

EL PROBLEMA FILOSÓFICO DEL A PRIORI

OCTAVA SESIÓN: 26 DE MAYO DE 2026

“EL LENGUAJE Y EL A PRIORI DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN:
DE HUMBOLDT A GADAMER Y APEL”

Ponente: Pilar Mancebo Pérez

Aprendí la renuncia con tristeza:
Nada hay donde la palabra quiebra.

*So lernt ich traurig den verzicht:
Kein ding sei wo das wort gebricht.*

Stefan George: “Das Wort”

Texto 1. *El Bodegón de las Cebollas*

“Los señores de cierta edad, poco expertos en materia de cuchillos de cocina, tenían que poner cuidado en no cortarse los dedos, lo que de todos modos hacían algunos sin darse cuenta; las damas, en cambio, eran mucho más hábiles, no todas, pero sí aquellas que en la casa eran buenas amas de casa y sabían cómo deben cortarse las cebollas para las patatas salteadas, digamos, o para el hígado frito con rizos de cebolla; pese a lo cual, en el Bodegón de las Cebollas de Schmuhs nada servían de comer, y el que quería comer tenía que irse a algún otro sitio, al «Pescaíto» por ejemplo, y no al Bodegón de las Cebollas, porque aquí sólo se cortaban cebollas. ¿Cómo así? Porque así se llamaba justamente, y, lo que es más, porque la cebolla, la cebolla cortada, si bien se mira adentro... no, los clientes de Schmuhs ya no veían nada, o algunos ya no veían nada, porque les venían las lágrimas a los ojos. No porque se les desbordara el corazón, porque no se ha dicho que cuando el corazón se desborda los ojos hayan necesariamente de llorar; los hay que no lo logran nunca, sobre todo durante los últimos decenios pasados, y por ello algún día se designará a nuestro siglo como el siglo sin lágrimas, pese a todos sus sufrimientos, y por ello también precisamente, por razón de esta falta de lágrimas, la gente que disponía de los medios para ello iba al Bodegón de las Cebollas de Schmuhs y se hacía servir por el dueño una tablita de picar –puerco o pescado- y un cuchillo de cocina por ochenta pfennings y, por doce marcos, una vulgar cebolla de cocina, de jardín o de campo, y la iban cortando en pedacitos cada vez más pequeños, hasta que el jugo lo lograba. ¿Qué lograba? Lograba eso que el mundo y el dolor de este mundo no lograban producir, a saber: la lágrima esférica y humana. Aquí sí se lloraba. Aquí, por fin, volvía a llorar. Se lloraba discretamente, o sin reserva, abiertamente. Aquí corrían las lágrimas y lo lavaban todo. Aquí llovía, aquí caía el rocío. Oscar piensa en esclusas que se abren, en diques que se rompen en caso de inundación. ¿Cómo es el nombre de ese río que se sale todos los años de su cauce sin que el gobierno haga nada por evitarlo? Y después de aquel cataclismo natural por doce marcos ochenta, la humanidad, libre ya de sus lágrimas, hablaba. Vacilantes aún y sorprendidos por la novedad de su propio lenguaje escueto, los parroquianos del Bodegón de las Cebollas abandonábanse tras el banquete, sentados en incómodas cajas tapizadas de arpillera, los unos a los otros, y se dejaban preguntar y volver del revés como se vuelve un abrigo.

(...)

Hacía falta un auditorio. Era mucho más fácil llorar en compañía. Al sentimiento verdadero de comunidad sólo podía llegarse si a derecha e izquierda y arriba en la galería lloraban también los condiscípulos de esta o aquella facultad, los de la Academia de Bellas Artes y hasta los colegiales.”

Günther Grass, *El tambor de hojalata*, trad. Carlos Gerhard, Alfaguara, Madrid, 1979³, pp. 583 ss.

