

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

Normatividad y Sentido:

El aporte de Karl Otto Apel y Paul Ricoeur a la ética contemporánea

Tesis para optar al Grado académico de Magíster en
Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política

Alumna tesista:

Yubitza Radovic Sendra

Profesor patrocinante: Raúl Villarroel Soto

Santiago de Chile, mayo de 2010

Introducción . .	4
I. Introducción a las problemáticas que enfrenta el pensamiento filosófico en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética. . .	4
II. La limitación de la racionalidad desde el plano del conocimiento . .	7
III. La pérdida de la espiritualidad en el conocimiento . .	13
K.O. Apel y la ampliación de la racionalidad lógico científicista . .	20
I. La transformación de la Filosofía . .	20
II. La Hermenéutica trascendental y un nuevo paradigma de filosofía primera. . .	27
Los paradigmas de filosofía primera . .	30
III. Implicancias del aporte de K. O. Apel ante los problemas de fundamentación ética en la actualidad. . .	33
1. Superación problemática limitación de la racionalidad. . .	33
2. Pérdida de la espiritualidad en el conocimiento . .	36
Paul Ricoeur y la recuperación de la espiritualidad en el ámbito del conocimiento . .	41
I. El puesto de Ricoeur en la filosofía. . .	41
II. Individuo, sentido ético y moralidad. . .	48
Los dos polos de la identidad y la mediación narrativa . .	50
III. Implicancias del aporte de P. Ricoeur ante los problemas de fundamentación ética en la actualidad. . .	53
Conclusión . .	57
Bibliografía . .	63

Introducción

La tesis central a defender a través de la presente investigación es que por medio de las propuestas filosóficas de Karl Otto Apel y de Paul Ricoeur es posible hacer frente a las dos problemáticas principales que enfrenta el pensamiento filosófico en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética en la actualidad. Esto significa que a partir de ambos autores es posible mostrar que no es necesario renunciar a establecer un marco normativo formal ético una vez que la reflexión se instala a partir de la individualidad y el sentido que los actores imprimen a sus acciones, ni tampoco que es necesario renunciar a la posibilidad de constituir el sentido de la acción individual una vez que se ha optado por un paradigma normativo formal.

De esta manera la pregunta fundamental que guiará el desarrollo de esta investigación será el cómo la filosofía puede reincorporarse en el plano del conocimiento de manera de establecer un fundamento ético formal – es decir con validez universal – sin renunciar a la constitución racional del sentido para el individuo actuante.

I. Introducción a las problemáticas que enfrenta el pensamiento filosófico en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética.

Uno de los principales problemas que enfrentamos en la actualidad en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética se esgrime a partir de la concepción de racionalidad y conocimiento que se ha establecido desde la modernidad. Los grandes avances que ha alcanzado desde entonces el conocimiento científico no pueden ponerse en duda, el hombre ha logrado tener, a cada paso que da, lo que podría establecerse como un mayor conocimiento del mundo, puesto que podemos explicar, con gran capacidad predictiva, los hechos y las relaciones que se establecen entre estos hechos. Esta capacidad, que nos ha entregado el conocimiento científico, ha permitido un gran desarrollo técnico, un gran poder de control sobre la realidad y sobre nosotros mismos como parte de ésta.

Sin embargo, así como no podemos negar el aumento de conocimiento que el desarrollo de las ciencias nos ha entregado, tampoco es posible negar la falta de conocimiento con respecto a las consecuencias no previsibles que las acciones técnicas del hombre sobre el mundo están teniendo y lo que hace esto aún más complejo, la falta de conocimiento con respecto al cómo justificar y dar validez a reglas morales que permitan regular tales acciones sobre el mundo. Y es que hemos adquirido conocimientos con respecto a la manipulación del mundo y de la vida, pero no sabemos lo que queremos lograr con ello, no conocemos los límites de nuestra acción, el sentido que ésta tiene con independencia de la mera acumulación de conocimientos que dan pie al desarrollo tecnológico.

Por un lado nos embarcamos en las más grandes empresas técnicas, justificándolas en el progreso del ser humano y de la ciencia, pero por otro adquirimos cada vez más

conciencia de la necesidad de poner freno a las acciones del ser humano, principalmente por causa de la creciente crisis ecológica que se establece como uno de los principales problemas de la humanidad y que nos llama necesariamente a establecer racionalmente parámetros éticos que logren controlar tal efecto de nuestro actuar.¹ Sin embargo, como muy lúcidamente lo ha manifestado Hannah Arendt (Arendt, 2007, p.58), sólo metafóricamente podemos afirmar que nos sentimos responsables de los errores, o pecados de nuestro pueblo o de la humanidad, y de esta manera donde “Todos son responsables metafóricamente hablando” pareciera ser que “Nadie realmente lo es” y, por tanto, que no se puede imputar responsabilidad individual a los sujetos; al menos no desde una perspectiva “racional-objetiva”²

Esta situación aparece como especialmente compleja debido a la concepción de racionalidad que domina el pensamiento contemporáneo. Esta concepción esta cargada por un proceso de limitación de la racionalidad, que va desde el surgimiento de la teoría del conocimiento en la modernidad hasta la instauración del paradigma científico-técnico, como única fuente del conocimiento válido y, por tanto, verdadero. Esta limitación tiene consecuencias de gran envergadura para la razón práctica, y el pensamiento ético en tanto tal, debido a que, desde una visión lógico científicista de la verdad, sólo se le puede dar validez y objetividad a las proposiciones descriptivo-explicativas de la ciencia que poseen el carácter de ser “valorativamente neutras”. De esta manera las proposiciones prescriptivo-normativas, propias de la ética, se presentan como subjetivas, sin validez ni posibilidad de verdad.

“(…) en la Época Moderna, la ciencia, a través de su verificación experimental de leyes naturales fácticas condujo a la definición del concepto de la posible validez universal del conocimiento y con ello de la fundamentabilidad racional del saber en el sentido de la neutralidad valorativa. De esta manera justamente ahora la ciencia parece haber establecido una pauta que ya de antemano demuestra que es imposible una fundamentación filosófica y racional de la ética” (Apel, 1986, p.112)

Esta concepción generalizada de que la ética no puede ser fundamentada racionalmente conduce a un emotivismo muy poco satisfactorio cuando se quiere hablar de decisiones a nivel global, puesto que las decisiones pre-rationales propias de una concepción emotivista están relegadas a la vida privada, es decir, al plano de las decisiones subjetivas, pero en el plano de la legalidad se exigen ciertos parámetros normativos de justicia que requieren de una fundamentación ética de carácter racional y, por tanto, exigen su lugar en el ámbito del conocimiento.

A esta limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista se le suma además el actual cuestionamiento a la racionalidad occidental en general, en tanto a su ineficacia en la aportación de sentido para los individuos que tienen que vérselas con un

¹ “(…) nuestro concepto tradicional de responsabilidad, es decir, el concepto de responsabilidad individualmente imputable a la persona singular, es hoy en día insuficiente. Más precisamente: si bien no se puede prescindir de tal concepto, sin embargo, en la fundamentación y en la puesta en obra de las iniciativas de ética aplicada que actualmente se requieren y están ya en muchos casos en marcha, se ha llevado a presuponer tácitamente un concepto de responsabilidad que es diferente al tradicional” (K.O. Apel, 1995, p. 9)

² Tal idea H. Arendt la expresa en relación a lo que ella llama la “teoría del engranaje” característico de un sistema político, sin embargo también puede extrapolarse a los sistemas político-económicos que rigen en la era técnico científica y que traen consigo las consecuencias medioambientales a las que nos referimos.

mundo, su mundo, y diariamente desenvolverse en él³. Desde las problemáticas propias de la vida misma, la racionalidad occidental aparece como existencialmente carente de sentido para los individuos que experimentan y vivencian su desarrollo. Y es que la racionalidad occidental pretende desembarazarse de lo contingente del mundo y establecer “verdades” de carácter lógico, “universales”, a partir de las cuales lo “irracional” (entendiendo como irracional todo lo que no puede establecerse de manera universal y necesaria) queda establecido como problema límite del conocimiento científico, es decir, todos los problemas de la vida aparecen como irracionales, sin sentido, debido a la imposibilidad de establecerlos como conocimiento.

Alasdair MacIntyre, en su libro “Tras la Virtud”, expone claramente cómo a partir del proyecto ilustrado el problema para la filosofía moral comienza a constituirse principalmente en la falta de conciencia histórica que el establecimiento de una verdad de carácter lógico provoca. Y es que, para poder establecer una verdad que se alcanza con independencia del mundo contingente y su historicidad, el sujeto debe ser concebido como un individuo previo, separado de todo papel, lo que hace que el concepto “hombre” pierda todo carácter funcional, es decir, toda referencia teleológica en cuanto a propósito y función.⁴ De esta manera, se pierde la relación entre filosofía moral y sentido ético. Para que la moral pueda establecerse como conocimiento válido según los parámetros de la racionalidad lógico-cientificista, debe basarse en la justificación de las normas y principios que posean un carácter universal y necesario y que, por tanto, se establezcan con independencia del sentido valorativo, del propósito o de la función del individuo.

Esta necesidad de establecer al individuo en forma previa a todo papel puede verse expresada a partir de la diferencia entre una ética de carácter teleológico, como la aristotélica, y los intentos de fundamentación moral con un esquema lógico-cientificista, en los que la neutralidad valorativa ocupa un lugar fundamental en lo que puede establecerse como conocimiento.

Por ejemplo, para Aristóteles, los hechos acerca de la acción humana incluyen los hechos acerca de lo que es valioso para el hombre, es decir, ya poseen un sentido para éste.

“Dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre <El hombre tal como es> y <El hombre tal como podría ser si realizara su naturaleza esencial>. La ética es la ciencia que hace a los hombre capaces de entender como realizar la transición del primer estado al segundo” (MacIntyre, 1987. p. 76.)

En cambio para una visión mecanicista, producto de la extrapolación de las explicaciones propias de la física y sus leyes de la naturaleza a la conducta humana, el concepto de hecho se define en relación a su neutralidad valorativa, es decir, se establece como ajeno al valor, como muestra de una ley que es independiente de la valoración del sujeto. De esta manera, se rompe la relación entre lo que de “hecho” es y lo que “debería” ser, es decir, entre un acto existente, el hombre, y la elección racional propia de éste como una herramienta válida para elegir acciones que desarrollen potencialidades con sentido para él.

³ Tales problemáticas se ven por ejemplo en el pensamiento de Kierkegaard, quien consideraba la objetividad de la ciencia como existencialmente irrelevante y, por tanto, como inesencial. (Apel, 1985, p.350).

⁴ “Este segmento teleológico se presenta como (en la segunda crítica de Kant) <un supuesto previo de la razón práctica pura>. Su aparición en la filosofía moral de Kant pareció a sus lectores del s. XIX, (...) una concesión arbitraria e injustificable a posiciones que ya había rechazado. Sin embargo, si mi tesis es correcta, Kant estaba en lo cierto; la moral que se hizo en el S. XVIII, como hecho histórico, presupone algo muy parecido al esquema teleológico de Dios, libertad y felicidad a modo de la corona final de la virtud que Kant propone. Separad la moral de este trasfondo y no tendréis ya moral; o, como mínimo, habréis cambiado radicalmente su carácter.” (MacIntyre, 1987, p. 80)

“<Hecho> se convierte en ajeno al <valor>, <es> se convierte en desconocido para <debe> y tanto la explicación como la valoración cambian su carácter, como resultado de este divorcio entre <es> y <debe>” (MacIntyre, 1987, p. 112)

De esta manera, a partir del proyecto ilustrado, entre los filósofos de la moral se formula la tesis de que “ninguna conclusión moral se sigue válidamente de un conjunto de premisas factuales como <verdad lógica>”, es decir, que no se puede desprender de premisas es, validamente un debe” (A. MacIntyre, 1987, p.81). Así los preceptos de la moral quedan desvinculados de la facticidad de la naturaleza humana e intentan tener justificación con independencia de ésta, es decir, principalmente como producto de una razón autónoma que se autolegislata de manera universal y necesaria, al estilo de las leyes de la naturaleza.⁵

La consecuencia es que a partir de la distinción lógica entre ser y deber ser, se impone un nuevo paradigma en la ética que establece un abismo lógico insalvable entre la idea de ética y la idea de ciencia valorativamente neutra. Así los discursos prescriptivo-normativos de la ética, en contraposición con los discursos descriptivo-explicativos de la ciencia, a los que se les otorga el carácter de objetividad y verdad, aparecen como no objetivamente válidos o verdaderos y, por tanto, parecen ser fundamentables sólo como decisiones subjetivas.

“Los juicios morales pierden todo estatus y paralelamente las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible. Tales sentencias se convierten en formas de expresión útiles para un yo emotivista, que al perder la guía del contexto en que estuvieron insertadas originariamente, ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo.” (MacIntyre, 1987, p..85).

Se estructura de esta manera una separación que pareciera ser insuperable entre la razón práctica, propia de la ética, y la racionalidad lógico-cientificista dominante en la racionalidad occidental. Como diría K. O. Apel, se estructura como complemento filosófico de la ratio científicista-tecnológica un existencialismo subjetivista-irracionalista que, en el plano de la argumentación, caracteriza la dificultad primaria de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia. (Apel, 1986, p. 112)

II. La limitación de la racionalidad desde el plano del conocimiento

A partir de Descartes, y con el desarrollo de lo que podemos llamar modernidad⁶, el problema del conocimiento ocupó un lugar de primer orden dentro de la filosofía. La pregunta fundamental del pensar filosófico se vuelve al plano del conocimiento, centrándose principalmente en la pregunta de cómo es posible alcanzar un conocimiento fiable, del cual no se pueda tener duda alguna y que, por tanto, nos permita evitar el engaño, en el cual

⁵ Ésta concepción queda puesta de manifiesto a partir de lo que se conoce como la “falacia naturalista” que será explicada con mayor detención más adelante.

⁶ El concepto “Modernidad” aquí es entendido en el sentido habermasiano, es decir, como lo contrapuesto a lo antiguo, como una ruptura o distancia con la tradición para formar algo nuevo. “ (...) la expresión posee la connotación de una discontinuidad intencionada de lo nuevo frente a lo antiguo” (Habermas, 2000, p.170)

había estado sumido el hombre durante tanto tiempo, y así alcanzar la certeza absoluta, un conocimiento verdadero y no sujeto a error.

De esta manera, desde la modernidad, la filosofía se centra en el ámbito de intentar establecer las condiciones que hacen posible el conocimiento en general, un conocimiento que tenga la característica principal de ser indudable, certero, no sujeto a error, característica que le otorgaría el rango de verdad.

En la modernidad, ya sea por medio del racionalismo, impulsado por Descartes, o del empirismo, por Locke, la teoría del conocimiento tenía la tarea de dar a la ciencia los fundamentos necesarios para poder establecerse como un conocimiento válido y verdadero. Así, podemos ver que fue la filosofía, en su intento de fundamentación de la validez del conocimiento, lo que condujo a que la ciencia pudiese ser aceptada y fundamentada como conocimiento válido.

“Precisamente lo que caracterizó durante este periodo la posición de la filosofía en relación con la ciencia fue que ésta adquirió carta de ciudadanía tan sólo gracias a un conocimiento inequívocamente filosófico” (Habermas, 1968, p.11.)

Sin embargo, a partir de la metacrítica al conocimiento, que se establece principalmente a partir de la filosofía de la historia de Hegel y que sustituye la teoría del conocimiento por el de la autorreflexión fenomenológica del espíritu, se hace manifiesta la paradoja principal subyacente al criticismo: para poder conocer, el sujeto tiene que antes verificar y esto significa conocer sus facultades cognoscitivas, lo que pone a toda teoría del conocimiento en un círculo: ¿Cómo es posible conocer las facultades por medio de las cuales se llega a conocer si estas mismas se establecen como producto de éstas, es decir, como conocimiento?

La metacrítica al conocimiento llevada a cabo por Hegel conduce ineludiblemente a romper la posibilidad de que se dé una inmediatez en el establecimiento de las condiciones del conocimiento y que, en consecuencia, solo sea posible llegar a éste por medio de un movimiento reflexivo:

“Lo propio de la estructura del saber-se a sí mismo es que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente” (Habermas, 1968, p.11.)

La inmediatez del cógito cartesiano, que se establece como base de la teoría del conocimiento moderna en cuanto establece la posibilidad de un fundamento indudable (el cógito, o en el caso de Kant las facultades a priori) a partir del cual pueden establecerse los lineamientos metodológicos que conducirán al conocimiento certero, queda expuesta a la crítica y, por tanto, a la duda de la cual pretende liberarse. La conciencia no puede alcanzar la transparencia absoluta que busca sin referirse inevitablemente al propio contexto en la que se produce, por lo que no se autofundamenta, sino que siempre se construye a partir de lo otro externo a ella misma. De esta manera, la teoría del conocimiento, o posición de la filosofía en torno a éste, que buscaba las condiciones de posibilidad del conocimiento en general, por medio del propio movimiento filosófico, es desplazada de tal tarea. La teoría del conocimiento entonces es sustituida por una metodología sin fundamentos filosóficos que a partir del S.XIX se constituye como teoría de la ciencia y que encuentra su máxima expresión en el positivismo.

