndolo y siguiéndolo primero dogmáticamente. Debemos aceptar que, en tanto que seres finitos, no podemos partir de cero —como querían Descartes y, todavía quizás, Husserl—, sino que nuestra comprensión está ya siempre inserta dentro de un acontecer o *Wirkungsgeschichte* que la determina y condiciona. Como dice Gadamer, en la estela de Heidegger, «en cuanto comprendemos estamos incluidos dentro de un acontecer de la verdad y cuando queremos saber lo que tenemos que creer nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde»<sup>45</sup>. Pero todo esto no debe menguar nuestra fe en la razón, establecida sobre la capacidad reflexiva del lenguaje, (la *Aufhebung* misma). A este respecto, podría considerarse que Heidegger pensó que la reflexión era, ella también, sólo un efecto más de la *Wirkungsgeschichte*, de tal modo que, como tal, jamás podría trascender mínimamente la precomprensión ya acontecida del ser. Para Heidegger, en efecto, la reflexión parece reducirse a la posibilidad de tomar nota, con retraso, del acontecer ontológico del ser que ya ha sucedido: repetición de la finitud y finitud de la repetición; como dice Derrida «lo trágico no es la imposibilidad, sino la necesidad de la repetición»<sup>46</sup>. La reflexión, si

---

verdad tiene una cierta excusa y legitimidad; y es que, como ya se señalaba en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, vivimos en la verdad; como decían los escolásticos *Habemus ideam veram*. El relativismo absoluto no puede sostenerse, porque la verdad, al menos como horizonte regulativo, nos alumbraba desde siempre. Por tanto, todo mundo histórico tiene un pie en lo absoluto, aunque el otro cuelgue no se sabe sobre qué abismo. Todo mundo histórico participa de la verdad, mas esto no debe entenderse como una recaída en el historicismo, sino todo lo contrario, como el criterio ya siempre dado desde el cual es posible la autocrítica en el interior de un mundo histórico dado. Heidegger, no obstante, no parece entenderlo así, y por eso la crítica de Habermas y Apel está justificada; pero quizá no sería del todo erróneo traducir «el acontecer de la verdad» heideggeriano como un «acontecer de la comunidad ideal de comunicación» apeliana, ya que, en definitiva, es así como Apel concibe la historia.

<sup>45</sup> GADAMER: op. cit., pág. 585.

<sup>46</sup> DERRIDA: *L'écriture et la différence*, ed. cit., pág. 364.

todavía se la puede llamar así, es la impotente constatación del retraso del *Dasein* respecto al ser; es un mero recordar y rememorar (*Andenken*) lo que ya ha acontecido, pero sin poder alterar ni criticar lo más mínimo ese acontecer. Entre otras cosas, sobre todo, porque el *Andenken* llega demasiado tarde para poder cambiar las cosas; también aquí, y fundamentalmente aquí, (en una coincidencia extraña sobre cuyo sentido habría que meditar), «el búho de Minerva sólo emprende su vuelo al atardecer».

Heidegger, pues, no habría, en todo caso, descubierto más que el primer grado de la reflexión del lenguaje, aquél que es capaz de tematizar retrospectivamente el sentido mismo que ya desde antes incorporaba; pero no habría descubierto —o habría considerado que era inútil y, por añadidura, peligroso— el grado más alto de reflexión que el lenguaje, según Apel, en tanto que vinculado a una comunidad ideal de comunicación, pone a nuestra disposición. Heidegger no habría alcanzado más que el grado de reflexión hermenéutica explícita que todo lenguaje natural implícitamente ya lleva consigo; pero habría ignorado la posibilidad más radical de reflexión que también todo lenguaje abre. Por esto señala Apel que:

La filosofía ha alcanzado un nivel de reflexión lingüística que no puede ser justipreciado por una filosofía hermenéutica (en el sentido de Heidegger y Gadamer)<sup>47</sup>.