Texto 2. El lenguaje como *das bildende Organ des Gedanken*

“El lenguaje es el órgano que forma el pensamiento. La actividad intelectual, absolutamente espiritual, absolutamente interior y que en cierta medida pasa sin dejar huella, se vuelve exterior en el habla mediante el sonido y se hace perceptible para los sentidos. Por eso la actividad intelectual y el lenguaje son Uno e inseparables uno de otro. Pero también dentro de sí está ligada a la necesidad de establecer un vínculo con el sonido lingüístico; de otro modo, el pensar no puede alcanzar claridad y la representación no puede convertirse en concepto. El vínculo inseparable del pensamiento, de las herramientas de la voz (*Stimmwerkzeuge*) y del oído con el lenguaje reside inalterablemente en el modo como está dispuesta originariamente la naturaleza humana, que no puede seguir explicándose. No obstante, la concordancia (*Übereinstimmung*) del sonido con el pensamiento salta también claramente a la vista. Del mismo modo que el pensamiento, comparable con un rayo o un golpe, reúne toda la fuerza representativa en Un punto y excluye todo lo simultáneo, el sonido resuena con perfilada nitidez y unidad. Del mismo modo que el pensamiento se apodera del ánimo en su totalidad, así el sonido posee principalmente una fuerza penetrante, que conmociona todos los nervios. Esto que lo diferencia de todas las demás impresiones sensibles estriba visiblemente en que el oído (algo que no se da siempre o que se da de otro modo en el caso de los demás sentidos) recibe la impresión de un movimiento, incluso, en el caso del sonido procedente de la voz (*Stimme*), de una acción efectiva, y esta acción deriva aquí del interior de una criatura viva: en el sonido articulado, de una pensante; en el sonido inarticulado, de una sentiente. Del mismo modo que el pensar, en sus relaciones más humanas, es un anhelo de luz desde la oscuridad, de infinitud desde la limitación, así fluye el sonido desde la profundidad del pecho hacia fuera y en el aire, de todos los elementos el más fino y el que puede moverse con mayor ligereza, cuya aparente incorporeidad corresponde también sensiblemente al espíritu, encuentra una materia mediadora maravillosamente adecuada para él. La cortante nitidez del sonido lingüístico es indispensable al entendimiento en la aprehensión de los objetos. Tanto las cosas en la naturaleza externa como la actividad excitada interiormente se abalanzan al mismo tiempo sobre el hombre con una gran cantidad de características. Pero él se afana por comparar, separar y vincular y, en sus fines más elevados, por formar una unidad cada vez más abarcadora. Por eso también reclama aprehender los objetos en una unidad determinada y exige la unidad del sonido para ocupar su lugar. Pero con ello este no desplaza ninguna de las otras impresiones que los objetos son capaces de producir en el sentido externo o interno, sino que se convierte en su soporte y añade una nueva impresión designativa a su condición individual que está interconectada con la del objeto, y lo hace precisamente con arreglo al modo como lo aprehende la manera de sentir individual del hablante. Al mismo tiempo, la nitidez del sonido permite una cantidad indeterminable de modificaciones que, sin embargo, están separadas con precisión ante la representación y que no se mezclan al vincularlas, algo que no se da en el mismo grado en el caso de ningún otro influjo sensible. Puesto que el afán intelectual no solo ocupa al entendimiento, sino que estimula a todo el hombre, también esto lo fomentará principalmente el sonido de la voz. Pues la voz, en cuanto sonido vivo, se desprende del pecho, como el aliento mismo de la existencia (*das atmende Dasein selbst*), y acompaña, incluso sin lenguaje, dolor y alegría, repugnancia y deseo, y exhala la vida de la que emana en el sentido que la acoge, así como también el lenguaje mismo siempre devuelve simultáneamente con el objeto presentado la sensación producida por él y, en actos siempre reiterados, enlaza dentro de sí el mundo con el hombre, o, expresado de otro modo, su espontaneidad con su receptividad.”

W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Pilar Mancebo, GS VII, 1, §14, pp. 53-55.

Texto 3. El lenguaje como condición del pensar del hombre

“La actividad subjetiva forma un objeto (*Objekt*) en el pensamiento. Pues ningún género de representaciones puede ser considerado como un mero contemplar receptivo de un objeto ya existente (*eines schon vorhandenen Gegenstandes*). La actividad de los sentidos tiene que vincularse sintéticamente con la acción interior del espíritu, y de este vínculo se desprende la representación, deviene objeto frente a la fuerza subjetiva y, percibida de nuevo como tal, retorna a ella. Pero el lenguaje es indispensable para esto. Pues mientras se abre paso en él el afán espiritual a través de los labios, el producto generado por este afán retorna al propio oído. La representación es de este modo trasladada a la objetividad efectiva (*wirkliche Objectivität*) sin por ello ser

despojada de subjetividad. Solo el lenguaje es capaz de hacer esto, y sin esta traslación a una objetividad que retorna al sujeto, que siempre sucede, incluso tácitamente, donde interviene el lenguaje, es imposible la formación del concepto y, con ello, todo pensar verdadero. Por ello, sin mirar de ningún modo a la comunicación entre hombre y hombre, el lenguaje es una condición necesaria del pensar del individuo en aislada soledad. Sin embargo, en su manifestación como fenómeno, el lenguaje se desarrolla solo socialmente y el hombre solo se comprende a sí mismo por cuanto ha examinado en continuos intentos la comprensibilidad de sus palabras. Pues la objetividad aumenta cuando la palabra formada por uno mismo resuena desde una boca ajena”

W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Pilar Mancebo, GS VII, 1, §14, pp. 55-56.