El positivismo, como teoría de las ciencias, se estructura a partir de 4 características principales:

1. En primer lugar se deja de lado al sujeto en tanto tal como cognoscente.
2. Todo conocimiento ha de apoyarse en la certeza sensible y la certeza metódica.

3. El conocimiento ha de tener una utilidad y no satisfacer la mera curiosidad, es decir, el conocimiento debe estar dirigido a satisfacer nuestras necesidades individuales y sociales.
4. Las preguntas metafísicas, para el pensamiento positivo, aparecen como preguntas sin sentido.

La primera de estas características se sustenta en la segunda. Para poder lograr un conocimiento válido, objetivo, el sujeto debe perder relevancia en su calidad de sujeto cognoscente ya que se dejan de lado las condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento posible y lo que debe ocupar el primer lugar es el remitirse a las certezas que nos entregan los sentidos (herencia empirista)⁷ y a la unidad del conocimiento que no puede asentarse objetivamente en un mundo organizado como sistema (concepciones metafísicas) sino solamente en la unidad del método positivo (herencia racionalista). Es así como el pensamiento positivo une los principios racionalistas con los empiristas, tomándolos como reglas normativas propias del proceder de la ciencia, definiéndola como tal, y no como fragmentos de una teoría del conocimiento, como realmente se habían establecido filosóficamente en un comienzo.

De esta manera podemos ver como ejemplo del intento del positivismo de delimitar la realidad al dominio objetual la doctrina de los elementos de Ernst Mach. Este autor, para poder evitar el problema de la autorreflexión en la constitución de un conocimiento válido, establece una cosificación del yo, es decir, establece a éste mismo como un hecho entre otros hechos, cuya facticidad se prueba por la certeza sensible. Sin embargo, esto es consecuencia de que el concepto positivista de hecho se basa en una certeza sensible que prescinde de los sujetos percipientes, que los deja de lado en su calidad de agentes del conocimiento. A partir de esta cosificación del yo la única reflexión que se permite esta justificación positivista es aquella que conduce a la autoeliminación de la reflexión sobre el sujeto cognoscente, y así, a la imposibilidad de establecer las condiciones subjetivas de la objetividad del conocimiento posible.

“La teoría de los elementos justifica la estrategia que consiste en <considerar su yo como una nada, disolviéndolo en una combinación transitoria de elementos variables>.(...) La objetividad del conocimiento no puede ser captada a partir del horizonte del sujeto cognoscente, únicamente puede derivarse del ámbito objetual. La teoría de los elementos fundamenta el primado de la ciencia frente a la reflexión, la que, por otra parte, sólo alcanza plenitud de sentido cuando se autonega.” (Habermas, 1968, p. 91-93)

La eliminación del sujeto en lo que concierne a la constitución del conocimiento válido es una de las características más propias de la racionalidad lógico científicista. Su consecuencia principal es que el conocimiento se constituye como un conjunto de proposiciones verdaderas que existen con independencia del sujeto que lo busca y lo va constituyendo. De esta manera, el conocimiento es independiente del observador de la ciencia y adquiere el carácter de ser acumulativo para la humanidad, una acumulación descriptiva y explicativa de los hechos que se observan y que supone que el observador puede enfrentarse con un hecho sin venir dotado de una interpretación teórica.

La tercera característica principal del positivismo establece la unión entre conocimiento, ciencia y técnica. Al establecerse una armonía entre la ciencia y la técnica se pone de manifiesto el cómo el conocimiento debe posibilitar el dominio técnico, tanto sobre la

⁷ “El positivismo quiere eliminar las cuestiones sin sentido por ser indecidibles, limitando a los <hechos> el dominio objetual en el que cabe el análisis científico.” (Habermas, 1968, p. 81)

sociedad como sobre la naturaleza, ya que, como lo establece Comte en el espíritu positivo, “ (el término positivo) *indica el contraste de lo útil con lo ocioso; en este caso, recuerda, en filosofía, el destino necesario de todas nuestras sanas especulaciones, encaminadas al mejoramiento continuo de nuestra verdadera condición individual y colectiva, en lugar de la vana satisfacción de una estéril curiosidad.*” (Comte, 1980, p. 90). De esta manera se establece como característica permanente de la verdadera ciencia, ya sea natural como social, la idea de Bacon de “Ver para prever”, donde sólo el conocimiento de las leyes permite explicar y predecir los hechos y, por tanto, desarrollar la ciencia para beneficio de los hombres.

La última característica del pensamiento positivo es el hecho de que las preguntas metafísicas aparecen como preguntas sin sentido, en la medida que el positivismo se presenta como la oposición abstracta entre ciencia y metafísica. La metafísica pretende explicar las esencialidades, que tienen el carácter de lo verdadero e inmutable, en oposición a lo variable y contingente. En cambio, el positivismo se centra en establecer como meras apariencias el campo de las esencialidades y establecer como el dominio objetual del conocimiento el campo de los fenómenos. De esta manera, a pesar de que en el positivismo la realidad se centra en el dominio objetual y las preguntas metafísicas entran a formar parte de las preguntas que no tienen sentido, la misma doctrina positivista se problematiza debido a que, aunque intenta dejar a la metafísica sin suelo, sin base, ella misma como teoría del conocimiento sólo puede expresarse por medio de conceptos metafísicos.

“Las esencialidades de la metafísica se declaran inesenciales frente a los hechos desnudos y a las relaciones entre los hechos. De esta manera se conservan las piezas fundamentales de la tradición metafísica, sólo que en la disputa positivista cambian su posición.” (Habermas, 1968, p.85).

Se puede ver de esta manera cómo con la llegada del positivismo se dejan de lado las problemáticas que habían regido la teoría del conocimiento, sobre todo con respecto a la constitución del sentido del conocimiento como tal. La problemática por el sentido del conocimiento, a partir del desarrollo de la teoría de las ciencias, pierde importancia ya que éste mismo se justifica en la existencia de las ciencias modernas, en su desarrollo y en sus descubrimientos, en la realidad que pretende describir, es decir, el sentido está dado por lo que las ciencias efectúan y es suficientemente explicitado por medio del análisis metodológico. Sin embargo, cuando la ciencia reflexiona sobre sí misma, debe sustentarse en una “filosofía de la historia”, es decir, como lo expresaba Popper en su lógica de la investigación científica, debe refugiarse continuamente en la idea de progreso, puesto que

⁸ es ésta idea la que le otorga sentido. Es el progreso científico entonces lo que otorga sentido a la ciencia misma y tal progreso se logra sólo en la medida que se refiere a lo que de “hecho” es, es decir, en la medida en que se progresa en la descripción y explicación de los objetos a los que la ciencia se refiere. El conocimiento se vuelve “objetivo”, una descripción de los fenómenos del mundo, cuyo sentido está determinado por el simple hecho de describir tales fenómenos por medio de un método que les otorga el rango de conocimiento y que adquieren un carácter acumulativo en el progreso de las ciencias.

“La posición positivista oculta la problemática de la constitución del mundo. El sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional – en nombre del

⁸ “Nuestra ciencia no es conocimiento (episteme): nunca puede pretender que ha alcanzado la verdad, ni siquiera el sustituto de ésta que es la probabilidad. Pero la ciencia tiene un valor que excede al de la mera supervivencia biológica; no es solamente un instrumento útil: aunque no puede alcanzar ni la verdad ni la probabilidad, el esforzarse por el conocimiento y la búsqueda de la verdad siguen constituyendo los motivos más fuertes de la investigación científica” (Popper, 1973, p. 259)

conocimiento riguroso -, pero con ello nos instauramos en la ingenua posición de que el conocimiento describe, sin más, la realidad.” (Habermas, 1968, p.77.)

¿Qué influencias tiene esta estructuración del conocimiento para la razón práctica y la posibilidad de encontrar un fundamento racional para la ética?

En el plano de la argumentación, espacio donde se tiene que establecer una fundamentación de carácter filosófico ya sea de la ética como de las ciencias, la filosofía lingüístico – analítica establece ciertas premisas que se estructuran, según K.O. Apel (Apel, 1986, p. 125), como presupuestos cuasi-axiomáticos de la situación de argumentación actual en occidente, y que marcan las pautas de la imposibilidad de una fundamentación racional para la ética.

Estas premisas son:

1. Que sólo a partir de hechos (proposiciones descriptivas sobre lo que es) no es posible derivar ninguna norma, el ser es ajeno al deber y el intento por romper esta brecha conduce irremediabilmente a una falacia naturalista.
2. Objetivas, intersubjetivamente válidas, sólo pueden ser las constataciones empíricas, valorativamente neutras de la ciencia, y las inferencias lógicas.
3. La fundamentación filosófica de la validez tiene que ser equiparada a la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones.

La posición positivista científicista de la imposibilidad de fundamentación de la ética se estructura a partir de la primera y segunda premisa. Si sólo puede ser objetiva una proposición proveniente de una constatación empírica y sus eventuales inferencias lógicas, y a partir de una constatación empírica de lo que es no se puede derivar ninguna norma, entonces las normas sólo pueden obtener su validez a partir de convenciones que sólo son fundamentables en última instancia de forma subjetiva, irracional. Esto es lo que se conoce como la tesis de la imposibilidad.

Por otro lado, a partir de la tercera premisa, el racionalismo crítico de Popper llega a la misma idea de imposibilidad de fundamentación última, no sólo para los enunciados de la ética, sino también de la ciencia en general, es decir, para toda fundamentación racional última⁹. Si la validez de un enunciado cualquiera debe depender de las reglas lógicas de una argumentación válida, no sólo no podemos derivar de constataciones empíricas normas, sino que tampoco comprobar hipótesis de manera absolutamente certera. Por esta razón, Popper establece una estrategia compensatoria para la ciencia, estableciendo que ésta debe regirse a partir del principio de falibilidad, poner a prueba siempre las hipótesis, de manera que puedan ser lógicamente descartables con certeza (a partir de una negación del consecuente, Modus Tollens).

De esta manera, los enunciados básicos a partir de los cuales podemos deducir con validez y verdad otras proposiciones nunca son absolutamente justificables, sino que se establecen como decisiones subjetivas que solo pueden estar “motivadas” por un contexto de descubrimiento de carácter empírico pragmático, que es el que le da sentido a la ciencia, y donde siempre los enunciados establecidos tienen que estar sujetos al principio de falibilidad. Independiente de este contexto de descubrimiento, está el contexto de justificación, que sólo es posible en el plano lógico. De esta manera, en el ámbito de la teoría, si excluimos los principios práctico-existenciales que entrega el “contexto

⁹ Cualquier intento de fundamentación racional última conduciría a lo que se conoce como el trilema de Münchhausen, donde solo se dan las siguientes posibilidades: 1. el regreso al infinito al tratar de derivar una oración de otra. 2. La circularidad lógica o presuposición de oraciones que hay que fundamentar. 3. Interrupción dogmática adoptando determinadas premisas.

de descubrimiento” y que remiten a una motivación subjetiva, los principios mismos del racionalismo crítico, que establece la imposibilidad de una fundamentación última racional, pueden igualmente ser puestos en duda y conducir a un radical escepticismo teórico. Popper se da cuenta de tal problemática, sin embargo *“declara que su posición debe su ventaja con respecto a la posición opuesta- por ejemplo el oscurantismo - , en última instancia a una decisión pre-racional, es decir, a un “act of faith” que, a su vez, posee todavía una calidad moral”* (Apel, 1986, p.131).

El acudir a una decisión pre-racional de carácter ético que sustenta la posibilidad del progreso de las ciencias, pone en tela de juicio el axioma propio del positivismo científico de que sólo pueden ser objetivos, es decir, intersubjetivamente válidos, aquellos enunciados que deriven de la constatación de hechos y sus conclusiones lógicas. Si no se pueden validar definitivamente las cuestiones de hecho, desde el racionalismo crítico, puesto que éstas deben estar siempre sujetas al principio de falibilidad, el consenso propio de la ciencia es siempre provisorio y, además siempre presupone la validez de ciertas normas éticas, de una ética mínima, en la comunidad de científicos. De esta manera, los enunciados “valorativamente neutros” de la ciencia no tienen tal condición, puesto que presuponen ciertas normas que permiten tal consenso intersubjetivo.

“(...) la posibilidad de una objetividad científica valorativamente neutra no excluye la validez intersubjetiva de las normas éticas – como se supone en el positivismo científico – sino que más bien la presupone.” (Apel, 1986, p.135)

El intento de la ciencia de erigirse como un conjunto de enunciados de carácter valorativamente neutro, que se establece con independencia de los sujetos que participan en la construcción “objetiva” de tales enunciados, aparece entonces como imposible. Ya Charles Pierce, con su lógica de la investigación científica, vuelve a ver la importancia del sujeto en el conocimiento rompiendo con la actitud objetivista propia del primer positivismo (Habermas, 1968, p.96)¹⁰. El logro de la ciencia moderna, para Pierce, no está en producir enunciados de carácter verdadero, con independencia de los sujetos que los producen, sino en la aceptación sin coacción, por medio de un método, de nuestras concepciones en un plano intersubjetivo.

“(...) la institucionalización del proceso de investigación ha definido de una vez por todas el camino para llegar a concepciones que podremos llamar conocimientos sólo porque encuentran sin coacción y de manera permanente un reconocimiento intersubjetivo” (Habermas, 1968, p.98)

Desde esta visión la realidad aparecería como un esfuerzo colectivo, no será posible distinguir los enunciados verdaderos de los falsos dentro de la totalidad de los resultados vigentes sino que sólo cuando esté absolutamente concluido el proceso de investigación. Pero, por el hecho de que estamos persuadidos del progreso de las ciencias, estas informaciones de la realidad podrían converger, en un momento indeterminado en el tiempo a futuro, como concepciones vigentes que se establecen como enunciados verdaderos de la realidad.

De esta manera la suposición de la posibilidad de validez intersubjetiva de una ciencia valorativamente neutra y, a su vez, la posibilidad de establecer enunciados verdaderos “in the long run” presupone de por sí *“una reconstrucción normativamente comprometida del progreso interno de la ciencia; pero esto significa: “ciencia del espíritu” histórico-hermenéutica, no neutra al valor.”* (Apel, 1986, p.135). Es decir, si queremos ciencia y

¹⁰ Ch. S. Pierce, collected Papers, ed. Hartshorne y Weiss.

con ello darle validez a los resultados de ésta, debemos aceptar la posibilidad de validez intersubjetiva de una ética que ya se encuentra presente en la comunidad de científicos y que es la que establecería los procedimientos normativos a partir de los cuales ésta podría realizarse. De esta manera, para poder dar validez al discurso científico es necesaria una ciencia de la historia no empírica-explicativa, sino que sea capaz de comprender a posteriori lo que la haría hermenéutica, buenas y malas razones en la conducción de tal investigación, haciéndola empírica y normativamente reconstructiva.

Podemos decir entonces que la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico-cientificista nos deja en una situación problemática con respecto a la fundamentación racional de la ética, debido a que los axiomas a partir de los cuales se estructura establecen de antemano la imposibilidad de una fundamentación racional para ésta. Sin embargo, desde las problemáticas argumentativas que surgen de la propia fundamentación de la teoría de las ciencias, se establece la necesidad de ampliar los límites de la razón más allá del pensamiento lógico-cientificista, dando espacio al pensamiento fenomenológico hermenéutico como una herramienta válida, y de suma necesidad, para el pensamiento racional y la autocomprensión del hombre como sujeto agente del conocimiento científico.

III. La pérdida de la espiritualidad en el conocimiento

A la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico-cientificista, y las problemáticas que de ella surgen en cuanto a la imposibilidad de fundamentar racionalmente una ética, se le suma además, como ya expresábamos con anterioridad, el cuestionamiento a la racionalidad occidental respecto a su incapacidad para otorgar sentido a los sujetos que deben enfrentarse a una vida, su vida, donde lo contingente ocupa un lugar primordial en su constitución como individuos, es decir, en el establecimiento de su identidad.

La racionalidad moderna, con su ideal de establecer como conocimiento verdadero sólo aquello que se puede afirmar con certeza, es decir, como algo que no admite duda, deja irremediamente el ámbito de lo contingente, es decir, de la vida misma, como el plano donde se manifiesta una duda constante y, por tanto, el ámbito del cual el conocimiento se tiene que mantener alejado para establecerse como verdadero.