En opinión de Apel, Heidegger no habría estimado del todo la capacidad reflexiva del lenguaje; no habría comprendido que en éste existe ya siempre la posibilidad de trascender críticamente la sustancia históricamente constituida y sedimentada. Aunque nunca se pueda, ciertamente, retroceder por detrás del lenguaje ordinario ni, por tanto, alcanzar el punto de vista absoluto, radicalmente incondicionado, siempre se puede tematizar reflexivamente el devenir ya acontecido del ser, plasmado en sustancia, es decir, en precomprensión, (reflexión hermenéutica), y, además, sobre todo, se puede eventualmente poner en cuestión y transformar asimismo esa precomprensión.

---

<sup>47</sup> *T. F.*, II, pág. 325; 311. Cfr., también, *T. F.*, I, pág. 247; 238. Aquí se manifiesta la respuesta de Apel a la pretensión de universalidad de la hermenéutica defendida por Gadamer. El punto de vista hermenéutico, tal como aparece tematizado por Heidegger y Gadamer, debe ser superado por una reflexión más potente, capaz de trascender, en cierta medida al menos, la *Wirkungsgeschichte*. Merece la pena señalarse que Habermas intentó eludir el punto de vista hermenéutico, recurriendo a la epistemología genética de Piaget que «pone al descubierto las raíces del pensamiento operacional independientes del lenguaje». (HABERMAS: *La lógica de las ciencias sociales*, ed. cit., pág. 284.) Este planteamiento, en opinión de Apel, resulta desafortunado. El punto de vista hermenéutico puede ser superado, según Apel, no por debajo del lenguaje, sino estilizando al máximo teóricamente la reflexividad ínsita en todo lenguaje.

acontecer del ser o del destino del ser? 48.

Reconocer el carácter irrebাসable del lenguaje ordinario que, como «casa del ser», nos ha arrojado ya siempre en una comprensión del mundo, en definitiva, reconocer, como parece prudente y razonable, la finitud de lo humano, no significa tener que renunciar también a la posibilidad de *reconstruir* y *criticar* esa misma precomprensión del ser en la que fuimos y estamos todavía arrojados. Sin duda, la transparencia y autopenetración por parte del sujeto de la sustancia en la que fue arrojado nunca será completa (y esto, mejor que nadie, lo han mostrado Heidegger y Gadamer); pero esta idea básica del idealismo alemán, la posibilidad de una autopenetración del sujeto en la sustancia, no debe ser, sin más, enviada al lazareto; muy al contrario, más que nunca es necesario conservarla como idea regulativa kantiana para la tarea del pensar y del obrar<sup>49</sup>. Es la única manera de no abandonarse sin más a un mero recordar esteticista del destino del ser, y de no caer, resignada o festivamente, en la mera constatación o apología de lo existente. Abandonar esta idea regulativa significa abandonarse a un destino del ser que nada nos asegura, empero, que sea precisamente la verdad.

En mi opinión, no es necesario de ningún modo negar o subestimar, en todos los procesos designados tradicionalmente como creativos, la relevancia fenomenológica de esta acentuación del acontecimiento indisponible de sentido, y confundador, no obstante, de la historia del mundo, para percibir, sin embargo, la parcialidad y debilidad de una filosofía que querría derivar finalmente su propia legitimación del *Kairós* del destino del ser que acontece. Y si esta filosofía cree poder superar (*überwinden*) o retorcér (*verwinden*) la metafísica de la modernidad, basada en la autonomía del sujeto pensante, volente y actuante, entonces, frente a ésto, se puede sospechar que aquí podría estar perdiéndose la autoposicionalidad (*Selbst-Ständigkeit*) que el hombre consiguió mediante la Ilustración bajo el signo de la autonomía de la razón, en provecho de una nueva alienación en una fe de nuevo cuño en el destino<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> T. F., I, pág. 39; 37.

<sup>49</sup> Cfr., T. F., I, pág. 49; 46. Este «retorno a Kant» y, sobre todo, a los aspectos regulativos de su pensamiento, también se escucha, por ejemplo, en Francia. Así Luc Ferry y Alain Renaut se preguntan: «¿no conviene operar algo así como una deducción trascendental de las Ideas, y ya no de las categorías?» (FERRY, L., y RENAUT, A.: *La question de l'éthique après Heidegger*, artículo recogido en *Les fins de l'homme (a partir du travail de Jacques Derrida)*, Ed. Galilée, París, 1981, pág. 36.)