Texto 4. El lenguaje como *Weltansicht*

“Como sin el lenguaje no es posible ningún concepto, tampoco puede existir para el alma ningún objeto, pues para ella incluso todo objeto externo obtiene solamente por mediación del concepto esencialidad acabada y completa (*vollendete Wesenheit*). Pero todo el modo como se perciben subjetivamente los objetos pasa necesariamente a la formación y al uso del lenguaje. Pues la palabra surge precisamente de esta percepción, no es una impronta del objeto en sí (*Abdruck des Gegenstandes an sich*), sino de la imagen de este generada en el alma. Dado que toda percepción objetiva está mezclada inevitablemente con subjetividad, se puede considerar toda individualidad humana, con independencia del lenguaje, como un punto de vista propio de la visión del mundo (*Weltansicht*). Pero por el lenguaje llega a serlo todavía mucho más, pues, como seguiremos viendo más adelante, la palabra también se vuelve a hacer objeto frente al alma con un añadido de significación propia y conduce a una nueva peculiaridad. Una continua analogía domina necesariamente en esta, en cuanto peculiaridad de un sonido lingüístico, dentro de la misma lengua; y puesto que una subjetividad del mismo tipo también actúa sobre la lengua en el seno de la misma nación, en cada lengua reside una visión peculiar del mundo (*eigenthümliche Weltansicht*). Como el sonido particular entre el objeto y el hombre, así se pone toda la lengua entre él y la naturaleza que actúa sobre él interior y exteriormente. Se rodea de un mundo de sonidos para acoger dentro de sí el mundo de objetos y elaborarlo. Estas expresiones no exceden de ninguna manera la medida de la pura y simple verdad. El hombre vive principalmente con los objetos del modo como el lenguaje le conduce a ellos, y, puesto que el sentir y el obrar dependen en él de sus representaciones, puede decirse incluso que exclusivamente. Por el mismo acto mediante el cual hila desde sí mismo el lenguaje, se envuelve él mismo en sus hilos, y toda lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que es posible salir solo en la medida en que se entra al mismo tiempo en el círculo de otra.”

W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Pilar Mancebo, GS VII, 1, §14, pp. 59-60.

Texto 5. El diálogo como centro del lenguaje

“El diálogo recíproco en el que se interviene vivamente, que verdaderamente intercambia ideas y sensaciones, es ya en sí, por así decir, el centro del lenguaje, cuya esencia puede ser pensada siempre solo al mismo tiempo en cuanto sonido y eco, discurso y réplica, que tanto en sus orígenes como en sus transformaciones no pertenece nunca a Uno, sino siempre a Todos, que reside en la solitaria profundidad del espíritu de cada uno y que, sin embargo, solo hace su aparición en la sociabilidad. La idoneidad de las lenguas para este género de diálogo es por ello la mejor piedra de toque de su valor y aquella que destaca en ello siempre poseerá las ventajas más naturales, las más fáciles y más ricas disposiciones para el uso más múltiple.”

W. von Humboldt, *Sobre el carácter nacional de las lenguas (fragmento)*, trad. Pilar Mancebo, GS IV, p. 420.

Texto 6. Conformidad a ley y principio de libertad

“En el modo como se modifica la lengua en cada individuo se manifiesta, frente al poder (*Macht*) del lenguaje anteriormente expuesto, un dominio (*Gewalt*) del hombre sobre él. El poder del lenguaje puede verse (si se quiere aplicar la expresión a la fuerza espiritual) como un actuar fisiológico; el dominio que parte del hombre

es uno puramente dinámico. En la influencia ejercida sobre el hombre reside la conformidad a ley (*Gesetzmässigkeit*) del lenguaje y de sus formas; en la repercusión que viene del hombre, un principio de la libertad (*Princip der Freiheit*).”

W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Pilar Mancebo, GS VII, 1, §14, p. 65.