El ejemplo paradigmático de esta concepción de verdad se ve expresado en la sentencia cartesiana del Cógito. La primera certeza que puede establecerse para el sujeto cartesiano es la propia existencia en la medida de que se está pensando¹¹, el Cógito ergo sum, pienso luego existo, establece la certeza indudable de la existencia individual en el pensamiento y con ello la identificación del individuo con éste. ¿Qué es el sujeto? Una cosa que piensa, es decir, entendimiento, y con esta identificación el “yo” pierde toda determinación singular. Esta tendencia que se conoce como epistemologizadora, instala una identidad del sujeto que se establece con independencia de toda experiencia de éste, es decir, es una identidad instantánea, que se da con el sólo acto del pensamiento, sin tomar en consideración la dimensión temporal de éste. La identidad que se pone de manifiesto entonces es la de un sujeto sin anclaje, que se instala como un observador desvinculado de su propia vida autobiográfica y que es capaz de observar con la mirada certera (objetiva) que tal desvinculación le permite.

¹¹ “(...) el pensamiento existe, y no puede serme arrebatado; yo soy, yo existo: es manifiesto. Pero ¿Por cuánto tiempo? Sin duda, en tanto que pienso, puesto que aún podría suceder, si dejase de pensar, que dejase yo de existir en absoluto.” (Descartes, 1999, p.37)

“No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del <yo> en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un <mismo> que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el Cógito es instantáneo.”(Ricoeur, 1996, p. XVIII)

A partir del pensamiento de Descartes aparece una visión del sujeto solidaria al sustancialismo, es decir, a pesar de que el sujeto pueda pensar o vivir cosas diferentes sigue siendo la misma “alma”, que es la que lo hace ser lo que es, y tal alma es igualada al pensamiento. Lo que da identidad al sujeto desde esta visión entonces es su pensamiento y la verdad sólo puede ser alcanzada a partir de éste, en la soledad de la conciencia, a partir de sí mismo y sin la necesidad de ningún otro.¹²

De esta manera la identidad del sujeto no se estructura a partir de sus contenidos sino que con independencia de éstos. Para definir una sustancia, como la conciencia, no se puede hacer referencia a sus contenidos puesto que lo que ésta “es” no se agota en ningún contenido que podamos darle, así como lo que “una botella es” no depende del líquido que contenga. Así, se establece un sujeto cuya identidad se resumiría en términos de desprendimiento o de desvinculación.

La problemática primordial para nuestra investigación que surge desde esta visión de sujeto es que éste, al encontrarse fundamentalmente desvinculado de su propia vida y de su dimensión temporal, no puede encontrar una clave identificadora con el discurso práctico, puesto que se encuentra ya desde un principio fuera de la acción contingente del mundo. A partir del pensamiento cartesiano la verdad se establece con independencia del hacerse del sujeto mismo en el curso de su vida, la verdad no lo transforma como sujeto, puesto que éste es el mismo siempre, el mismo fundamento, a pesar de que la vida parezca cambiarlo la base de éste sigue siendo la misma, su entendimiento se mantiene inalterable.

Es en la base de esta concepción donde surge la desconfianza en la racionalidad occidental en tanto existencialmente carente de sentido para los individuos que tienen que a diario enfrentarse con un mundo contingente y cambiante, moverse en él, actuar en él y que, a partir de esta interacción, es decir de este vivir en él, se ven inevitablemente transformados como sujetos, modificados en su identidad. La concepción de verdad que se establece entonces queda desvinculada de la vida misma de los individuos, el conocimiento y, por tanto, la verdad no influye en la constitución del sujeto como tal, ya que éste, tal cual como está constituido, está capacitado para alcanzarla.

Nietzsche es el pensador que pone de manifiesto con mayor intensidad esta problemática en la constitución de la identidad cartesiana y del sujeto moderno en tanto tal. Paul Ricoeur contrapone a lo que él denomina el cógito exaltado cartesiano, el cógito quebrado establecido por Nietzsche y que lo establecería como el principal oponente de la concepción de identidad moderna. (Ricoeur, 1996, p.XV-XXVIII)

A partir de Nietzsche, la posición fundamentalista del yo cartesiano puede ser considerada como una gran construcción imaginaria que a partir de la misma imaginación puede perder su pretensión de certeza indubitable. La filosofía, en su intento por establecer una verdad de carácter fundacional, absoluta, necesaria, desligada de todo carácter contingente, se basa principalmente, a partir de Nietzsche, en el olvido del carácter

¹² A pesar de que Descartes puede haber pensado al hombre en dos vertientes, la del discurso del método y la de las pasiones del alma, la fuerza que tiene el establecimiento de una concepción de la verdad que solo puede ser alcanzada por el pensamiento abstracto y siguiendo un método riguroso que conduce a la verdad sin error posible, es decir a la certeza, puede establecer a tal pensamiento como precursor de la limitación de la racionalidad solo al plano lógico cientificista, ya que produce que se considere conocimiento y por tanto verdadero solo a las afirmaciones universales y necesarias propias de la ciencia.

mediador del lenguaje para establecer sus afirmaciones “indubitables”. El lenguaje es absolutamente figurativo, creemos que cuando hablamos de las cosas decimos algo real, verdadero, acerca de ellas, y eso lo llamamos conocimiento, verdad.¹³

De esta manera, la verdad fundacional de las filosofías del sujeto, como el cógito cartesiano, aparecen como una completa abstracción de la mediación lingüística que transmite su argumentación sobre el <yo soy> y el <yo pienso>. Nuestra procedencia del yo soy, yo pienso, no es más que producto de la costumbre gramatical de asociar un agente a cada acción, como si en el interior de cada sujeto hubiese un substrato donde se da el pensamiento. Este fundamento, que pretende instalarse como fundamento de todo conocimiento, a partir de la problemática de Nietzsche del lenguaje como meramente figurativo queda imposibilitada; el sujeto, cada vez que se quiere establecer como verdad por medio del lenguaje se pierde a sí mismo ya que nunca puede determinarse absolutamente por medio de éste.

“Dices “yo” (Ich) y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún en la que tú no quieres creer, – tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. [...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí mismo (Selbst). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (Nietzsche, 2000, p.64-65.)

La importancia que se desprende de esta nueva concepción de sujeto que se establece a partir del pensamiento de Nietzsche radica en una relación del sujeto con la verdad diferente a la que se estructura a partir de la racionalidad occidental. La verdad ya no se encuentra situada en un mundo independiente del mundo en el que los sujetos viven y que otorga fundamento y suelo a éstos, sino que la verdad, a la vez que todos los errores, es lo que se imprime a través de la historia, es decir, de la vida misma.

“¿Qué son, pues, en último término las verdades del hombre? – son los errores irrefutables del hombre”. “(...) la fuerza del conocimiento no reside en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su hacerse cuerpo, en su carácter de condición para la vida”. (Nietzsche, 1990, p. 156 / 105)

Nietzsche nos decía, alrededor de 100 años atrás, “Lo que yo cuento aquí es la historia de las próximas dos centurias. Describo lo que vendrá, lo que no podrá menos que venir: el advenimiento del nihilismo.”(Nietzsche, 1947, p.23) El Nihilismo aparece como la pérdida de ese mundo suprasensible, inaugurado por Platón y prolongado a través de la historia de la metafísica. Esta pérdida se resume en la frase “Dios ha muerto”.

El nihilismo es entonces la situación en la que queda el hombre cuando se hace conciente, o comienza a hacerse conciente, de que Dios ha muerto, que aquella verdad que todo lo explicaba, que daba un sustento de continuidad y trascendencia al mundo, un sentido, una conexión entre el hombre y el lugar que habita, simplemente ya no se encuentra presente entre los hombres, sólo está su lugar vacío que, sin embargo, se sigue

¹³ “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”(Nietzsche, 1994, p. 25)

buscando a pesar de que ya no procure vida.¹⁴ Para Nietzsche la muerte de Dios, la muerte del dios cristiano, es la muerte de todo Dios posible, es la desaparición de aquel mundo suprasensible, inmutable y eterno, que Platón nos ponía de manifiesto para explicar el mundo contingente en el que vivimos y que la historia de la metafísica y el desarrollo del cristianismo prolongó.

El que el mundo suprasensible no procure vida significa que no procura vida para el individuo y su constitución como tal, lo que lo transforma en una verdad existencialmente carente de sentido para él. Las verdades del mundo, que con anterioridad aportaban bases para el modo de actuar de éste, vale decir, en relación con su habitar el mundo, su ser en él y desenvolverse en éste, su desempeño ético, por decirlo de alguna manera, tenían un sentido, que estaba dado desde la misma verdad y la relación del hombre con ésta. Sin embargo, con la muerte de dios, y esto significa con la muerte de la posibilidad de una verdad absoluta, independiente del sujeto mismo, la verdad pasa a formar parte de un conjunto de representaciones que el sujeto no es capaz de mantener debido a que se ve sujeta a la irremediable temporalidad de éste.

¿Dónde entonces se encuentra el sentido que se esperaba dado desde afuera, desde una verdad externa al sujeto mismo? ¿Qué ocurre con el sujeto cuando ya no existe esa verdad absoluta externa a sí mismo que le daba el fundamento a su existencia?

“Llega el día en que tenemos que pagar el precio de dos milenios de cristianismo: perdemos la gravedad que nos permitía subsistir. – durante un tiempo estamos desorbitados.” (Nietzsche, 1947, p. 42)

Para poder comprender mejor la implicancia de este análisis de la pérdida del sentido para el sujeto en nuestra investigación, me parece de utilidad observar la desvinculación que surge entre espiritualidad y conocimiento desde el pensamiento de Michel Foucault.

Michel Foucault, en su libro *La Hermenéutica del sujeto*, hace una división, en relación con la verdad, de lo que él llamaría por un lado espiritualidad y por otro lado filosofía. La primera la ve como una búsqueda, una práctica o experiencias a partir de las cuales el sujeto se transforma a sí mismo para poder alcanzar la verdad. Así en la espiritualidad la verdad no tiene relación directa con el conocimiento, sino con las prácticas que el sujeto desarrolla en sí, que lo transforman, es decir, lo afectan en su ser mismo como sujeto y permiten a sí mismo el tener acceso a la verdad buscada.

“Se denominará espiritualidad, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas, y experiencias, que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituye, no para el conocimiento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.” (Foucault, 2001, p.33)

La espiritualidad entonces posee dos características principales desde las ideas de Foucault, por un lado el sujeto no se encuentra en pleno derecho de la verdad, sino que requiere modificarse a sí mismo, trabajar en sí mismo para alcanzarla, por tanto, y esta sería la segunda característica principal de la espiritualidad, la verdad realiza al individuo en su subjetividad, lo transfigura.

¹⁴ “La frase <Dios ha muerto> significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final.”(Heidegger, 1996, p.190-240)

Por otro lado, la filosofía sería el pensamiento que se interrogaría acerca de lo que hace posible la verdad, qué es lo que permite al sujeto el acercarse a ella. Se pregunta entonces el cómo tener acceso a la verdad.

Para Foucault, en la antigüedad, antes del desarrollo del cristianismo, tanto filosofía como espiritualidad se daban conjuntamente. No era posible el separar a la una de la otra, la verdad y su búsqueda implicaban una transformación en el ser mismo del sujeto y en su constitución como tal y solo esta transformación, este trabajo constante del sujeto sobre sí mismo, permitían la posibilidad de la verdad. El conocimiento entonces se construía siempre en relación con el sujeto. Por esto en su libro Foucault trata de mostrar la importancia que tenía el concepto de inquietud de sí, epimeleia heautou, en Platón, los pitagóricos, los estoicos, epicúreos, cínicos... ya que designaba precisamente el conjunto de las transformaciones de sí mismo, que eran las condiciones necesarias para que se pudiese tener acceso a la verdad y, por tanto, parte importante no sólo de la espiritualidad, sino que también de la filosofía.

Sin embargo, desde el análisis de Foucault, el concepto de inquietud de sí y su importancia en la constitución del sujeto y su relación con la verdad, con el tiempo se va dejando cada vez más de lado a favor del precepto: concóctete a ti mismo, que finalmente conduce a la objetivación del sujeto y a la desvinculación de filosofía con espiritualidad: el sujeto basta con que sea lo que es para alcanzar el conocimiento y con esto no requiere de una transformación de sí mismo, por lo que la espiritualidad queda de lado.

“Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad.” (Foucault, 2001, p.37)

Esta nueva era en la historia de la subjetividad se puede ver claramente expresada a partir del Cógito cartesiano. Ya veámos como para Descartes el fundamento de todo conocimiento, la verdad primera desde la cual cualquier otro conocimiento puede ser alcanzado, radica en la certeza, en la evidencia del sujeto y su indubitabilidad como lo principal en el acceso a la verdad. De esta manera, el sujeto como tal se hace capaz de verdad, no requiere ya ninguna transformación de sí mismo para alcanzarla:

“...Basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad. En consecuencia el sujeto no debe transformarse a sí mismo. Basta con que sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que esta abierto para él por su estructura propia de sujeto.”(Foucault, 2001, p.190)

A partir de esta distinción entre espiritualidad y filosofía y su separación en el ámbito del conocimiento es posible establecer tres ideas principales que aclararán su importancia en la presente investigación.

- En primer lugar, el desarrollo de la filosofía moderna, que desde Foucault no se dio de una forma repentina, sino que es el producto de muchos siglos en que el cristianismo se estableció como principal modelo de la cultura occidental, llevó a que la espiritualidad se desvinculara, o más bien perdiera su “función” en lo que concierne a la búsqueda de la verdad. La espiritualidad entonces ya no aporta conocimiento, saber, verdad. Esto significaría, a grandes rasgos, que el trabajo del individuo sobre sí mismo, y las transformaciones que ese trabajo hacen en él, no tendrían relación con el conocimiento y la verdad.
- En segundo lugar, esta desvinculación lleva al hecho de que ya no puede pensarse que la verdad va a consumir al sujeto, es decir, que va a ser una especie de

recompensa en su constitución como tal frente al trabajo realizado para alcanzarla. Al desvincularse el conocimiento del sujeto que trabaja para alcanzarlo éste entra en un camino indefinido de “progreso”, constante acumulación de verdades externas al sujeto mismo que las busca y que ya no pueden salvarlo como tal, sino que, en el mejor de los casos, se pueden convertir en un beneficio en tanto acumulación de conocimientos para la sociedad o la humanidad.

“El conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia, como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla. Tal como es en lo sucesivo, la verdad no es capaz de salvar al sujeto.” (Foucault, 2001, p.37-38)

- En tercer y último lugar, esta pérdida de la espiritualidad produce un abandono de sí mismo por parte del sujeto, un volcamiento hacia el exterior, hacia una acumulación externa a éste y, por tanto, a su vez un vaciamiento vivencial de sí mismo y una acumulación de meras representaciones del mundo, cuyo autor es el sujeto mismo. Este vaciamiento es lo que podemos relacionar en la actualidad con la llegada del nihilismo. La acumulación de conocimientos externos al sujeto, acumulados y mantenidos por la cultura en la actualidad llevan a preguntar el ¿para qué? Se continúa acumulando conocimiento, pero el sujeto moderno comprende, o vivencia, el hecho de que esta acumulación es indefinida, inabarcable, que no tiene límites y que se transforman en una mera representación, poco objetiva y vacía para sí mismo. No se comprende, no se explica a sí mismo ya con la verdad, pues ésta ya no lo toca, simplemente aparece como una representación del mundo dentro de él y, por tanto, también sólo para él.

La desvinculación en la búsqueda de la verdad de la espiritualidad es lo que hace que se pierda, en el ámbito teórico, la importancia de la relación del sujeto y de la verdad. Para Foucault la filosofía del S. XIX es un constante intento por volver a tomar la cuestión de la espiritualidad. Así para él, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl y Heidegger por medio de su pensamiento, intentan reformular las cuestiones, las preguntas que el pensamiento moderno había dejado de lado debido a su concepción de un sujeto acabado que puede acceder a la verdad solo por condiciones extrínsecas a él mismo.

“En todas estas filosofías, cierta estructura de espiritualidad intenta vincular el conocimiento, el acto de conocimiento, las condiciones de este acto de conocimiento y sus efectos, a una transformación en el ser mismo del sujeto.” (Foucault, 2001, p.42).

Este intento por volver a vincular al sujeto con la verdad es de importancia debido a que sólo cuando la verdad tiene relación con el sujeto puede salvarlo, transformarlo y no ser simplemente algo externo que se acumula de una manera “muerta de su existencia” vale decir, no vivencial, como representaciones en el sujeto, lo que puede traer avances en tanto “conocimiento”, pero graves problemas en tanto al plano ético, es decir, la comprensión del actuar del hombre y el sentido que este accionar tiene sobre sí mismo y el mundo.