<sup>50</sup> T. F., I, pág. 41; 39. También aquí señala Apel que, ya por razones filosóficas, no puede dejar de considerarse la curiosa simultaneidad de la *Kehre* con el error político de 1933.

óntico-ontológica o empírico-trascendental que parece realizarse en muchas de las filosofías contemporáneas más influyentes (Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Derrida, etc.). (Cfr. a continuación nota 54.)

Tras la *Kehre*, lo que desaparecería del enfoque heideggeriano sería la Analítica trascendental; lo único que permanecería sería una Estética trascendental (afección del *Dasein* por el ser; una teoría, pues, de la sensibilidad ontológica, ya no óptica), que, en virtud del juego recíproco de velamiento y desvelamiento del ser, incorporaría englobada en ella una dialéctica trascendental. De la Analítica trascendental, es decir, de la *quaestio juris*, no quedaría ni rastro. Igual que en el *Tractatus*, aunque por otras razones, la Analítica trascendental sería a la vez *imposible* (no se puede trascender lo más mínimo la *Wirkungsgeschichte*) y *superflua* (pues, a pesar de todo, aunque velándose a sí misma, lo que acontece es la verdad). (Por otra parte, debemos reconocer que en Wittgenstein, para eludir definitivamente la posibilidad de incurrir en una Dialéctica trascendental, la obsesión permanente de Wittgenstein, no sólo se hace imposible la Analítica, sino ya también la Estética trascendental).

Y, sin embargo, según Apel, abandonar la cuestión de la validez del sentido y de la comprensión, como hacen Heidegger y Gadamer, representa, entre otras cosas, recaer en la postura que la hermenéutica filosófica intentaba precisamente eludir, a saber, el método explicativo analítico-causal de las ciencias naturales. En efecto, si no nos interrogamos ya por la validez del sentido y de la precomprensión que nos advienen desde un acontecer del ser (Heidegger) o de la tradición (Gadamer), entonces la cuestión hermenéutica de la constitución del sentido y de su comprensión ya no puede distinguirse de la cuestión analítico-causal de las causas que producen un determinado efecto, en este caso, una determinada comprensión del sentido. El acontecer del ser como acontecer del sentido, una vez que ya no nos interrogamos acerca de la validez de dicho sentido, ya no puede distinguirse de un mero acontecer físico-causal; simplemente, por ejemplo, para una época histórica dada, se podría *explicar* la precomprensión del ser imperante con los mismos métodos objetivistas y causales con los que se puede explicar el giro de los planetas alrededor del sol<sup>51</sup>. Si se abandona la *quaestio juris*, como hace explícitamente Gadamer<sup>52</sup> siguiendo a Heidegger, entonces el acontecer de la tradición como productividad del sentido, tal como se tematiza en *Verdad y método*, no puede distinguirse ya de un mero acontecer físico-natural. Si una teoría de las condiciones de posibilidad de la comprensión e interpretación, como la de Gadamer, no está regida por una *quaestio juris*, sino tan sólo por un acontecer de lo que siempre sucede cuando comprendemos o interpretamos, entonces tal teoría no puede distinguirse ya de una mera explicación analítico-causal. Sin la idea regulativa de una interpretación correcta o válida, entonces la comprensión acontecida es algo análogo a un hecho que puede explicarse causalmente: tales y cuales causas produ-

<sup>51</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 45; 43.

<sup>52</sup> Cfr. GADAMER: *op. cit.*, pág. 11.

cen tal comprensión y no otra. La interpretación que del *Quijote*, por ejemplo, podamos tener ahora es el resultado causal de una serie de factores que son los que explican la comprensión que de dicha novela tenemos actualmente. Nada en este procedimiento lo distingue de una mera explicación causal-objetivista. La diferencia sólo se introduciría en el momento en el que nos interrogáramos sobre la validez de la interpretación en cuestión, pues la validez o la verdad es algo que nunca puede presentarse en un simple acontecer natural que, como tal, carece de toda normatividad. Si el acontecer del sentido debe distinguirse, por tanto, como lo quiere, a pesar de todo, la hermenéutica, de un acontecer natural, la *quaestio juris* debe conservarse como tal y distinguirse de la *quaestio facti*, sin menoscabo de su evidente interrelación. De lo contrario, a una trascendentalización absoluta del acontecer ontológico del sentido, responde, como siempre, una positivización absoluta del método de investigación óntico.