Texto 7. Comprensión, experiencia hermenéutica y verdad

“Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento seguro y acorde y trata también de verdad. Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es éste, y cuál es su verdad?”

Teniendo en cuenta la primacía que detenta la ciencia moderna dentro de la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, esta pregunta no parece realmente legítima. Y sin embargo ni siquiera dentro de las ciencias es posible eludirla del todo. El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Su objetivo es rastrear en todas partes donde se encuentre la experiencia de verdad que supera el ámbito de control de la metodología científica e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica.

(...) La actualidad del fenómeno hermenéutico reposa en mi opinión en el hecho de que sólo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación de este tipo.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, “Introducción”, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1996, p. 23 s. Traducción modificada (GW 1, p. 1-2)

Texto 8. El lenguaje como presentación (*Darstellung*)

“El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se presenta (*stellt sich dar*) el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son visiones del mundo (*Weltansichten*). Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él (*zugleich in ein bestimmtes Weltverhältnis und Weltverhalten einführt*). Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de *lenguaje y mundo* si queremos ganar un horizonte adecuado para la *lingüisticidad de la experiencia hermenéutica*.

Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante

sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. Con ello el concepto del *mundo* se nos muestra en oposición al de *entorno* (*Umwelt*) tal como conviene a todos los seres vivos del mundo.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 531 s. Traducción modificada (GW 1, p. 446 s.).

Texto 9. Lenguaje y *Sachlichkeit*

“De la relación del lenguaje con el mundo se sigue también su peculiar objetividad (*Sachlichkeit*). Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas (*Sachverhalte*); cosas (*Sache*) que se comportan de este modo o del otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia autónoma respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás. En la estructura de la constelación objetiva que se destaca está dado el que siempre haya en ella algún componente negativo. La determinatividad (*Bestimmtheit*) del cualquier ente consiste precisamente en ser tal cosa y no ser tal otra.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed.cit., p. 534 (GW 1, p. 449)

Texto 10. Forma y contenido en la experiencia hermenéutica

“La forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica. Si cada lengua es una visión del mundo, no lo es tanto en calidad de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y transmitido en ella.

(...) En un determinado pasaje, Humboldt dice que el aprendizaje de una lengua extranjera debe ser al mismo tiempo el acceso a un nuevo punto de vista respecto a la propia visión anterior del mundo, y continúa: «Sólo porque uno traslada siempre en mayor o menor grado su propia visión del mundo e incluso del lenguaje a la lengua extraña es por lo que no se alcanza éxito en esta materia de forma pura y completa» (§9). Lo que aquí aparece como restricción y deficiencia (y desde el punto de vista del lingüista que considera su propio camino de conocimiento, con toda razón) representa en realidad la manera de realizarse la experiencia hermenéutica. Lo que proporciona un nuevo punto de vista (en “la propia visión del mundo anterior”, *in der bisherigen Weltansicht*) no es el aprendizaje de una lengua extranjera como tal, sino su uso, tanto en el trato vivo con hombres extraños como en el estudio de la literatura extranjera. Por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar nunca su propia visión del mundo e incluso del lenguaje (*Welt-, ja seine eigene Sprachansicht*). Al contrario, ese mundo distinto que nos sale al encuentro no es sólo extraño, sino que es distinto en muchos aspectos (*beziehungsvoll*). No sólo tiene su propia verdad *en sí*, sino que también tiene una verdad propia *para nosotros*.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit. p. 529 s. Traducción modificada (GW 1, p. 445)

Texto 11. El lenguaje como diálogo

“Naturalmente importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento* (*Verständigung*). Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad. El entendimiento como tal no necesita instrumentos en el sentido auténtico de la palabra. Es un proceso vital en el que se presenta vitalmente una comunidad de vida (*ein Lebensvorgang, in dem sich eine Lebensgemeinschaft darlebt*). En este sentido el entendimiento humano en la conversación no se distingue del que cultivan los animales unos con otros. Sin embargo, el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el “mundo”. El entendimiento lingüístico coloca aquello sobre lo que se produce ante los ojos de los que participan en él, como se hace con un objeto de controversia que se coloca en medio de las partes. El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida

humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio de entendimiento.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 535. Traducción modificada (GW 1, p. 449).

Texto 12. En tanto que recoges lo por ti mismo arrojado...