Por esta razón, la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista manifiesta, al establecer al sujeto en una posición de distanciamiento con respecto a la realidad, es decir, como un observador externo que es capaz de describirla en forma

objetiva, la eliminación del ámbito de la espiritualidad en el plano del conocimiento. El ampliar los límites de la razón más allá del plano lógico cientificista, dando espacio al pensamiento fenomenológico hermenéutico como una herramienta válida racionalmente, se transforma también, desde esta problemática, en una tarea de suma necesidad para el pensamiento ético y filosófico, en tanto pensamiento racional que vuelve a tomar la importancia de la transformación del sujeto en la comprensión del mundo y con ello de la verdad.

K.O. Apel y la ampliación de la racionalidad lógico científicista

I. La transformación de la Filosofía

Hemos observado como la problemática de la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico-científicista constituye una de las dificultades principales en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética. Sin embargo, esta misma limitación conduce inevitablemente, como se ve en el racionalismo crítico, a establecer la imposibilidad de fundamentación última para cualquier tipo de enunciados, incluyendo los de la ciencia. Esto se debe a que desde la racionalidad lógico científicista el plano de la justificación de los enunciados sólo puede limitarse a la derivación de una proposición a partir de otra (deducción lógica), lo que conduce inevitablemente a un regreso al infinito que sólo puede detenerse mediante un círculo lógico o la interrupción dogmática en la serie de las razones. Por esta razón, Popper acude a principios de carácter práctico-existencial, que no pueden ser fundamentables lógicamente sino sólo a partir del contexto de descubrimiento que “motiva” el desarrollo de las ciencias, y que le otorgan su sentido, pero que tienen un carácter subjetivo y, por tanto, irracional.

De esta manera, se establece como complemento filosófico de la razón lógico – científicista un subjetivismo existencialista-irracionalista, que tendría la característica de ser el “encargado” de aportar el sentido que no puede encontrarse presente en una explicación descriptiva-demostrativa, valorativamente neutra, propia de la ciencia, pero que, en tanto a su carácter “irracional”, no puede ser establecido como conocimiento y así tampoco como verdad. Tenemos de esta manera una racionalidad “objetiva”, capacitada para entregarnos verdad y conocimiento, pero que no puede auto-fundamentarse, sino que debe recurrir a una experiencia contingente, dada por el contexto, pero que sería de carácter irracional. Se puede ver así con claridad cómo el conocimiento aparece, desde esta visión, como absolutamente desvinculado del concepto de espiritualidad¹⁵ establecido por Foucault, puesto que el ámbito del conocimiento estaría relegado para la racionalidad lógico científicista, desvinculado del sujeto y el de la espiritualidad ocuparía el lugar del existencialismo, subjetivo y sin valor de verdad y de conocimiento.

La superación de ésta limitación de la racionalidad se presenta como un desafío para el pensamiento si es que se quiere encontrar solución para las consecuencias tanto ético prácticas, es decir, fundamentos para la acción del hombre, como a nivel del pensamiento y la justificación del conocimiento en general. La conciencia de responsabilidad frente a las consecuencias de las acciones técnicas del hombre a nivel planetario y la falta de parámetros éticos que permitan normarlas, se presenta como un desafío a la razón para resolver las paradojas a las que se llega en el ámbito teórico y que requieren ser mediatizadas para que puedan adquirir un sentido práctico para el hombre y su desenvolvimiento en el mundo.

¹⁵ Véase supra P. 21 – 23, Introducción: La pérdida de la espiritualidad en el ámbito del conocimiento.

El proyecto filosófico de K. O. Apel se presenta como un elemento de gran utilidad para poder enfrentar tal problemática. A partir de su pensamiento es posible superar la paradoja a la que conduce la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científista de manera que los principios de carácter práctico existencial que dan sentido a la ciencia no queden relegados en el ámbito de lo irracional, si no que puedan adquirir validez en el plano del conocimiento. De que tales principios puedan adquirir validez a nivel intersubjetivo depende el que se pueda establecer una fundamentación racional para la ética, de manera de hacer frente al nuevo desafío de responsabilidad producto de la acción técnica del hombre.

El completo proyecto filosófico de Apel se construye a partir de la constatación de tal sentimiento de responsabilidad generalizado frente a las consecuencias de la acción técnica sobre el mundo y los sujetos como parte de éste y, por otro lado, la situación en la que ha desembocado la ética ante la suposición, propia de la racionalidad lógico científista, de que la justificación de normas morales recae sobre una subjetividad no vinculante, es decir, correspondería a una justificación-injustificable intersubjetivamente.

“El mismo concepto de “ratio” científica, que a través de sus implicaciones tecnológicas, determinan la situación actual de desafío a la razón práctica – y esto significa, por ejemplo, la necesidad de una responsabilidad solidaria de la humanidad para la salvación de la ecoesfera planetaria – bloquea a priori, según parece, la exigida movilización de la razón práctica al presentar como obsoleta la idea de su posibilidad”. (Apel, 1986, p.113)

Los resultados a los que ha conducido el desarrollo científico técnico durante las últimas décadas se establecen como un desafío moral y, por tanto, un desafío a la razón práctica humana. Sin embargo, tal desafío aparecería bloqueado desde dentro por la misma racionalidad que ha producido tales consecuencias ¿Cómo establecer un parámetro moral intersubjetivamente válido si la misma racionalidad actual conduce a establecer que solo pueden ser intersubjetivamente validas las proposiciones no valorativas propias de la ciencia?

“Según ello, una ética universal – es decir, intersubjetivamente válida – de la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible.” (Apel, 1985, p.346)

Esta condición de limitación de la racionalidad ha conducido a la más profunda contradicción en el seno de la filosofía contemporánea, que se vería reflejada en la diferencia existente entre la <filosofía analítica> y el <existencialismo> (Apel, 1985, p. 265/350). El proyecto de transformación de la filosofía de Apel se basa en el hecho primordial de que ésta ya no puede pretender ser una ciencia puramente teórica, sino que se hace necesario organizar los discursos teóricos que ha otorgado la filosofía, pensamientos de gran importancia y que están al servicio de todos, de manera que no se desintegren en su intento de ser cosmovisiones a las que se tiene que decir sí o no en el ámbito teórico, sino que sean de real utilidad en lo que tiene que ser el proyecto de la filosofía: la medición de esas teorías con la praxis, con lo que efectivamente se da en el mundo y en el cual tenemos incidencia y, por tanto, responsabilidad. La mediación de estas teorías, a su vez, debe ser capaz de entregar un fundamento de carácter universal, tanto para la ética como para el conocimiento, de manera que se elimine el recurso a principios práctico-existenciales, de carácter subjetivo y que, por tanto, no pueden adquirir el rango de conocimiento ni validez en el plano intersubjetivo.

Para llevar a cabo su tarea de fundamentación última para la ética, Apel nos invita a volver a poner a la filosofía en el puesto que le corresponde en el ámbito del conocimiento,

evitando de esta manera la tendencia actual de pensar más bien la muerte de la filosofía, o al menos su decadencia en el plano del discurso humano, producto de la crítica a la metafísica occidental (Apel, 1985, p.9). La nueva tarea de la filosofía sería la de fundamentar críticamente la mediación entre teoría y praxis; mediación que nos permitiría dar un fundamento trascendental a priori para una ética en la era en que las consecuencias de las acciones humanas han adquirido la más grande necesidad de ser controladas por medio de principios éticos que no caigan en relativismos, sino que tengan validez universal y que permitan regular el actuar de las sociedades contemporáneas.

Si la evolución de las diferentes corrientes filosóficas han conducido a una carencia de concordancia en lo que respecta a la verdad de sus resultados a tal punto que ya no se puede esperar entendimiento respecto al sentido de sus discursos, entonces la filosofía ya nada tiene que aportar en el plano del conocimiento y del saber humano en general. Sin embargo, la tarea propia de la filosofía siempre ha sido la del pensamiento, y renunciar al pensar sería renunciar a la capacidad humana de comprender el mundo que lo rodea, sus actos, su historia y a sí mismo como parte de ésta, lo que irremediablemente pondría una limitación al conocimiento mismo que este puede llegar a adquirir.

Por esta razón, frente a la muerte o el sin sentido de la filosofía, Apel recalca la postura de establecer el punto de convergencia de todas las corrientes filosóficas contemporáneas, con independencia de sus resultados, con la intención de mediarlos de manera que otorguen un sentido para la práctica y el hacer del hombre, es decir, que vuelva a poner en relación las condiciones de posibilidad del conocimiento, de la verdad, con las transformaciones que se dan en el sujeto, espiritualidad, producto del trabajo (hermenéutico) que éste realiza temporalmente para alcanzarla.

Este punto de convergencia que se puede ver en las diferentes corrientes filosóficas radicaría en las problemáticas del **sentido, la comprensión y el lenguaje** (Apel, 1985, p. 265). Estas problemáticas harían converger a las dos posturas aparentemente contradictorias de la filosofía propias de la actualidad: la filosofía analítica, y su intento por establecer las condiciones de posibilidad del sentido a partir de la estructura del lenguaje desvinculado de su función pragmática, y el existencialismo, que establecería las condiciones de posibilidad del sentido a partir de la existencia, del ser del hombre, y que se manifestaría en la previa comprensión del ser presente ya siempre en el lenguaje.

Las problemáticas convergentes en las diferentes corrientes filosóficas estarían marcadas en su “diferencia” por la distinción entre la pregunta por la comprensión, propia de la fenomenología-hermenéutica y la pregunta por las condiciones de validez del comprender, presente en la filosofía analítica del lenguaje. En la última se estaría poniendo acento en el lado “formal” de la razón y, por tanto, se mantendría alejada de la experiencia, es decir, la validez del comprender no estaría supeditada a la historicidad del mundo de la vida, sino a las estructuras formales de la razón que son las que entregarían el sentido y, con ello, la posibilidad de verdad de una afirmación (de una vez y para siempre) en el plano intersubjetivo. En cambio, en el caso de la fenomenología – hermenéutica, la pregunta por la comprensión no remite a las condiciones de validez del sentido, sino a que siempre la comprensión del sentido depende de la existencia, es decir, cualquier afirmación acerca del mundo requiere de un momento de (auto) donación de la realidad, que es la condición de posibilidad del sentido (ya sea válido o inválido en el plano de las relaciones intersubjetivas).

Las cosmovisiones filosóficas están dirigidas a buscar una verdad definitiva que pretende ser totalizante. Sin embargo, el mismo concepto de verdad ha tenido una evolución filosófica problemática que ha llevado a la desconfianza frente a las proposiciones metafísicas. Por un lado, tal desconfianza se ha manifestado a partir del establecimiento

de la teoría de las ciencias y su limitación de la racionalidad a su modalidad lógico – científicista¹⁶, y con ello se ha llegado a la instauración, en el plano de la filosofía, de la filosofía analítica del lenguaje que sigue el modelo metodológico propio de la explicación (valorativamente neutra). Por otro lado, la misma desconfianza ha conducido al pensamiento fenomenológico-hermenéutico, con su radicalización de la reflexión en torno a la comprensión, a mostrar la imposibilidad de comprender, por medio del pensamiento lógico, estructuras cuasi-trascendentales impensables desde esa lógica, como lo es la pre-estructura existencial del comprender, propia de la filosofía heideggeriana.

De esta manera, si la verdad corresponde a las proposiciones valorativamente neutras propias de la racionalidad lógico-científicista, es decir, a los enunciados que se estructuran con independencia del sujeto histórico-temporal de conocimiento, y que se fundamentan en el método seguido, se cae en la ingenuidad de pensar que el conocimiento es meramente descriptivo y que el hombre puede describir la realidad sin venir dotado de una cierta interpretación teórica dada por su condición temporal. Por otro lado, si la verdad corresponde a la “apertura del sentido” establecida en la pre-estructura del comprender heideggeriana, que establece las condiciones de posibilidad de la comprensión, y por tanto del sentido en general de cualquier proposición que pretenda valor de verdad, entonces no se ve la diferencia entre la apertura al sentido subjetiva, determinada por el ser ahí del sujeto y la instancia objetiva, que se situaría en la justificación de los enunciados en una relación sujeto-sujeto, aunque quepa siempre la posibilidad de verdad y falsedad de sus juicios.

De esta manera, Apel se plantea hacer ver la compatibilidad existente entre el lado formal de la razón y la experiencia hermenéutica, en vez de que éstas se excluyan mutuamente. El pensamiento fenomenológico – hermenéutico no consistiría en un irracionalismo, como se establecería a partir de la racionalidad lógico científicista, al contrario, para Apel sería necesario volver a ampliar la idea de racionalidad fuera del ámbito lógico-científico en el que se encuentra relegada por el temor de caer en los “oscurantismos” propios de las cosmovisiones filosóficas. Tal temor lo que produce es una pérdida del sentido en las afirmaciones “científicas” que finalmente conduce a una disminución de la autocomprensión del hombre como gestor y constructor del conocimiento por medio del lenguaje, siempre a partir de su existencia.

El pensamiento fenomenológico hermenéutico se establecería entonces como la piedrangular para superar las problemáticas planteadas en lo que concierne a la limitación de la racionalidad. Sin embargo, desde Heidegger, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión, que remite a la existencia, desencadena una tendencia fuertemente anti-epistemologizadora. Por un lado se salva el carácter hermenéutico del lenguaje, ya que toda afirmación lingüísticamente estructurada está supeditada a una pre-comprensión del ser y, por tanto, ya posee un carácter hermenéutico, pero, por otro lado, se elimina la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento como tal, ya que por medio del trascendental de la existencia se describe el modo efectivo del ser del hombre, pero no las condiciones de posibilidad que éste tiene para adquirir un conocimiento válido.

“(…) un trascendental ontológico salva el carácter hermenéutico del conocimiento, pero se autocontradice, porque no describe condiciones de posibilidad, sino el modo efectivo de nuestro ser en el mundo” (Ferraris, 2000, p.299)

Así, Apel esgrime como de suma importancia la necesidad de dar a la comprensión, que nos entrega el pensamiento fenomenológico hermenéutico, condiciones de validez del

¹⁶ Véase supra P. 7 - 16, Introducción: La limitación de la racionalidad desde el plano del conocimiento.

comprender, que nos entreguen un compromiso metodológico – normativo para nuestro desenvolvimiento en la praxis. Para que la fenomenología – hermenéutica supere la reducción cientificista del problema de la verdad, debe adquirir una relevancia metodológica normativa o, en palabras del mismo Apel:

“Frente a la explicación de los acontecimientos naturales, la comprensión de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación” (Apel, 1985, p.30).

Es necesario entonces separar la problemática exigida por la fenomenología hermenéutica; es decir, las condiciones de posibilidad de la comprensión que están determinadas por la pre-estructura del comprender, de la pregunta por la justificación de los resultados de la comprensión del sentido, que se referiría a la pregunta Kantiana por la validez. En Heidegger surgiría un problema al identificar la “apertura del sentido” con la “verdad” (como desocultar) y no tomar en cuenta el hecho de que la apertura posibilita, en la verdad de los enunciados, una “diferencia” entre la instancia subjetiva y la objetiva. Esta diferencia es la que permitiría justificar cuanto hemos afirmado de la cosa, en una relación sujeto-sujeto, aunque ya siempre esté abierta, en el desocultamiento, la posible verdad y falsedad de los juicios.¹⁷

La postura filosófica de la hermenéutica heideggeriana, en lo que concierne al sentido, se diferencia de la postura de la filosofía analítica del lenguaje en la medida de que ésta última no pregunta por las condiciones de posibilidad del sentido en general, sino por el criterio de validez de sentido del lenguaje en cuanto estructura, que establecería de una vez y para siempre las condiciones de posibilidad del significado o sentido. Así, en la filosofía analítica, lo que está en juego es el sentido o sinsentido de las proposiciones, a diferencia de en Heidegger dónde lo que está en juego es el “comprender” como lo que constituye existencialmente el “ser-ahí” humano. (Apel, 1985, p.266).

El contraste entre la pregunta hermenéutica por el sentido y la pregunta por el criterio de sentido del lenguaje nos puede ayudar a comprender el por qué del extrañamiento existente entre las dos corrientes filosóficas que marcarían la aparente contradicción en el seno de la filosofía contemporánea.¹⁸

1. En primer lugar ambas se estructuran bajo la problemática del sentido y la comprensión, pero de manera diferente: “(...) lo primero que llama la atención es que en ambas partes la problemática del <sentido> y de la <comprensión> ocupa un lugar central, pero que en la crítica del lenguaje la relación entre sentido y comprensión en cierto modo invierte sus polos.” (Apel, 1985, p. 278)
- La hermenéutica se dirige al método de la comprensión, pero no pone en duda el sentido. Esto quiere decir que lo que se pone en cuestión es el método de acceso a la comprensión, pero no el sentido de aquello que se intenta comprender. Por

¹⁷ Es de importancia recalcar aquí la idea de conocimiento que se establece a partir del pensamiento de Charles Peirce y que será el que Apel introduce en su filosofía. En éste, el logro de la ciencia no está en producir enunciados “verdaderos”, sino en la aceptación sin coacción, por medio de un método que les confiere validez, de nuestras concepciones en un plano intersubjetivo.