En definitiva, se descubre finalmente en Heidegger y Gadamer el mismo error básico que en Wittgenstein: una radicalización y separación no dialéctica de la diferencia óntico-ontológica<sup>53</sup>. En efecto, lo que se hace patente en el segundo Heidegger es que el marco trascendental de apertura del mundo, el ser mismo en su acontecer, se independiza totalmente de todos los procesos ónticos concretos que pueden presentarse en su interior. De esta forma, vemos repetirse nuevamente la radical escisión kantiana entre lo empírico y lo trascendental; y esta repetición se produce todavía, curiosamente, después de que se haya descubierto, por la filosofía postkantiana y el propio Heidegger, que lo trascendental no era sino una dimensión de lo empírico, con lo que la tajante distinción kantiana de lo empírico y lo trascendental parecería que ya no podría sostenerse de un modo tan radical. Y, sin embargo, he aquí que reaparece. En Heidegger encontramos, por un lado, un acontecer ontológico del ser que posee características trascendentales; y, por otro, el acontecer óntico de los hombres; pero nada de lo que pueda suceder en este nivel óntico-empírico podrá transformar el acontecer ontológico del ser, que prosigue,

---

<sup>53</sup> Cfr., *T. F.*, I, pág. 256; 246. Como señaló Foucault en *Las palabras y las cosas* la filosofía trascendental postkantiana se caracteriza por la duplicación de lo empírico por lo trascendental: es decir, dimensiones empíricas —trabajo, lenguaje, corporalidad— son también trascendentales, constitutivas de mundo. Esto, sin duda, plantea problemas nuevos, que la filosofía trascendental clásica ni siquiera pudo sospechar. Habermas habla del «dilema que surge a partir de la simultánea inevitabilidad e irrealizabilidad de la reflexión trascendental» (*Conocimiento e interés*, ed. cit., pág. 306), dilema surgido de la duplicación empírico-trascendental que se presenta cuando se descubre que todo marco trascendental posee una génesis y una dimensión empíricas. Habermas es plenamente consciente de la «situación creada por Kant y Darwin» (*Ibid.*). Precisamente por todo ésto, resulta todavía más extraño la radicalización no dialéctica de la diferencia óntico-ontológica o empírico-trascendental que parece realizarse en muchas de las filosofías contemporáneas más influyentes (Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Derrida, etc.). (Cfr. a continuación nota 54.)

como una fuerza dionosíaca, imperturbable, inexorable, abriendo y cerrando mundos, con total independencia de lo que los hombres que viven en esos mundos puedan pensar, hacer o interpretar; nuestro destino no está en nuestras manos; nada de lo que nosotros hagamos puede detener la implacable marcha del ser, no se sabe hacia dónde. Sólo un dios puede salvarnos<sup>54</sup>. Las imágenes del mundo o la precomprensión del ser cambian, sin duda; pero cambian, según parece, al capricho mismo del ser. Ningún acontecimiento empírico-óntico puede interactuar con lo ontológico-trascendental. La diferencia heideggeriana óntico-ontológica es tan rígida como la establecida en el *Tractatus* entre la forma y la materia del lenguaje, o como la diferencia kantiana entre lo empírico y lo trascendental. En definitiva, aquí se reproduce la más rígida dicotomía sujeto/objeto, sólo que con los papeles cambiados; el ser adopta ahora el papel de sujeto conformador y configurador de mundo, y el hombre queda convertido en el objeto de ese acontecer indisponible del ser, sobre el cual no tiene ningún influjo, ninguna capacidad retroactiva, ninguna responsabilidad, ninguna elección<sup>55</sup>.