*En tanto que recoges lo por ti mismo arrojado, es toda
destreza y fútil ganancia-;
sólo cuando repentinamente te vuelvas receptor de la bola,
que una eterna compañera de juego
te lanzó, a tu mitad, en un exactamente
conocido ímpetu, en uno de aquellos arcos
de la gran construcción del puente de Dios:
sólo entonces poder-recibir será una capacidad,-
No tuya, de un mundo.*

(Rainer Maria Rilke)

*Solang du Selbstgeworfenes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn-;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen,-
Nicht deines, einer Welt.*

Texto 13. Comprensión y acontecer de la verdad

“El que comprende está siempre incluido en un acontecer (*Geschehen*) en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido. Está, pues, justificado que para el fenómeno hermenéutico se emplee el mismo concepto del juego que para la experiencia de lo bello. Cuando comprendemos un texto nos vemos tan arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. Afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de verdad (*Wahrheitsgeschehen*), y, por así decir, llegamos demasiado tarde cuando queremos saber lo que debemos creer.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, ed. cit., p. 585. Traducción modificada (GW 1, p. 494).

Texto 14. La pregunta filosófica de la hermenéutica

“Por eso creo que sería un puro malentendido querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *questio iuris* y *questio facti*. Kant verdaderamente no tenía la intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de experiencia: se la plantea al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Pregunta, para expresarlo kantianamente: ¿cómo es posible la comprensión? Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del *Dasein* humano en Heidegger, en mi opinión, ha mostrado de una manera convincente que la comprensión no es uno entre los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del *Dasein* mismo. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter móvil fundamental del *Dasein*, que constituye su finitud y su historicidad y que, por tanto, abarca el conjunto de su experiencia del mundo.”

H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, “Prólogo a la segunda edición”, ed. cit., pp. 11-12. Traducción modificada (GW 2, 439 s.). Citado por Apel (*Transformación de la filosofía I*, p. 32; *Transformación der Philosophie I*, p. 34).

Texto 15. La hermenéutica como filosofía trascendental

“Intentemos aplicar las consecuencias, obtenidas a partir de una revisión crítica de Heidegger, a la pregunta formulada por Gadamer: «¿cómo es posible la comprensión?». En la medida en que debemos plantear esta pregunta, junto con Gadamer «al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital», me parece que constituye la pregunta fundamental de una «hermenéutica trascendental»; es decir, de una *filosofía trascendental* que reflexiona sobre la «pre-estructura» de la comprensión en todas las formas del conocimiento científicas y pre-científicas. Pero ello implica también que no podamos explicitar la pregunta por la posibilidad de la comprensión sin plantear, a la vez, la pregunta metodológicamente relevante por la *validez* de la comprensión. Lo cual, aplicado a Gadamer, significa lo siguiente: es insuficiente *a priori* querer contestar a la pregunta por la *posibilidad de la comprensión* mostrando la estructura de un acontecer del ser (de la fusión de horizontes o de la mediación entre el presente y el pasado), que tiene que realizarse como estructura de acontecer (*Geschehens-Struktur*), tanto en la comprensión inadecuada (*Mißverstehen*) como en la adecuada (*adäquaten Verstehen*). Para responder a la pregunta por la posibilidad de la *comprensión* es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada. Por tanto, y con respecto a la *historicidad* del proceso de la comprensión, destacada por Gadamer, es necesario especificar un *criterio para el posible progreso* en la comprensión. Evidentemente, estas exigencias, propias de una hermenéutica filosófica relevante *metodológica-normativamente*, tienen que satisfacerse con independencia de que los *límites (Grenzen)* de la posibilidad del comprender sean amplios o estrechos, se presenten en una forma u otra; pues una respuesta a la pregunta por la posibilidad que no mencione los criterios señalados no podría distinguirse como intelección *hermenéutico-trascendental* frente a una «explicación» *analítico-empírica* de la posibilidad de un acontecimiento (*Möglichkeit eines Ereignisses*).”

K.-O. Apel: “Introducción”, en *La transformación de la filosofía* (I), trad. Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill, Madrid, Taurus, 1985, p. 41 s. Traducción modificada (*Transformation der Philosophie*, I, Suhrkamp, Frankfurt a. M., p. 44 s.)