¹⁸ El análisis de las doctrinas de Heidegger y Wittgenstein realizadas por Apel pueden verse con mayor profundidad en Apel, La transformación de la filosofía: “La radicalización filosófica de la <hermenéutica> en Heidegger y la pregunta por el <criterio del sentido> del lenguaje” (Apel, 1985, p.265) / Apel, la transformación de la filosofía “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica”, en Dianoia. Anuario de filosofía, 1967, F.C.E. México, p. 111-148. / Apel, Semiótica trascendental y filosofía primera, Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complemento de una comparación. (Apel, 1998, p. 51-74).

ejemplo, Heidegger, no pone en duda el sentido del ser, sino el cómo (y en ese sentido sería el método) se puede comprender.

- La filosofía analítica, en cambio, se dirige al cuestionamiento del sentido lingüístico, pero no se cuestiona el método de acceso a éste (delimitado a partir de la lógica, establecida a priori, del lenguaje). Por ejemplo, en Wittgenstein y Carnap, el “sin sentido” de los textos teológicos y metafísicos recae en la no comprensión de la <forma lógica del lenguaje> que funda la posibilidad de comprender. (Apel, 1985, p.280)
- 1. En segundo lugar, podría establecerse una relación entre ambas corrientes, puesto que ambas tienen una sospecha crítica de sentido frente a la metafísica tradicional.
- En Heidegger existiría un malentendido en la metafísica tradicional al establecer la pregunta por la totalidad, es decir, la pregunta por el ser, de la misma forma en que se pregunta por el ente. De esta manera, la “metafísica” se funda en el inicial auto “malentendido” de la pregunta por el ser y en el “olvido” de éste resultante de ahí. (Apel, 1967, p. 112) *“El ser de los entes no “es” él mismo un ente (...) El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes.”* (Heidegger, 1986, p. 15-16)
- Wittgenstein se distancia de la metafísica tradicional en tanto que en su pensamiento (primer Wittgenstein) la única guía para la comprensión del mundo es el lenguaje perfecto de la lógica que, a su vez, tendría la misma estructura que los hechos del mundo. Los demás lenguajes conducirían a inferencias indebidas respecto de la naturaleza del mundo porque no se refieren a los hechos, sino que pretenden referirse a la suma de todos ellos y ante eso establece su tesis del Tractatus que “De lo que no se puede hablar hay que callar” (Wittgenstein, 1997, p.183). Dentro de esto respecto de lo cual hay que guardar silencio estarían todas las proposiciones metafísicas sobre el mundo.
- De ésta manera, ahí donde se impone la falta de sentido frente a las preguntas metafísicas por parte de Wittgenstein, debido a que se lleva a cabo una inferencia indebida respecto a la naturaleza del mundo, Heidegger ve una pregunta legítima y profunda que ha sido malentendida en su planteamiento.
- 1. Existiría una diferencia entre la pregunta por el sentido, determinado por la pre-estructura del comprender en Heidegger, con la pregunta por el criterio de validez del sentido en las relaciones intersubjetivas.
- La hermenéutica del ser establece una diferencia entre lo que puede ser disponible para el hombre lógicamente, empíricamente y pragmáticamente con aquello que no se puede disponer, pero que se encuentra siempre presente en el uso del lenguaje y que aparece como indispensable para la autocomprensión del hombre, no como un ente como los otros entes que pueda ser puesto a disposición, sino que como el “ser ahí” donde siempre se manifiesta el <por mor de> de toda puesta a disposición y que exige la comprensión de su sentido. (Apel, 1985, p.286)
- El criterio de validez del sentido del lenguaje buscado por la filosofía analítica, desde el atomismo lógico, pasando por el positivismo lógico, hasta la crítica pragmática del sentido en el Wittgenstein posterior,¹⁹ ha conducido a una problemática central: Si *“el hombre aplica siempre ya con el lenguaje presupuestos especulativos a priori a la naturaleza dándole originariamente su apertura como <algo> a la luz de ese a priori”*. (Apel, 1985, p.305) ¿Cómo puede originarse la necesidad de que tal a

priori lingüístico formal se transforme históricamente? Wittgenstein supera esta problemática estableciendo pragmáticamente la comprensión del sentido a partir de lo que él llamó “Los juegos lingüísticos”, entendidos como una unidad de uso y apertura del mundo que funciona como <forma de vida>. Lo que otorga el sentido a los enunciados del lenguaje finalmente es que se ajustan a un juego lingüístico que funciona en la práctica y del cual se desprende el sentido de éste. De esta manera, el criterio de validez sólo puede ser establecido pragmáticamente, desde el juego lingüístico a partir del cual se está hablando.

“El hombre, en tanto que distinto del animal, vive en la medida en que participa en juegos lingüísticos, es decir, en la medida en que (...) ha puesto en práctica determinadas maneras del uso lingüístico junto con modos prácticos de comportamiento y modos de comprender el mundo.” (Apel, 1985, p.307).

1. Finalmente podemos conciliar ambas posturas filosóficas en pos de la transformación de la filosofía propuesta por Apel.
 - Se establece una relación entre la norma suprema de Wittgenstein de los juegos del lenguaje, entendidos como forma de vida, con la norma suprema de todo comprender en Heidegger a partir de la situación del <ser en el mundo>. En ambos va implícito un “entendimiento” entre los hombres acerca del <por mor de> de su <ser en el mundo>. (Apel, 1985, p.315)
 - La gran diferencia estaría en que en Wittgenstein se presupone ya en todo momento aquel entendimiento, desde el marco de un juego lingüístico en particular y, sin embargo, para Heidegger, aquel entendimiento acerca del <por mor de> del <ser ahí> se vuelve una hermenéutica del ser, en la que se expresa de forma ontológico-existencial la relación reflexiva de la conciencia que toma posición con respecto al ser. (Apel, 1985, p.315). De esta manera, la limitación del sentido a un juego lingüístico en particular, y el establecimiento de los problemas filosóficos como confusiones en los juegos lingüísticos²⁰, resulta inconciliable con la hermenéutica heideggeriana, donde la comprensión del sentido no podría limitarse al sentido entregado por un juego lingüístico en particular, sino que provendría de la comprensión del lenguaje, y, por tanto, del ser en general que se manifestaría a partir de éste.

Si el sentido de un juego lingüístico, desde Wittgenstein, solo puede ser comprendido desde el juego lingüístico mismo, es decir, desde dentro de éste y del marco de sentido que éste otorga, entonces la problemática hermenéutica con respecto a las condiciones de posibilidad del comprender en general quedaría insoluble, puesto que desde un principio no se podría comprender desde un juego lingüístico otra forma de vida ajena a él.

A partir de la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein se hace presente el carácter terapéutico de la filosofía manifestado a finales del tractatus y no su carácter especulativo. La filosofía haría uso de un juego lingüístico que no funcionaría en la praxis debido a que no se vería confirmada por ésta y, por tanto, estaría constituido por hipostatizaciones metafísicas, como “el ser”. Para Wittgenstein entonces tales preguntas, contraponiéndose a Heidegger que sí vería la diferencia entre aquello “disponible” para el hombre y aquello simplemente presente en el uso del lenguaje, no serían válidas, por lo

que sus propias proposiciones filosóficas tendrían la función de ser una <escalera> que hay que desechar tras su uso.²¹

Sin embargo, la crítica al sentido de las proposiciones metafísicas que se lleva a cabo por medio de la filosofía analítica, y su intento por establecer un criterio de sentido que no tenga base metafísica alguna, no es logrado, puesto que el criterio de sentido que establece, la <forma lógica> del lenguaje y los hechos <protocolizables>, adquieren la misma problemática que las proposiciones metafísicas: no encuentran una justificación absoluta de su validez.

De esta manera, en pos de su transformación de la filosofía, Apel invita a observar el “juego lingüístico” de la filosofía como un *continuum* siempre inconcluso del diálogo entre los hombres, una metainstitución cuya función sería la de justificar todos los juegos lingüísticos y formas de vida institucionalizadas. (Apel, 1985, p.318). Esto significa dejar de concebir los <juegos lingüísticos> de Wittgenstein como contextos bien definidos del posible sentido o sinsentido, puesto que esto conduciría inevitablemente a una metafísica monadológica que no sería capaz de justificarse a sí misma, sino que concebirlos sin limitaciones de manera de “favorecer la autotranscendencia reflexiva de dichos juegos lingüísticos en el contexto abierto al futuro del diálogo histórico de la humanidad” (Apel, 1985, p.319). Al concebirse de ésta manera la crítica del sentido, ésta puede establecerse en consonancia con la radicalización de la hermenéutica heideggeriana, pero superando su tendencia anti-epistemologizadora, ya que se establecen criterios de validez intersubjetivos con respecto al sentido de los enunciados, pero no se cierra la posibilidad de que tales criterios estén “ocultando” ciertos aspectos del sentido que podrían ser comprendidos a futuro, ya que no se pre - establecerían límites dogmáticamente a la comprensión.

Ahora bien ¿En qué consistiría entonces el juego lingüístico de la filosofía, es decir, aquel que sería capaz de establecer una fundamentación de carácter trascendental para todos los juegos lingüísticos institucionalizados por el ser humano?

II. La Hermenéutica trascendental y un nuevo paradigma de filosofía primera.

Desde su primera aparición en el siglo XVII, la palabra “hermenéutica” designa a la ciencia o el arte de la interpretación (*ars interpretandi*). Hasta fines del siglo XIX se le había considerado una disciplina técnico-normativa orientada a proveer las reglas que debían regir a la interpretación correcta (Grondin, 1999, p. 19). A partir del siglo XX la hermenéutica adquiere el estatuto plenamente filosófico que nunca había tenido, ni siquiera en las contribuciones inmediatamente previas de Schleiermacher o Dilthey. La universalidad de la hermenéutica contemporánea denota su esencial cambio de estatuto. El alcance existencial de la interpretación a partir de *Ser y Tiempo* de Heidegger revela que la hermenéutica ya no es el mero interpretar de los textos sino una cuestión fundamental de la filosofía (Ferraris, 2000, p. 11).

El hombre se encuentra existencialmente determinado por una preontológica comprensión del ser que se ve manifiesta en el lenguaje. De esta manera, el comprender,

²¹ “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas – sobre ellas – ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.)” (Wittgenstein, 1997, p. 183)

propio de la hermenéutica, se establece no ya como un modo de conocimiento, como se estructuraba en Schleiermacher o en Dilthey al preguntar por las condiciones de posibilidad de la comprensión y establecer a ésta como el concepto metodológico fundamental de las ciencias del espíritu, sino como un modo de ser propio del Dasein, ese ser que existe al comprender, "(...) nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser" (Heidegger, 1986, p.15). Con la hermenéutica existencial de Heidegger, se *"reemplaza la vida que se comprende dentro del círculo hermenéutico de vivencia y expresión por el <ser ahí> humano, en el cual el ser en general ha accedido a una relación de comprensión consigo mismo"*(Apel, 1985, p. 271). La pregunta Aristotélica, por el ser del ente, como pregunta por el sentido del ser, pone su horizonte de sentido en el ser ahí del hombre, que en su propio ser comprende el <ser para> de los entes.

A esta postura Apel la llamará radicalización filosófica de la hermenéutica²², donde ésta tendría un origen pre-científico, es decir, previo a la relación sujeto-objeto de conocimiento. Podría decirse que esta radicalización filosófica de la hermenéutica se encuentra en relación con la hermenéutica entendida en su sentido más "general". Desde los inicios de la filosofía se daba una diferenciación entre <hermenéutica> y <crítica>. La primera remite, en primer lugar, a los poetas, que son considerados ya interpretes de un mensaje que <les es llegado>, ya sea de <los dioses>, <el ser>, o del interprete que se ha comprendido a sí mismo como vida (como se veía en Dilthey), haciendo del lenguaje la herramienta para ello. Sin embargo, el interprete no es capaz de justificar lo dicho por medio del lenguaje, de ahí la frustración de Sócrates al acudir, en la apología, a los poetas, que tantas cosas hermosas y con tanta verdad decían y comprobar que no sabían nada de lo que decían y que, por tanto, no hacían lo que hacían por sabiduría sino por algún tipo de inspiración. (Platón, 2000, p.21). De esta manera, la hermenéutica, en este primer sentido, no se forma un juicio sobre lo verdadero y lo falso, sino que sólo transmite un mensaje, lo que la haría tener un origen pre-científico, es decir, previo a la relación sujeto-objeto de conocimiento, donde el sujeto se "asegura" por medio de un método, el establecimiento de un saber.

El segundo sentido de la palabra hermenéutica puede comprenderse a partir del estudio Aristotélico en la primera parte de su <órganon> donde se la entiende como <enunciado>. Aquí se establece por primera vez la idea de un lenguaje formalizado a partir del cual sería posible establecer el sentido con independencia de la pragmática del diálogo, es decir, a partir de las conexiones lógicas existentes entre las palabras que estarían siempre en relación con los hechos designados. (Apel, 1985, p. 272). A partir de ésta visión se establecería la problemática de la filosofía <analítica> del lenguaje, poniendo la fuente del error del entendimiento humano en el mal funcionamiento del lenguaje, es decir, el uso incorrecto de sus reglas, las cuales permitirían superar la multivocidad del lenguaje ordinario y así permitir el entendimiento científico.

A partir de la filosofía analítica entonces pareciera ser que sólo desde el ámbito formal del lenguaje es posible establecer condiciones de validez del sentido de los enunciados. Sin embargo, para lograr dar estos criterios de sentido la filosofía analítica debe hacer abstracción de la relación entre los signos y sus usuarios, es decir, de la pragmática del diálogo, centrándose en la sintáctica y en la semántica. Justamente esta abstracción será la que la fenomenología hermenéutica pondrá en duda, puesto que el individuo, antes de cualquier explicación con sentido que pueda llevar a cabo con respecto del mundo, ya se encuentra situado en una cierta pre-estructura de comprensión que encamina el sentido de ésta.

²² "En lo que sigue entenderemos esta posición <ontológico-fundamental> como radicalización filosófica de la hermenéutica" (Apel, 1985, p.271)

El que el tema central de la filosofía en la actualidad sean el lenguaje, la comprensión y el sentido, remiten a lo que se conoce como el giro lingüístico en la filosofía, ya sea desde la filosofía analítica, en que el lenguaje ocupa el lugar fundamental como estructura configuradora de sentido, o más bien de la validez del sentido, como desde la filosofía fenomenológica - hermenéutica en Heidegger, donde el lenguaje aparece como la casa del ser y, por tanto, el lugar donde se manifiesta la pre-ontológica comprensión de éste, que le es dada por su existencia.

“El punto de partida de la reflexión de Apel es una cuestión de tipo trascendental (...) A la pregunta <¿Cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?> ya no podrá responderse recurriendo a categorías pre-lingüísticas, a una comprensión tácita y referida a la conciencia como polo formal último.” (Ferraris, 2000, p.298-299). Es en el lenguaje donde se conciben tanto las categorías como la conciencia, por lo que es en éste donde aquellas se constituyen y a partir de éste como aquellas son orientadas.

Los avances alcanzados tanto por la filosofía analítica como por la fenomenología hermenéutica, y su aparente contradicción en el plano de la filosofía, requieren de un nuevo paradigma de filosofía primera, que logre servir de base para la mediación de estas teorías de manera que adquieran relevancia en lo que concierne al ámbito de la práctica y de la acción del hombre. El trabajo de Apel se establece como un elemento de gran utilidad para el pensamiento filosófico contemporáneo, en la medida en que establece, a partir de su semiótica trascendental, un paradigma de filosofía primera que significa la unificación de los tres aprioris que en el periodo, por él mismo llamado de reflexión trascendental de la filosofía, se han establecido como las condiciones de posibilidad de la comprensión y así también del conocimiento.

La filosofía primera se pregunta por el fundamento del conocimiento y de la acción del hombre en general. Por tanto, el nuevo paradigma de filosofía primera que se requiere debe ser capaz, por un lado, de entregar un fundamento al conocimiento, entendido como validez de los enunciados en el plano intersubjetivo, que logre conciliar las “verdades teóricas” a las que se ha llegado tanto a partir de la filosofía analítica como de la fenomenología hermenéutica²³, superando el reduccionismo de la razón a su modalidad lógico científicista. Por otro lado, este paradigma debe ser capaz también de dar respuesta ante la problemática del fundamento de la acción del hombre, asumiendo la contingencia de ésta y, por tanto, su rasgo temporal ineludible, pero que sea capaz de entregar un sentido de responsabilidad ante el nuevo “desafío” de la razón práctica, dado por las nuevas circunstancias técnica de la actualidad.