Pero precisamente superar la oposición sujeto/objeto y las oposiciones

---

<sup>54</sup> He aquí la crítica fundamental de Habermas a los pensadores «postmodernos»: «La comprensión constitutiva de mundo se transforma, de un modo concreto, independientemente de lo que los sujetos experimenten sobre las situaciones del mundo interpretadas a la luz de esta precomprensión, independientemente de lo que puedan *aprender* a partir de su trato práctico con lo intramundano. Al margen de que esta transformación metahistórica de las imágenes lingüísticas del mundo, sea pensada como ser (Heidegger), *Différance* (Derrida), poder (Foucault) o imaginación (Castoriadis), lo común a todos estos conceptos es el característico desacoplamiento de la productividad del lenguaje conformadora de horizonte respecto de las consecuencias de una praxis intramundana que está totalmente prejuzgada por el sistema lingüístico. Toda interacción entre el lenguaje que abre mundo y los procesos de aprendizaje en el mundo queda excluida.» (HABERMAS: *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, ed. cit., pág. 371. Cfr. también, del mismo autor *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pág. 16.) En este modo de pensar, queda eliminada toda interacción entre los procesos ónticos —por ejemplo, la acción comunicativa e instrumental humanas guiadas por sus respectivos intereses— y el acontecer ontológico. Este ruptura de la unidad dialéctica es tanto más extraña por cuanto que se partía inicialmente, en la figura del círculo hermenéutico, de una interrelación entre lo empírico y lo trascendental. Esta ruptura supone, naturalmente, cancelar toda la problemática del sujeto humano y de sus intereses trascendentales como rectores del conocimiento y de toda apertura histórica de mundo. Apel no está dispuesto a aceptar semejante renuncia: «La problemática husserliana de la “constitución del sentido”, que fue radicalizada por Heidegger en la línea de la apertura indisponible del sentido mediante “acontecimientos” (*Ereignisse*) de la historia del ser, queda referida a una ampliación gnoseoantropológica de la filosofía trascendental. En esto no hay, evidentemente, ninguna reducción de la apertura indisponible (*unverfügbar*) del sentido, pero sí una orientación fundamental gnoseoantropológica de la pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad y de la *constitución* del sentido y de la *validez* del sentido. Los posibles paradigmas u horizontes de juegos de lenguaje de la comprensión humana del mundo y de sí se constituyen o bien dentro del horizonte de sentido abierto por los tres intereses cognoscitivos, o a partir de su constelación histórica.» (*T. F.*, I, pág. 71; 67.)

<sup>55</sup> Un Gianni Vattino todavía no del todo perdido para la causa de la modernidad escribía lo siguiente: «Que en la historia la iniciativa corresponda al ser y no al hombre, sólo se puede



consiguientes materia/forma, empírico/trascendental, etc., era el objetivo básico del pensamiento inicial de Heidegger. La figura del círculo hermenéutico tenía como meta concebir una relación entre sujeto y objeto o entre lo empírico y lo trascendental que superara la dicotomía tradicional, cartesiano-kantiana, que parecía demasiado tajante, demasiado radical. El círculo hermenéutico debía ser la expresión conceptual de una mediación dialéctica entre sujeto y objeto, entre lo empírico y lo trascendental, entre lo óntico y lo ontológico; mediación que debía pensarse como el solapamiento de *Geworfenheit* y de *Entwurf* en tanto que momentos distintos, aunque interrelacionados; ninguno de los cuales debe ya ahogar al otro. Podemos pensar, pues, a la vista de la recaída en esquemas metafísicos rígidos, que lo que no se llegó a pensar radicalmente, por parte de Heidegger, es la figura del círculo hermenéutico. Puede señalarse en la separación no dialéctica de la diferencia óntico-ontológica el motivo básico por el que el pensamiento de Heidegger no pudo sino traicionar sus intuiciones originales.

Pedro ROJAS PARADA

---

afirmar si aún se piensa en la relación hombre-ser en términos de contraposición sujeto-objeto, lo cual contradice las más profundas intenciones del pensamiento heideggeriano.» (VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986, pág. 58.)