Texto 16. Comprensión y cuasi-explicación

“La conexión de que aquí tratamos consiste en una forma dialéctica del pensamiento: la mediación de la comprensión hermenéutica por un *método cuasi-explicativo*, que puede aplicarse legítimamente donde quiera que la existencia humana se presente a sí misma, no como «acción» («Handeln») conscientemente intencional y responsable, sino como «conducta» («Verhalten») producida coactivamente. Evidentemente, en la praxis vital propia de la «condition humaine», siempre están entretreídos *lo internamente comprensible* y *lo externamente explicable*; sin embargo, el caso límite patológico de la neurosis, del que se ocupa el psicoanálisis, muestra que ambos pueden distinguirse entre sí tan nítidamente que resulta ineludible una correspondiente diferenciación metódica del acceso cognitivo. En este punto la filosofía se enfrenta a dos cuestiones: en primer lugar, cómo tiene que interpretarse epistemológicamente el procedimiento metódico del psicoanálisis; y, en segundo lugar, si —o en qué medida— podemos extraer consecuencias a partir del procedimiento psicoanalítico para la autocomprensión de los hombres en general en el sentido de una ciencia de la sociedad que sea crítica de las ideologías.

(...)

La forma dialéctica de pensar consistente en la *mediación* y en la provocativa profundización en la autocomprensión humana —y, con ello, virtualmente también en el entendimiento interpersonal (*interpersonalen Verständigung*)— ofrece en este contexto, ante todo, una nueva solución *epistemológica*, dando un rodeo a través de la *cuasi-explicación* (convertida en hermenéutica profunda) de la conducta coaccionada, por motivos reprimidos («excomulgados»); esta solución se distingue de modo característico, tanto del modelo de explicación científica de Popper-Hempel-Oppenheim, como también del paradigma hermenéutico en que se *presupone*, por principio, la *simetría* en la situación interpersonal de diálogo:

1º) La diferencia con el modelo científico *explicativo* radica, ante todo, en lo siguiente: la «cuasi-explicación» no presupone como marco trascendental una naturaleza definitivamente regulada por *leyes universales*, sino más bien una *cuasi-naturaleza* del hombre (o de la sociedad), que se encuentra todavía en proceso. Dentro del marco de la historia de la especie humana, en las historias individuales, encuentra esta naturaleza su expresión diversa, adecuada en parte y en parte desfigurada patológicamente. Por tanto, la cuasi-explicación no aspira desde un comienzo a convertirse en saber teórico de manipulación (*Verfügungswissen*), del que puedan derivarse pronósticos relevantes sociotecnológicamente, comprobables independientemente del caso individual; más bien extrae su fuerza de una *cuasi-explicación narrativa* a partir de una *cuasi-teoría* de las *historias de vida* individuales (en el marco de la *historia* misma individual *de la especie*); su relación con la praxis no radica primariamente en la formulación socio-tecnológica de pronósticos, sino más bien en la *emancipación* del individuo o de la sociedad con respecto a las coacciones de la cuasi-naturaleza, que se interponen en el despliegue dirigido racionalmente de la naturaleza humana de la especie. Por eso la auténtica «verificación» de la cuasi-explicación narrativa no radica en datos observables, obtenidos mediante experimentos estrictamente repetibles y comprobados por observadores estrictamente intercambiables, sino que –en el sentido del modelo dialéctico de la mediación– radica en la reproducción del entendimiento (y de la interacción) intra e interpersonal en la situación vital (histórica); y, ciertamente, en un nivel de *comunicación* que ha alcanzado un grado más elevado, al menos por el lado del paciente, que ha llegado, a través de un psicoanálisis y terapia, a reintegrar motivos anteriormente *excomulgados* («reprimidos»). A mi juicio, no puede sorprender que difícilmente acepte un modelo semejante la lógica de la ciencia, establecida *a priori* sobre un saber de manipulación (*Verfügungswissen*) estrictamente controlable y objetivo (en el marco del presupuesto trascendental –confesado o no– de leyes naturales universales históricamente neutrales).

2º) Sin embargo, el modelo esbozado ha de extrañar también al puro hermeneuta, por razones fácilmente comprensibles; máxime si este tiende a suspender, en el caso de la mediación de la tradición, el presupuesto de *simetría* implícito idealmente en la situación de entendimiento en favor de la «superioridad» del *interpretandum*. (...)

En este caso, el presupuesto de la simetría en la comunicación interpersonal se suspende decididamente en favor del *intérprete*, es decir, a costa de la competencia comunicativa del paciente, convertido parcialmente en objeto de la cuasi-explicación. Desde una perspectiva hermenéutica, esta objetivación científica (*wissenschaftliche Vergegenständlichung*) del interlocutor en la comunicación es, sin duda, ante todo un escándalo.”

K.-O. Apel: “Introducción”, en *La transformación de la filosofía* I, ed. cit., pp. 50-52. Traducción modificada (*Transformation de Philosophie* I, pp. 52-54).