El desafío entonces de tal nuevo paradigma de la filosofía, y de la consecuente transformación de ésta, es enorme, a la vez que su importancia radical. Por un lado, debe superar las dificultades históricas en las que pretende llevarse a cabo, en las cuales la filosofía ha desembocado en la sospecha de falta de sentido y, por tanto, ha perdido su importancia en lo que se refiere al plano del conocimiento en general. Y por otro, tal transformación debe ser capaz de dar una alternativa ante los grandes problemas éticos, de carácter universal, que han surgido en la actualidad por causa del desarrollo científico técnico, es decir, debe entregar un fundamento ético, que tenga validez universal y que permita regular el actuar de las sociedades contemporáneas.

²³ Esta dualidad se debe entender en el sentido establecido por Apel; es decir, como los dos sentidos más opuestos que se establecen en la filosofía con respecto a las condiciones de posibilidad de validez del sentido (filosofía analítica) y las condiciones de posibilidad de comprensión del sentido. (Fenomenología hermenéutica).

Los paradigmas de filosofía primera

A partir del giro lingüístico de la filosofía, Apel va a establecer como fundamento irrebalsable de la constitución del sentido al lenguaje en su funcionamiento. Para llevar a cabo la constitución de su nuevo paradigma de filosofía primera, denominado semiótica trascendental, Apel va a asumir como punto de partida la tesis de Pierce según la cual la función sígnica (semiosis) consta de tres dimensiones de carácter irreductible: un **signo**, que representa para un usuario o **intérprete**, **algo** bajo un aspecto o cualidad determinada. (Lapiedra, 1998, p.15)

Cada dimensión de la función sígnica presupone en su función a los otros, de manera que la relación entre dos de ellos siempre se fundamenta a partir del tercero ausente. Por ejemplo; el intérprete se establece como el fundamento de la relación entre el signo y aquello que designa, puesto que sin intérprete que comprenda el sentido de un signo cualquiera, el signo no estaría significando nada. De la misma manera el signo aparece como el fundamento de la relación entre el intérprete y el objeto, como se manifiesta a partir del giro lingüístico de la filosofía. Solamente a partir del marco sintáctico-semántico, otorgado por la lengua, es que podemos identificar algo en tanto que algo en el marco de un lenguaje público. Por último, la existencia del objeto fundamenta la relación entre el intérprete y el signo, puesto que la función sígnica va a depender de la existencia de un mundo real susceptible de ser representado. (Apel, 1997, p.274, nota 202)

Apel va a observar cómo en la historia del pensamiento filosófico los paradigmas de filosofía primera se han centrado en la exaltación de alguno de los aspectos de la dimensión triádica de la semiosis, exaltando ya sea la función del objeto (realismo o materialismo), la del intérprete (idealismo de la conciencia) o la del concepto o signo (modelo platónico). La falacia abstractiva que se manifiesta a partir de tal reducción es lo que lleva a Apel a establecer los tres paradigmas de filosofía primera, donde el tercero; su semiótica trascendental, se establece como aquel paradigma que logra tematizar la relación triádica en su totalidad y que, por tanto, lograría establecerse como fundamento trascendental de todos los juegos lingüísticos institucionalizados por el ser humano.

Lo que Apel se propone entonces es el establecer un nuevo paradigma posmetafísico de filosofía primera que permita tender un puente entre dos modos de hacer filosofía que parecen contraponerse e incluso excluirse dentro del discurso filosófico contemporáneo. Por un lado, se encontraría el modelo de la “filosofía trascendental” y, por otro, el modelo de la “filosofía analítica del lenguaje”.

“Esta relación se resuelve en la mutua transformación de los dos polos, es decir, insertando los resultados de la analítica del lenguaje en el interior mismo de la reflexión trascendental o introduciendo el punto de vista trascendental en la base de la filosofía analítica” (Smilg, 2004, p.13)

En la metafísica tradicional, que Apel llama “metafísica dogmática” (Apel, 1998, p.38), este fundamento se establece onto-teológicamente, es decir, a partir de una concepción del ser como un ente y que, por tanto, es posible de ser pensado desde las mismas categorías con que se piensa el ente. Así, lo que caracteriza a la metafísica dogmática sería la *tematización del ente objetivado*, es decir, la importancia del objeto denotado por sobre el sujeto o intérprete y el lenguaje. Esto conduce al establecimiento de un ente supremo, que se establece como causa primera, primer motor, de todo lo que existe, es decir, como razón suficiente capaz de explicar causalmente todo lo real (de ahí el apelativo onto-teología).

En la metafísica dogmática la fundamentación de la validez de una afirmación se establece en la derivación de algo a partir de otra cosa, por tanto, el establecimiento de una primera causa es lo que impide un regreso al infinito en la serie de las causas y, por tanto, la posibilidad de una fundamentación última del conocimiento y de la acción del hombre. Lo que caracteriza entonces al paradigma metafísico de filosofía primera sería esta referencia última y Apel observa en ésta la misma estructura que en las construcciones del empirismo, que retroceden a los datos sensibles y también del positivismo lógico, que retrocede a la *estructura lógica del mundo* (Apel, 1998, p.39).²⁴

El segundo paradigma de filosofía primera que Apel establece es el que llama Filosofía trascendental de la conciencia (Apel, 1998, p.39). Este paradigma se centraría en la conciencia del objeto y de la autoconciencia, por lo que la tematización principal de éste sería el sujeto, por sobre el lenguaje y el objeto denotado. En lo que se refiere a la conciencia del objeto, y la explicación de éste, el asunto queda para las ciencias empíricas, sin embargo, en lo que concierne a la autoconciencia, la filosofía ocupa el lugar fundamental, puesto que ésta establece las condiciones de posibilidad del conocimiento como aquello metódicamente irrefragable en el pensamiento autorreflexivo.

En primer lugar, dentro del paradigma de filosofía trascendental se establece como condición de posibilidad del conocimiento y, por tanto, de la comprensión, un a priori de la conciencia, entendida como autoconciencia, que se presupone en el establecimiento de todo objeto de conocimiento, lo que lleva por ejemplo a Kant a establecer el sujeto trascendental de la razón.²⁵ Así Kant se establecería en la primera etapa del paradigma de la filosofía trascendental, el del “a priori de la conciencia del yo” en la medida que, al igual que Descartes y Husserl, tienen como problemática fundamental la posibilidad de comprensión de uno mismo como sujeto de las diversas operaciones que puede realizar.²⁶

Lo que problematiza al primer momento del paradigma de filosofía trascendental según Apel, es el que no se toma en cuenta la mediación lingüística existente tanto en la comprensión de ese “yo pienso” (que se establece como condición de posibilidad del conocimiento) como en la de los objetos a los que tal “yo pienso” se dirige. A partir de Nietzsche, por ejemplo, las condiciones de posibilidad del conocimiento en Kant, y con ello el surgimiento de las “ideas regulativas”, aparecen como ficciones de la voluntad de poder al servicio de la vida (Apel, 1998, p.43).

La problematización al primer momento del paradigma trascendental conduce al surgimiento del segundo a priori en el paradigma de filosofía trascendental, el “a priori de la praxis de la vida”, que se caracterizaría principalmente por el surgimiento de la temática, por ejemplo del último Husserl, del mundo de la vida (*lebenswelt*), el intento diltheyano por validar metodológicamente la comprensión y por la radicalización filosófica de la hermenéutica a partir de Heidegger.

²⁴ De ahí que en la primera parte de esta investigación, “La limitación de la racionalidad desde el plano del conocimiento”, a partir de Habermas, se haya establecido como el positivismo, a pesar de que pretende establecer el sin sentido de los conceptos metafísicos, él mismo solo puede explicarse a partir de aquellos. Véase supra p. 11-12.

²⁵ Esto es lo que se le criticará a Kant, por ejemplo, en lo que concierne al “Factum de la razón”, entendido como hecho no empírico, que permite establecer el salto del ser al deber ser, propio de la ética Kantiana.

²⁶ Por esto, como veremos más adelante, Ricoeur se sitúa en una filosofía reflexiva, en la medida que su problemática principal también radica en la autocomprensión, pero especificando que esta filosofía reflexiva no se limita a una filosofía de la conciencia, puesto que ésta no toma en cuenta la mediación lingüística existente ya siempre en la reflexión.

Finalmente, el tercer a priori de este paradigma sería el a priori del lenguaje, que se vería manifiesto, en primer lugar, a partir de la profundización crítica de Gadamer de la fenomenología hermenéutica de Heidegger; en segundo lugar, a partir del desarrollo de la filosofía analítica, por ejemplo en el Wittgenstein segundo como lo hemos visto con anterioridad y; en último lugar, a partir de la semiótica y la pragmática de Pierce. Apel ve en éste último el punto de partida para la transformación del paradigma de filosofía trascendental, “desde dentro”, por su paradigma de “semiótica trascendental”.

Como decíamos con anterioridad, para que la fenomenología – hermenéutica logre superar el reduccionismo de la razón solo a su modalidad lógico científicista, requiere de una exigencia normativa de justificación que le retribuya su lugar en el campo del conocimiento. Es innegable la contribución heideggeriana al problema hermenéutico trascendental de la constitución del sentido. El pensamiento de Gadamer lleva a establecer críticamente la radicalización de la hermenéutica en la autocomprensión filosófica de las ciencias del espíritu, lo que la vuelve a poner en el plano del conocimiento, sin embargo, la relevancia de la universalidad de la hermenéutica para la filosofía práctica y teórica está en la unidad entre el comprender del sentido y el alcanzar un acuerdo en el mundo de la vida ya que, en éste, no se establecen con independencia el uno del otro. (Apel, 1998, p. 143).

“(en) la pretensión de universalidad de la hermenéutica filosófica (...) desde el principio debe tomarse también en consideración la referencia objetiva vinculada a las pretensiones de validez de los interpretanda – en el sentido de una adecuación epistemológica y éticamente relevante- ; y esto ya en el sentido de la referencia semántica del lenguaje.” (Apel, 1998, p.144)²⁷

Pierce entregaría, por medio de su transformación del concepto kantiano de filosofía trascendental por el de una semiótica trascendental (en su tridimensionalidad), la base para constituir el paradigma de filosofía primera que se requeriría en la actualidad.

1. En primer lugar, no se limitaría a ser una filosofía de la conciencia que caería en las problemáticas del solipsismo estableciendo las condiciones de posibilidad del conocimiento solamente en el sujeto, limitando la importancia de los otros elementos de la semiosis en la constitución del sentido.
2. En segundo lugar, el sujeto no pierde relevancia, sin embargo, se toma en consideración el hecho de que cualquier evidencia para mi conciencia, es decir, cualquier enunciado que pretenda establecer como verdadero, ya se encuentra siempre lingüísticamente interpretado, “en el sentido de la comprensión del mundo y la comprensión de sí” (Apel, 1998, p.46)
3. Y por último, la evidencia para mi conciencia, siempre lingüísticamente interpretada, no va a garantizar la validez intersubjetiva de la verdad, sino que va a requerir referirse a una comunidad de argumentación de la cual surge una idea reguladora de la síntesis de la interpretación de los signos que harían posible el consenso intersubjetivo en la búsqueda de la verdad “in the long run” Las condiciones de

²⁷ *De esta manera no se puede limitar la hermenéutica universal solo a la concepción de verdad como desocultamiento, propia del pensamiento heideggeriano, puesto que la verdad objetiva de las pretensiones de validez no ésta absolutamente determinada por éste. “Por mucho que la manifestación fáctica del sentido (la aletheia en el sentido de Heidegger) sea siempre relativa a cada situación, la verdad objetiva de las pretensiones de validez no está, en cualquier caso, suficientemente determinada por la manifestación fáctica del sentido. Antes bien, enjuiciarlas supone una evidencia que tiene que ser válida contrafácticamente; esto es: válida para una comunidad ilimitada de interpretación” (Apel, 1998, p.145-146.)*

posibilidad del sentido de los enunciados de la ciencia, desde el pensamiento de Pierce, estaría dado por la confianza en el progreso de las ciencias mediante la aceptación sin coacción de los enunciados en el proceso de investigación, y que solo podrían ser absolutamente justificados “in the long run”. Esta concepción, como se vio en la introducción: “la limitación de la racionalidad desde el plano del conocimiento” (véase supra p.15) presupone “una reconstrucción normativamente comprometida del progreso interno de la ciencia; pero esto significa: “ciencia del espíritu” histórico-hermenéutica, no neutra al valor.” (Apel, 1986, p.135).

De esta manera, el fundamento irrebalsable de la constitución del sentido para Apel será el lenguaje en su funcionamiento, pero el funcionamiento del lenguaje debe ser comprendido en su tridimensionalidad, ya que ésta es “*precisamente la condición de posibilidad (trascendental) del lenguaje y de la comunicación, en suma, de nuestra interpretación del mundo*”(Smilg, 2004, p.16)

La hermenéutica trascendental de Apel permite establecer el nexo entre la razón práctica, puesto que el lenguaje se desarrolla prácticamente en el mundo, es decir, es producto de un hacer del hombre que se manifiesta históricamente y la razón teórica, que establecería por medio de la reflexión trascendental acerca del mismo lenguaje las condiciones de validez de la argumentación en general.

Se cumplen así los desafíos del nuevo paradigma de filosofía primera, ya que entrega un fundamento del conocimiento y de la acción del hombre en general válido en el plano intersubjetivo y capacitado para mediatizar las verdades “teóricas” contradictorias en el campo de la filosofía, unificando el lado formal y lado hermenéutico de la razón de manera que tengan sentido en el ámbito de la práctica, donde el hombre actúa y, por tanto, tiene incidencia y responsabilidad.

III. Implicancias del aporte de K. O. Apel ante los problemas de fundamentación ética en la actualidad.

1. Superación problemática limitación de la racionalidad.

La metacrítica al conocimiento, llevada a cabo por Hegel, que condujo a la imposibilidad del establecimiento inmediato de las condiciones de validez del conocimiento, y con ello posteriormente a la instauración de la teoría de las ciencias, del positivismo y su limitación de la racionalidad solo a su modalidad lógico científicista²⁸, es lo que impulsa a Apel a dar a la filosofía trascendental un carácter lingüístico. Si se puso en cuestión la absoluta transparencia del sujeto y, por tanto, su capacidad para establecerse como el fundamento de todo conocimiento, a la ciencia no le quedó más que centrarse en el método y establecer la problemática del fundamento último como una problemática metafísica injustificable racionalmente. Sin embargo, ya hemos observado las consecuencias que tal limitación de la racionalidad solo a su modalidad lógico científicista ha tenido para la ética y, con ello, para la posibilidad de establecer criterios válidos intersubjetivamente, que permitan regular el actuar de los hombres sobre la ecoesfera planetaria.

²⁸ Véase supra p.8, Introducción, La limitación de la racionalidad desde el campo del conocimiento.

El que Hegel mostrara como sólo se puede llegar a establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento por medio de un movimiento reflexivo conduce a una radicalización de la autorreflexión que posee gran relevancia filosófica, en el sentido que se hace necesario reflexionar en la crítica del conocimiento también la propia pretensión de conocimiento y de verdad (Apel, 1986, p. 149). De esta manera, en la reflexión acerca de los presupuestos trascendentales Kantianos, se hace patente la marginación de los presupuestos lingüístico-comunicativos del conocimiento y así también de todo pensamiento argumentativo.

“Desde la perspectiva de una pragmática trascendental (...) no sería posible reconocer la exigencia de una demostración independiente de la verdad con respecto a los presupuestos de existencia de la argumentación”. (Apel, 1986, p.157)

Al otorgar a la filosofía trascendental un carácter lingüístico por medio de su paradigma de filosofía primera, Apel no sólo establece la condición de posibilidad de la comprensión en general y, por tanto, del sentido de los diversos juegos lingüísticos del ser humano, sino que además logra dar a la Hermenéutica condiciones de validez en el plano intersubjetivo, ofreciendo solución a su tendencia anti-epistemologizadora y permitiendo ver la compatibilidad existente entre el lado formal de la razón (alejado de la experiencia) y la experiencia hermenéutica, que siempre se da en el sujeto.

¿Cuál es la relevancia de este logro en el marco de las problemáticas de la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico-cientificista? ¿Por qué esta compatibilidad entre el plano formal de la razón y la experiencia hermenéutica nos es de utilidad para enfrentar las problemáticas éticas de la actualidad?

Hemos visto como la concepción de racionalidad que domina el pensamiento contemporáneo está cargada por un proceso de limitación de la racionalidad que se extiende desde el surgimiento de la teoría del conocimiento en la modernidad hasta la instauración del paradigma científico-técnico como única fuente del conocimiento válido y, por tanto, verdadero. Este paradigma se sostiene principalmente a partir de una concepción del conocimiento reducida a la descripción y explicación de la realidad que aspira a una neutralidad valorativa. De esta manera, el tipo de “verdad” proveniente de las explicaciones de la ciencia, las únicas que tienen el valor de “conocimiento racional”, se establecen con independencia del sujeto que las produce, ya que éste tiene que ser concebido como un “a priori” para tal conocimiento, es decir, como su condición de posibilidad.

En el plano de la ética esta desvinculación del sujeto en lo que respecta al conocimiento lleva a la instauración de la distinción entre el ser y el deber ser y, por tanto, a la imposibilidad lógica de fundamentar racionalmente las afirmaciones éticas. Frente a las afirmaciones descriptivo-explicativas de la ciencia, las afirmaciones prescriptivo-normativas de la ética aparecen como no objetivamente válidas y, por tanto, solo justificables a nivel subjetivo. Sin embargo, ya hemos visto como tal limitación de la racionalidad conduce inevitablemente también a poner en cuestión la validez de los enunciados propios de la ciencia, produciendo el más profundo escepticismo teórico.²⁹

En consecuencia, si queremos resolver los problemas en el plano de la fundamentación del conocimiento científico, a la vez que afrontar el desafío a la razón práctica frente a las consecuencias de su accionar sobre el mundo, es de principal necesidad superar el abismo existente entre el aspecto formal de la razón, posibilitado para establecer validez en el plano de las relaciones intersubjetivas, y el aspecto fenomenológico hermenéutico de ésta, que

²⁹ Véase supra P. 13 – 14, Introducción: La limitación de la racionalidad desde el plano del conocimiento.

siempre pone en relación al sujeto, como “observador del mundo”, con el mundo desde el cual observa y, por tanto, desde el cual comprende la realidad.

Precisamente ese abismo es el que logra superar Apel por medio de su paradigma de filosofía primera, no encontrando la manera de saltar en forma lógicamente válida del ser al deber ser, sino que mostrando la insuficiencia de limitar la búsqueda de fundamentos sólo mediante la derivación de una cosa a partir de otra, como se lleva a cabo en el paradigma metafísico dogmático de filosofía primera, el mismo que sustentaría al positivismo en general. Tal insuficiencia se hace manifiesta a partir del pensar fenomenológico hermenéutico, que hace entrar en el “juego” estructuras cuasi-trascendentales imposibles de ser pensadas desde un pensamiento lógico científicista.

MacIntyre criticaba la misma limitación de la racionalidad en la filosofía moral resultante de la ilustración, en la medida que ésta pretendía establecer sus “verdades” con independencia de la facticidad del ser humano,³⁰ y esto significa, desvinculando al hombre de todo carácter funcional y, por tanto, de todo propósito, es decir, desvinculándolo de su modo efectivo de ser en el mundo, que se despliega históricamente y que sólo puede ser comprendido a partir de tal despliegue. Renunciar en el establecimiento de los juicios morales a toda visión teleológica del ser humano en cuanto a propósito y función es la causa del fracaso del proyecto ilustrado de encontrar una base para la moral (MacIntyre, 1987, p.78), ya que produce inevitablemente que los individuos que pretenden guiarse por tales juicios pierdan su senda, tanto lingüística como práctica, en el mundo (MacIntyre, 1987, p.85).

De esta manera, el paradigma de filosofía primera de Apel, logra entregar las condiciones de posibilidad de la comprensión en general, y esto significa de la comprensión científica del mundo, de la comprensión ética de la responsabilidad a nivel planetario, como de la comprensión de cualquier juego del lenguaje posible de ser realizado por el ser humano, que estarían sujetas al mismo fundamento irrebasable “el lenguaje en su funcionamiento”, es decir, la necesidad de ser puesto en el plano de la argumentación y de las condiciones normativas de validez que de ella se desprenden.

El juego del lenguaje filosófico del cual se desprende el trascendental lingüístico en su tridimensionalidad no puede nunca renunciar al “a priori situacional” (la facticidad) desde el cual la argumentación se está llevando a cabo, debido a que todo hacer y construir (incluida la argumentación por supuesto) encuentra en tal a priori situacional su límite y su condición de posibilidad (Apel, 1986, p.160). De esta manera, el a priori situacional es la condición de posibilidad de la argumentación, pero a su vez, la argumentación es el fundamento normativo de la validez intersubjetiva del sentido, y esto significa también el fundamento último de la derivación de todas las normas éticas.

“Quien argumenta (...) puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en tanto argumentador, ya ha reconocido una norma ética básica. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada,

³⁰ “Lo que un tiempo fue tomado por verdad lógica, era signo de una deficiencia profunda de conciencia histórica que entonces informaba, y aún ahora afecta en demasía a la filosofía moral” (MacIntyre, 1987, p. 83) Véase supra P. 5 , Introducción: Introducción a las problemáticas que enfrenta el pensamiento filosófico en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética.

comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso.” (Apel, 1986, p.161)

Por medio del paradigma de filosofía primera desarrollado por Apel, y su fundamento para el conocimiento y la acción del hombre en general radicado en el lenguaje en su funcionamiento, es posible dar solución a las problemáticas surgidas, tanto en el plano de la fundamentación del conocimiento como en el de la fundamentación racional de la ética.

En primer lugar, en lo que se refiere al ámbito del conocimiento, se logra encontrar salida ante las consecuencias a las que se llegó a partir del establecimiento del cógito cartesiano como fundamento irrebalsable de la teoría del conocimiento moderno. Tal problemática surge porque la conciencia no puede alcanzar la transparencia absoluta que busca, es decir, su certeza indubitable sin referirse al contexto en el cual se constituye, lo que significa tomar en cuenta tanto el “a priori del mundo de la vida”, en el cual se encuentra el sujeto ya siempre situado, como “al a priori del lenguaje” desde el cual la comprensión del sentido se hace posible. Tomar en cuenta estos “a prioris” permite mostrar la insuficiencia de la teoría de las ciencias en su intento de fundamentación del conocimiento válido debido a la ingenuidad de querer establecer la validez de éste con independencia del sujeto que lo busca y lo va constituyendo a través de la historia y del lenguaje. A su vez, poner de manifiesto tal ingenuidad, permite hacer ver la insuficiencia de la racionalidad lógico-cientificista en el establecimiento de la “verdad” del conocimiento y la necesidad del pensamiento fenomenológico hermenéutico para aumentar la comprensión de tal “verdad”.

En segundo lugar, en lo que concierne a la fundamentación racional de la ética, el establecimiento del trascendental del lenguaje y la dependencia de la validez del sentido a los criterios normativos de la argumentación, permite volver a poner a la ética en el campo del conocimiento, eliminando la creencia de que la justificación de las normas morales recae sobre una subjetividad no vinculante y que, por tanto, es injustificable a nivel intersubjetivo. Por medio del paradigma de filosofía primera de Apel se logra establecer el fundamento para la comprensión del sentido de todos los juegos lingüísticos en los cuales el ser humano puede llegar a desenvolverse y, de esta manera, se establece también el fundamento para enfrentar el desafío de la razón práctica que se hace patente al ser humano en la actualidad: el establecimiento de parámetros a partir de los cuales se puedan establecer lineamientos para poder regular válidamente el efecto de las acciones científico-técnicas del ser humano a nivel planetario, es decir, el establecimiento de enunciados prescriptivos normativos válidos para todo individuo argumentante con independencia de su cultura, etnia o religión y que, por lo tanto, establecen un principio de responsabilidad común.

2. Pérdida de la espiritualidad en el conocimiento

Desde el planteamiento de M. Foucault, a partir del desarrollo de la razón occidental, filosofía y espiritualidad quedan desvinculadas la una de la otra, es decir, el conocimiento, la verdad, ya no transforma al sujeto, sino que se establece con independencia de éste y

su constitución como tal³¹. Esta desvinculación, a través de la ampliación de la racionalidad por medio de la reincorporación del pensamiento fenomenológico hermenéutico al plano del conocimiento, encuentra un punto de partida para su rearticulación. El sentido del conocimiento en tanto tal ya no queda establecido en un progreso ilimitado externo al sujeto que lo lleva a cabo, sino que se da en la autocomprensión de sí mismo como sujeto agente del conocimiento, siempre a partir de un “a priori situacional” y del “apriori del lenguaje”, condición de posibilidad para la comprensión del sentido.

Esto podría explicarse a partir de la idea que la importancia del “saber mayor” no está en el conocimiento del mundo, sino en el conocimiento del hombre. No es importante el conocimiento en sí, sino cómo éste modifica al sujeto de conocimiento, cómo está en relación con él. De esta manera, no se trata de conocer la conciencia del hombre, sino de conocer el mundo en relación con el hombre, pues si está desvinculado de éste es un saber inútil, no por su contenido, sino por su relación con el sujeto. Lo principal del conocimiento cobra entonces un carácter prescriptivo. El conocimiento no puede ser solo una descripción y explicación de la realidad, un simple “adorno de la cultura” que no modifica en nada el modo de ser del sujeto, sino que debe establecerse siempre en relación a él y esto significa que debe establecer, como lo manifiesta Foucault:

“(…) principios en los dos sentidos del término: en cuanto son los enunciados de verdad fundamentales de los cuales pueden deducirse los demás; y también el enunciado de preceptos de conducta a los cuales, en todo caso, hay que someterse. El quid de la cuestión son aquí las verdades prescriptivas. (...) Lo que hay que conocer, o, mejor, la manera como hay que conocer, es un modo que es tal que lo que se da como verdad se lee en el acto, y de inmediato como precepto.” (Foucault, 2001, p.232)³².

Al establecer al lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento y, por tanto, de la comprensión de la verdad, Apel logra establecer un principio tanto para el conocimiento del mundo en general, a partir del cual se pueden ir deduciendo las demás “verdades” (in the long run), como para el conocimiento de preceptos de conducta, saber práctico, que se hacen patentes en la reflexión sobre el lenguaje en acto, es decir, en su funcionamiento. De esta manera, a partir de la fundamentación última del conocimiento y de la ética en Apel, se recupera el aspecto teleológico perdido al pretender fundamentar la moral con independencia de toda valoración, como se pretendió hacer desde la ilustración. En la medida que se supera la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista, que exigía la neutralidad valorativa de los enunciados de conocimiento, se supera la imposibilidad de establecer fines de carácter racional propia de la racionalidad técnico-instrumental.

“Las reglas de racionalización instrumental y estratégica de la vertiente técnica de la praxis – reglas que pueden ser objetivadas sin valoración – presupone de modo evidente decisiones sobre las metas de la praxis humana (...) pero no pueden aportar ningún criterio positivo sobre la deseabilidad de las metas mismas.” (Apel, 1985, p. 353).

La razón exigiría diferentes intereses cognoscitivos del hombre, no sólo el interés por el conocimiento de la naturaleza y el acuerdo interpersonal, que permitirían el dominio

³¹ Véase supra P. 21 – 25, Introducción: La pérdida de la espiritualidad en el conocimiento.

³² La presente cita se extrae de la segunda hora de la clase del 10 de febrero de 1982, que esta estructurada a partir del saber del mundo y las prácticas de sí presente en los cínicos y que Foucault explicita por medio del ejemplo de Demetrio.

de una racionalidad técnica-instrumental, sino además, el interés de emancipación, que exige una automediación dialéctica del acuerdo hermenéutico encaminado a superar las objetivaciones históricas de la cuasi naturaleza del hombre en pos de la emancipación de éstas. (Apel, 1985, p. 65)

Profundizar el a priori de los intereses del conocimiento dentro de la orientación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental de Apel ampliaría en demasía el objetivo de la presente investigación. Podemos, sin embargo, subrayar que en el papel de las ciencias humanas objetivantes, que siempre son una expresión epocal de las transformaciones antropológicas acaecidas históricamente, esta distinción ocupa un lugar fundamental, ya que el interés de emancipación es el que conduciría a que tales ciencias humanas se vuelvan ciencias humanas críticas, capacitadas para aumentar la autocomprensión del hombre y, con ello, de sus limitaciones histórico-epocales. A mi modo de ver, la capacidad de comprender, la auto-comprensión de nuestra propia naturaleza, y de las limitaciones que la misma pre-estructura del comprender nos pone, es lo que nos otorga la responsabilidad ante nuestro actuar y lo que nos hace ser diferente a los animales, no solamente guiados por instintos inhibitorios, sino que capacitados para, por medio de nuestra acción, generar cambios. Es la misma comprensión de nuestras limitaciones dadas por nuestra cuasi-naturaleza la que nos hace responsables por intentar superarlas en pos de la emancipación del ser humano. Esto no significa caer en la ingenuidad de pensar que alguna vez podrán ser superadas por completo, pero sí que tal "idea regulativa" puede establecerse como un fin de carácter racional.

“Cuando hablamos de emancipación como presupuesto para <comprender mejor>, no significa que alberguemos la esperanza de que alguna vez pudiéramos encontrar a la sociedad humana en un estado en que la alienación estuviera eliminada y se realizara la total transparencia de la auto-comprensión. Esto contradice en realidad el sentido kantiano de los <principios regulativos> que hemos establecido. La idea de progreso implícita en ellos (...) revela más bien su carácter de postulado moral en el hecho de que no cuente con que pueda corresponder alguna vez a las ideas algo empírico.” (Apel, 1985, p.70)

De esta manera, podemos ver cómo a partir de la transformación de la filosofía de Apel, principalmente a partir del tercer interés cognoscitivo, es posible establecer un sentido válido intersubjetivamente para el ser humano en su conjunto, en la medida que éste requiere ir aumentando su propia autocomprensión para poder así ir estableciendo el sentido de responsabilidad necesario frente a su poder de acción sobre el mundo y trabajar ante el desafío que tal poder produce a la razón práctica. Frente al sentimiento generalizado de responsabilidad planetaria, las morales específicas de grupos determinados no son suficientes y, por tal razón, en el ámbito de una macroesfera³³, una fundamentación última de la ética ocupa un lugar de tal relevancia, ya que permite establecer criterios racionales válidos para todos con independencia de las valoraciones de grupos específicos.

Sin embargo, a pesar de que el proyecto filosófico de Apel se establece como una herramienta de suma utilidad para poder enfrentar los problemas éticos que se hacen patentes en la actualidad a nivel planetario, se ve manifiesta la insuficiencia que éste tiene en cuanto a la aportación de sentido para el sujeto que tiene que a diario enfrentarse a una vida, su vida, donde lo contingente ocupa un lugar primordial en su constitución

³³ Con respecto a las posibles consecuencias actuales de la acción del hombre, Apel distingue, a partir de H. Groenewold, entre una microesfera (familia, matrimonio, vecindad), una mesoesfera (plano política nacional) y una macroesfera (destino de la humanidad). (Apel, 1985, p. 343)

como individuo, es decir, en el establecimiento de su identidad.³⁴ La respuesta pragmático-trascendental ante la problemática de una norma básica de la ética nos entrega un presupuesto indiscutible, pero no compromete existencialmente a los individuos.

“(…) aquí sólo puede tratarse de mostrar a través de la reflexión sobre la indiscutibilidad de un presupuesto, el fundamento normativamente obligatorio de la validez de la norma ética básica y no de producir un argumento que pudiera obligar a una persona a reforzar voluntariamente la norma básica cuya validez ella considera indiscutible, es decir, a transformarla en guía de su vida y a seguirla en todas las situaciones existencialmente relevantes.” (Apel, 1986, p. 158).

Es así como puede establecerse el paradigma de filosofía primera de Apel en relación a la distinción entre espiritualidad y filosofía propuesta por Foucault. La filosofía interrogaría por lo que hace posible la verdad y, por tanto, la respuesta apeliana estaría sujeta a la semiótica trascendental en su tridimensionalidad, es decir, al lenguaje en su funcionamiento. La verdad, entendida como validez en el plano intersubjetivo, se constituye por medio del lenguaje y las condiciones de validez que de éste mismo se desprenden, por lo que el lenguaje aparecería como condición de posibilidad de la verdad, es decir, sería aquello que “la hace posible”.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría con la exaltación del cógito cartesiano, y su correspondiente objetivación del sujeto, para Apel el individuo no se encuentra en “pleno derecho de la verdad” sino que ésta se convierte en un esfuerzo colectivo que irremediamente lo irá modificando históricamente en su autocomprensión. De esta manera, la filosofía no se encontraría desvinculada ya de la espiritualidad, es decir, del trabajo que realiza el sujeto para alcanzar la verdad, sino que siempre la presupondría en tal esfuerzo colectivo por lograr la autocomprensión del hombre. El precepto “conócete a ti mismo” ya no se establece con independencia del precepto de “la inquietud de sí”, ya que en todo conocimiento, es decir, en el establecimiento de la “verdad”, siempre se ponen en juego las transformaciones históricas en el ser del sujeto para alcanzarla.