Texto 17. El lenguaje como signo: *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*

“Según Peirce, podemos explicitar la *relación-signo* o representación (*Repräsentation*) utilizando el siguiente esquema de definición: un signo es algo que *representa alguna otra cosa* para un *interpretante* en algún *respecto o cualidad*.

En él se encuentran implícitas, según Peirce, tres categorías: 1) la *cualidad* carente de relaciones, en virtud de la cual algo se expresa *como* algo en su *ser-así* por medio de un signo (categoría de *the First*, denominada más tarde *Firstness*). A esta categoría corresponde el «icono» como tipo de signo; icono que debe estar presente –como Peirce muestra posteriormente– en todo predicado de un juicio de experiencia, para integrar en la síntesis de la representación (*Repräsentation*) el contenido de la imagen de una cualidad del mundo sentida. 2) La *relación diádica* del signo con los objetos por él denominados (categoría de

the Second, denominada posteriormente *Secondness*). A esta categoría corresponde el «índice» como tipo de signo, que debe estar presente –como Peirce muestra más tarde– en todo juicio de experiencia (por ejemplo, como función de los pronombres o de los adverbios), para garantizar la identificación espacio-temporal de los objetos que tienen que determinarse mediante predicados. 3) La *relación triádica* del signo, en cuanto «mediación» de algo para un «*interpretant*» (categoría de *the Third*, denominada más tarde *Thirdness*). A esta

categoría corresponde como tipo de signo, el «símbolo» convencional, que ejerce la función central de sintetizar –*qua* «representación» (*Repräsentation*) – algo *como* algo en conceptos. Sin embargo, esta representación sería vacía, si no integrara las funciones de *índice* y de *icono*, del mismo modo que, para Kant, son vacíos los conceptos sin intuición. Y viceversa, la función de *índice* y de *icono* son «ciegas» si no se integran en la función de *representación* (*Repräsentation*) del lenguaje. Realmente, sólo la *interpretación* puede llenar de sentido la función de *índice*, por ejemplo, de la pulsación o de un poste indicador, o la función de *icono* de un cuadro, de un modelo o de un diagrama.”

K.-O. Apel: “De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental”, en *La transformación de la filosofía II*, ed. cit., p. 162. Traducción modificada (*Transformation de Philosophie II*, pp. 171 s.).

Texto 18. La síntesis trascendental como consenso en una comunidad de comunicación

“Mediante la distinción entre sistemas *sintáctico-semánticos* del lenguaje, por una parte, y competencia *pragmático-universal o comunicativa* del *discurso* o de la *comprensión*, por otra, creo haber aclarado que la transformación postulada no puede consistir únicamente en insertar el lenguaje (o los lenguajes), como instancia mediadora, en la relación sujeto-objeto de la teoría trascendental del conocimiento (por ejemplo, en el sentido de las «visiones del mundo» de Humboldt o del «mundo intermedio» de L. Weisgerber o de las «formas simbólicas» de E. Cassirer), pero dejando, por otra parte, que la «conciencia en general» kantiana funcione como «sujeto trascendental» del conocimiento. Todavía menos puede bastarnos con identificar el sujeto trascendental del conocimiento con el límite lingüístico del mundo, tal como exige la «lógica trascendental» de *la* forma lingüística pura, insinuada por el primer Wittgenstein; o hacerlo desaparecer en aras de una multiplicidad de «semantical frameworks» cuasi-ontológicos, en el sentido de Carnap. Estos intentos, existentes hasta ahora, para transformar la *prima philosophia* desde la filosofía del lenguaje todavía no han extraído realmente las consecuencias del hecho de que no podamos comprender el *pensamiento*, en tanto que *argumentación* internalizada y, con él, al mismo tiempo, la *validez* racional del conocimiento como funciones de una conciencia solipsistamente concebida, sino como funciones dependientes del lenguaje y, con ello, de la comunicación. En el caso de que insertáramos el lenguaje en la relación tradicional sujeto-objeto de la teoría del conocimiento, el enfoque de la filosofía cartesiano-kantiana de la conciencia, propio de la época moderna, permanecería fundamentalmente intacto en la dimensión del sujeto trascendental; en el caso del primer Wittgenstein o de Carnap, el peligro consiste en ignorar el fundamental *carácter triádico* (*prinzipielle Dreistelligkeit*) de los *actos intencionales mediados por signos*, y en perder la problemática del sujeto, propia de la filosofía trascendental moderna, en aras de la reducción cientificista del sujeto de la teoría y de la praxis a un objeto del saber de manipulación (*Verfügungswissen*) científico-tecnológico, como también en aras de la reducción de la teoría del conocimiento y de la ciencia a una lógica, a lo sumo, *diática* (sintáctico-semántica) de las teorías científicas. (Es muy característico que los intentos por fundamentar nuevamente la *ontología* como *onto-semántica*, emprendidos actualmente en nombre de la *lógica del lenguaje*, suelen recaer en la práctica en la fase prekantiana de la metafísica dogmática, de tendencia naturalista.)

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el «punto supremo» de la teoría kantiana del conocimiento, la «síntesis trascendental de la apercepción» como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *entendimiento* (*Verständigung*) sobre algo en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la «conciencia en general» supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el *principio regulativo* de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debe construirse en la comunidad real de comunicación.”

K.-O. Apel: “El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje”, en *La transformación de la filosofía II*, ed. cit., pp. 336-338. Traducción modificada (*Transformation de Philosophie II*, pp. 353-355).

Texto 19. La dialéctica entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación

“(…) ¿no puede derivarse –en contra de la opinión kantiana- una meta con contenido, como principio regulativo de todas las acciones morales, a partir del «factum de la razón», concebido en cuanto *a priori de la comunidad de comunicación*? Para responder a esta pregunta, reflexionemos más detenidamente sobre la especificidad del *a priori* de la comunidad de comunicación como condición crítica del sentido de la posibilidad y validez de toda argumentación, comparándolo con el *a priori* de la filosofía trascendental tradicional.

El primer punto que llama la atención es el hecho de que no se trate de un supuesto puramente *idealista*, en el sentido de un *a priori* de la conciencia. Sin embargo, tampoco se trata de un supuesto puramente *materialista*, como si la kantiana «conciencia en general», ideal y normativa, debiera ser reemplazada por el «ser» de la sociedad empírica. Considero que el aspecto fundamental de nuestro *a priori* radica más bien en caracterizar el *principio de una dialéctica* (más acá) *del idealismo y el materialismo*. Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal *en la real*, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real –incluido él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (en la mayor parte de los casos). Pero a la argumentación, en virtud de su estructura trascendental, no le queda otra opción que la de hacer frente a esta situación desesperada y esperanzada.”

K.-O. Apel: “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en *La transformación de la filosofía II*, ed. cit., pp. 407 s. Traducción modificada (*Transformation de Philosophie II*, pp. 428 s.).

Texto 20. La comunidad de argumentación

“Mediante la *reflexión trascendental* sobre las *condiciones de posibilidad y validez de la comprensión* hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* filosófica. Ciertamente, quien participa en la argumentación filosófica ha reconocido ya implícitamente como *a priori de la argumentación* los presupuestos antes mencionados, y no puede cuestionarlos sin poner, a la vez, en cuestión la competencia argumentativa misma. En este sentido, me atrevería a defender la tesis de que el *a priori* del entendimiento (*Verständigung*) argumentativo (en la ilimitada comunidad real de comunicación) ocupa un lugar destacado en la «pre-estructura» hermenéutico-trascendental de la comprensión: los restantes presupuestos del entendimiento real -materiales y existenciales-, por más que su significación vital pueda imponerse frecuentemente a todas las reglas del juego de la argumentación, tienen que subordinarse por principio al *a priori de la argumentación* o de la *comunidad de argumentación*; porque sólo presuponiendo este último pueden también ser *conocidos* o *discutidos* los restantes en su significado. Incluso quien declara ilusorio el *a priori* de la comunidad del entendimiento en nombre de la duda existencial, que puede verificarse en el suicidio, o en nombre del conflicto de los intereses de clase, lo está confirmando, puesto que todavía argumenta. Lo confirma incluso cuando se opone al acuerdo (*Einverständnis*) presupuesto en la comunicación institucionalizada, en nombre de una clase oprimida y prácticamente excluida de la comunicación, y cuando, en esa medida, rechaza aparentemente la argumentación; porque también en ese caso *fundamenta* su conducta mediante la solidaridad con una comunidad real de comunicación que encarna para él la posibilidad de realización de la comunidad de comunicación ideal.”

K.-O. Apel: “Introducción”, en *La transformación de la filosofía I*, ed. cit., p. 58. Traducción modificada (*Transformation de Philosophie I*, p. 62).