La fundamentación última de Apel entonces, al superar la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista, tiene la virtud de volver a poner al sujeto en relación con el conocimiento, la comprensión hermenéutica del sentido, y, por tanto, con la verdad. Sin embargo, el hecho que tal fundamentación última pueda establecerse con independencia de lo contingente histórico-situacional, lo que la hace válida en un plano de la macroesfera planetaria, es lo que hace que aún tal fundamentación sea insuficiente en lo que concierne a la aportación de un sentido ético en el plano individual, es decir, aquel donde la acción humana esta siempre inevitablemente determinada por lo contingente histórico-situacional donde el sujeto tiene que llevar a cabo sus acciones. Aunque el individuo acepte como indiscutible tal norma básica, como ya hemos dicho, no significa que vaya a encaminar su vida a partir de ésta, ya que el sujeto no es nunca un proyecto acabado, claramente delimitado, a partir del cual sus acciones se establecen con un sentido claro y autoconsciente, independiente de la configuración de sentido que se da desde su posición espacio temporal, sino que el mismo mundo en el que se desarrolla y se establece su hacer, lo va modificando y cambiando en su ser, en su manera de moverse en tal mundo.

³⁴ Aquí se esta haciendo referencia a la pérdida de la espiritualidad en el conocimiento propia de la razón occidental analizada en la tercera parte de la introducción de esta investigación. Véase supra p. 16, Introducción: La pérdida de la espiritualidad en el ámbito del conocimiento.

¿Cómo superar esta insuficiencia de la fundamentación última de Apel en el plano del establecimiento de una responsabilidad existencialmente comprometida por parte de los individuos? Es decir, ¿Cómo la filosofía puede ver la importancia de la inquietud de sí no sólo en el plano de la autocomprensión del hombre en general (es decir del “sujeto abstracto hombre”), sino que también en la autocomprensión del individuo que constituye su propia identidad y sentido ético a partir de su vida?

Es en este punto donde la propuesta filosófica de Paul Ricoeur ocupará un lugar central para los objetivos de la presente investigación. La pérdida de la espiritualidad dada a partir del desarrollo de la racionalidad occidental ha provocado un abandono de sí mismos por parte de los individuos y un volcamiento hacia el mundo externo, lo que ha conducido irremediablemente a lo que Nietzsche vaticinó hace 100 años atrás: La llegada del nihilismo. (Nietzsche, 1981, p.29) Ante ésta situación, donde el para qué del conocimiento parece no tener sentido, la filosofía reflexiva del autor logra volver a poner el tema de la identidad personal en un lugar central y, por tanto, la reflexión acerca de esa identidad, la comprensión de sí siempre mediatizada por el lenguaje, aparece como el lugar a partir del cual el sentido ético ha de establecerse existencialmente para el sujeto.

Paul Ricoeur y la recuperación de la espiritualidad en el ámbito del conocimiento

I. El puesto de Ricoeur en la filosofía.

El cuestionamiento a la racionalidad occidental en cuanto a su carencia en la aportación de sentido para los individuos se establece principalmente debido a las graves dificultades que ésta presenta en lo que se refiere al acceso a la experiencia de sí. Tras la exaltación del sujeto como fundamento del conocimiento, la metacrítica hegeliana y el posterior desarrollo del positivismo y su limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista, el sujeto cognoscente es dejado de lado en lo que se refiere al plano del conocimiento y del acceso a la verdad. Como veíamos³⁵, Foucault establece esta situación de desvinculación del sujeto con el conocimiento en relación a la separación entre espiritualidad y filosofía, es decir, entre, por un lado, el trabajo que el sujeto tiene que hacer sobre sí mismo, y su consecuente transformación para alcanzar la verdad, y, por otro, las condiciones de posibilidad de la verdad y del conocimiento. Si las condiciones de posibilidad para el acceso a la verdad se establecen con independencia de las transformaciones que el sujeto tiene que desarrollar sobre sí mismo, entonces espiritualidad y filosofía quedan separadas la una de la otra inevitablemente. De esta manera, ante la concepción de verdad que sustenta nuestra tradición de pensamiento, el trabajo del individuo sobre sí mismo y así también el cómo tal trabajo lo transforma, ya no tienen relación con la verdad ni con el conocimiento.

La separación entre espiritualidad y filosofía es una de las causas más fundamentales del nihilismo contemporáneo. La verdad ya no salva al sujeto, el conocimiento se vuelve un progreso indefinido externo a éste, del cual el sujeto se tiene que establecer distante si quiere darle validez racional. De esta manera, la verdad se desvincula de la experiencia de sí, es decir, de aquello que nos provoca inquietud, que nos conmueve y así nos llama a la acción y al conocimiento.

“Encerrado en sí mismo, ausentándose de su deseo extro-yectante, el yo corporal antepone, así, un prejuicio que detiene el atractivo del impacto y reduce la experiencia como encuentro y presentificación a mera apariencia, que momentáneamente impresiona pero que en sí misma y con el tiempo se torna des-interesante, tal como el yo para sí mismo.”(Fornari, 2006, p.116)

El nihilismo puede caracterizarse como carencia de inquietud, una desafección gnoseológica respecto a la realidad y a sí mismo (Fornari, 2006, p.116), cuyas repercusiones en el plano de la ética, que es nuestro tema fundamental, son inconmensurables, puesto que si no hay inquietud de sí no existe una clave vinculadora entre el sujeto que actúa y el discurso práctico y, por tanto, tampoco hay sentido existencial para la acción del individuo ni para la ética.

³⁵ Véase supra p.21-22 Introducción, La pérdida de la espiritualidad en el conocimiento.

Para poder encontrar una clave que identifique al sujeto con el discurso práctico, y así pueda otorgar sentido para su acción, es necesario no desvincularlo del mundo contingente en el cual se desarrolla y constituye, sino más bien, ponerlo en directa relación con la temporalidad propia de su existencia. Esto quiere decir no establecer al sujeto como el fundamento inamovible de la verdad y el conocimiento, sino más bien el volver a considerar el trabajo constante que el sujeto tiene que hacer sobre sí mismo para alcanzar la verdad, puesto que ésta irremediablemente lo transfigura en su identidad.

Nuevamente el pensamiento fenomenológico hermenéutico va a ocupar un lugar fundamental en la superación de tal problemática, puesto que no solo ayuda a superar la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista, sino que además entrega las bases de pensamiento a partir de las cuales es posible rearticular espiritualidad y filosofía, es decir, volver a relacionar al sujeto, en su constitución hermenéutica temporal, con la verdad y, por tanto, también con el conocimiento.

El surgimiento de la universalidad de la hermenéutica en la filosofía contemporánea y su injerto en la fenomenología a partir del pensamiento de Heidegger, pone de manifiesto el hecho de que todo discurso significativo, todo decir por medio del lenguaje, "interpreta la realidad", es decir, existe *hermeneia* porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas (Ricoeur, 2003a, p.10). De esta manera, todo decir por medio del lenguaje es ya una interpretación de la realidad que se encuentra determinada por un cierto modo de comprensión del ser, dada por la condición espacio - temporal, vivencial, del hombre. La hermenéutica se establece entonces como una condición previa a todo conocimiento humano, ya que toda acepción, toda descripción acerca de la realidad, está precedida ineludiblemente por una interpretación, es decir, una significación de ésta.

Ya veamos como las repercusiones epistemológicas de esta nueva temática filosófica son enormes. A partir de Heidegger, la comprensión se establece de manera independiente al conocimiento; esto es, no se presentaría como un modo de conocer, sino como un modo de ser característico del *Dasein*, cuyo ser consiste en el comprender. El hombre es, existe, a la vez que comprende, ese es su modo de ser fundamental. Tal comprensión siempre se manifiesta desde la pre-estructura del comprender en la que se encuentra "arrojado"; esto es, el mundo que habita. Así, antes de cualquier relación sujeto-objeto, propia de la teoría del conocimiento, existe una vida operante desde la cual el sujeto mismo es derivado. Desde esta vida operante se establece el carácter histórico, tanto del sujeto que conoce como del objeto que puede llegar a conocer. Independientemente de cualquier metodología que acerque al sujeto al objeto de conocimiento, ambos, sujeto y objeto, ya se encuentran situados en dicha pre-estructura de comprensión.

La construcción de la teoría del conocimiento a partir de un yo objetivado y establecido como fundamento último de todo conocimiento se ve truncada ante la comprensión de que tal sujeto nunca se encuentra absolutamente acabado, definido e inalterable, sino que está amarrado irremediablemente al rasgo temporal de su existencia, que establece una pre-estructura de comprensión que lo determina siempre históricamente en el continuum de su propia vivencia. Así, el conocimiento siempre aparece como posterior a la interpretación previa, ineludible, del sujeto cognoscente.

"Dado que primero estamos en un mundo y pertenecemos a él con una pertenencia participativa irrecusable, podemos, en un segundo lugar, enfrentarnos a los objetos que pretendemos constituir y dominar intelectualmente." (Ricoeur, 2000, p. 30)

Paul Ricoeur se ubica, dentro de la tradición filosófica, en dos corrientes que convergen en su pensamiento. En primer lugar en la que él llama filosofía reflexiva, con herencia de la fenomenología, pero con una variante hermenéutica, y, en segundo lugar, dentro de la filosofía del lenguaje. Es a partir de estas dos corrientes, con matices y herencias diversas, que Ricoeur define su metodología, estructura su pensamiento y lo desarrolla.

La filosofía reflexiva considera como problemática fundamental la posibilidad de comprensión de uno mismo como sujeto de las diversas operaciones que puede realizar, ya sean operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas etc. Por medio de la reflexión el sujeto es capaz de captar, en forma unificada, las diferentes operaciones en las que se dispersa y, por tanto, se diluye como sujeto. Por esta razón la filosofía reflexiva, en sus múltiples formas, aspira a una transparencia total del sujeto consigo mismo, como lo buscaba el cógitio cartesiano.

Sin embargo, ¿cómo se reconoce a sí mismo el sujeto, el yo pienso propio de toda filosofía reflexiva? ¿Cómo puede el sujeto llegar a la transparencia absoluta de sí mismo de manera que tal claridad pueda establecerse como un saber indubitable, más fundamental que cualquier saber positivo?

Las filosofías del sujeto, desde Descartes al primer Husserl, en su intento por establecer al yo como fundamento terminan en la constitución de un yo exaltado al rango de verdad primera, fundamento claro y certero, pero que conduce a un sin número de dificultades en la comprensión de su real constitución como tal. Esta desvinculación del sujeto con su constitución existencial, que entrega los lineamientos para establecer lo que se desarrollará como la teoría de las ciencias a partir del marco de una racionalidad lógico científicista, es lo que constituye la problemática fundamental en lo que concierne a la aportación de un sentido existencial para el hacer del sujeto, es decir, para su quehacer ético. Como veíamos en la introducción a la presente investigación³⁶, con la exaltación del cógitio cartesiano el sujeto pierde toda determinación singular, identificándose con el pensamiento y, de esta manera, se desliga de su propia historia, de su propia vida, que lo ha ido constituyendo como tal y que, por tanto, entrega el marco de sentido desde el cual puede comprender la realidad que habita y dar sentido a su acción, única posibilidad de establecer una clave vinculadora con el discurso práctico.

La fenomenología de Husserl, en la cual se apoya Paul Ricoeur para construir su filosofía, entra en esta misma problemática en tanto filosofía reflexiva. En la fenomenología del autor, por un lado, se puede ver una clara consonancia con la filosofía reflexiva en la medida que se manifiesta en ella el hecho de que *“toda aprehensión de una trascendencia es dudosa, pero que la inmanencia del yo es indudable.”* (Ricoeur, 2000b, p.201) Por medio del método fenomenológico se pretende lograr una descripción de las articulaciones fundamentales de la experiencia y de esta manera lograr una autofundamentación radical en la plenitud de conciencia del yo. Pero, por otro lado, también se puede ver, en el último Husserl, un alejamiento de la filosofía reflexiva en la medida que, en lo que concierne a los estudios dirigidos a la constitución de la <cosa>, la fenomenología queda atrapada en un eterno movimiento de interrogación hacia atrás que vuelve imposible una autofundamentación radical. El sujeto se pierde, cada vez más, al tratar de encontrarse, la conciencia absoluta de sí mismo, finalmente, no puede lograrse.

La “grandeza trágica”, como la llama Ricoeur (Ricoeur, 2000b, p.201), de la obra de Husserl, es que su primer objetivo, el fin último de autofundamentación radical que pretende, se pierde en la propia realización de la fenomenología. De ahí que en el último Husserl

³⁶ Véase supra p.16, Introducción: La pérdida de la espiritualidad en el conocimiento.

se puede ver una subversión de su idea directriz y el surgimiento de la tematización de la problemática de la lebenswelt (mundo de la vida), que otorga un horizonte de inmediatez que nunca se alcanza, pero que siempre se presupone. Husserl *“descubre un ser vivo que posee desde siempre y como horizonte de todas sus intenciones, un mundo, el mundo.”* (Ricoeur, 2003a, p.14)

La tradición hermenéutica, en cuanto a la empresa diltheyana de una epistemología de la comprensión, por otro lado, se constituye en contra de la fenomenología en la medida de que el primer Husserl no hizo más que reconstruir un nuevo idealismo y Dilthey quiere volver a ver la importancia de la vida misma para el conocimiento del sujeto. De esta manera, a partir de Dilthey la suspensión del juicio, epoché husserliana, aparece como un imposible.

“Lo que es el hombre solo su historia nos lo dice. Es inútil, como hacen algunos, desprenderse de todo el pasado para comenzar de nuevo con la vida, sin prejuicio alguno. No es posible desentenderse de lo que ha sido; los dioses del pasado se convierten entonces en fantasmas. La melodía de nuestra vida lleva el acompañamiento del pasado” (Dilthey, 1944, p.XXV)

A partir de la tradición hermenéutica, la otra herencia filosófica de nuestro autor, se produce la misma imposibilidad de una autofundamentación radical del sujeto que se produjo en el último periodo de la Fenomenología husserliana. Para la hermenéutica el sujeto no puede autofundamentarse radicalmente debido a que sólo se puede encontrar, sólo se puede saber a sí mismo, por medio de la interpretación de los hechos y símbolos en los que su actuar se objetiva. Así, la transparencia, tal coincidencia absoluta de uno consigo mismo, a partir de la fenomenología y la idea de la intencionalidad de la conciencia, por un lado, y de la hermenéutica y la dependencia del sujeto a los signos de la cultura, por otro, se presenta cada vez como un deseo más alejado e imposible de satisfacer.

Ricoeur se sitúa dentro de la línea de una filosofía reflexiva pero que, a diferencia de un Descartes o de un Husserl de las primeras meditaciones, no pone al yo como un autofundamento radical (radicalización del yo), sino que prima en su pensamiento el hecho de que no existe autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos, lo que hace que el yo solo pueda ser comprendido a partir de una interpretación de éstos. De esta manera, nos invita más que a ver lo que aleja a la tradición fenomenológica de la hermenéutica, a pensar cómo se pueden complementar en la medida que se requieren la una a la otra para pensarse a sí mismas o desarrollar sus proyectos. Ricoeur propone una reinterpretación de la fenomenología de Husserl en términos heideggerianos que le permite mostrar, por una parte, que la fenomenología es un presupuesto insuperable para la hermenéutica y, a su vez, que la fenomenología no puede llegar a ejecutar su programa de constitución del sujeto sin desarrollarse como interpretación de la vida del yo.³⁷ (Ricoeur, 2000, p.54)

El hecho de que la autocomprensión se encuentre siempre mediatizada por signos, símbolos y textos, no solo pone la línea fenomenológica de Ricoeur en relación con la hermenéutica, sino que además pone a nuestro autor en la segunda corriente constitutiva de su pensamiento: la filosofía del lenguaje. Para Ricoeur, el lenguaje es el punto de convergencia de todas las problemáticas filosóficas debido a que es por medio de éste que todas estas problemáticas se manifiestan y se hacen posibles de ser comprendidas. Sin embargo, el lenguaje, a partir de la escuela de la sospecha (Nietzsche, Freud y Marx),

³⁷ Ricoeur trabaja con detención los presupuestos insuperables tanto de la fenomenología para la hermenéutica, como de la hermenéutica para la fenomenología en un artículo titulado “Fenomenología y Hermenéutica desde Husserl” publicado en la recopilación hecha en el libro “Del texto a la acción”. (Ricoeur, 2000, p.39-70)

ya no puede entenderse como una simple herramienta de descripción de la realidad, es decir, que por medio del manejo del significado de las palabras se pueda tener una información directa de la realidad como, por ejemplo, se pretendería en los inicios de la filosofía analítica del lenguaje. A partir de estos tres autores el lenguaje aparece como un medio de comunicación que está afectado por una distorsión. Esta distorsión se puede observar principalmente en que en la estructura misma del lenguaje existe un dinamismo, las palabras se llenan, a través del uso diario y de la historia de las distintas generaciones, constantemente de nuevos significados que ocultan el significado que originalmente la palabra quería establecer. De esta manera, el lenguaje no puede nunca ser comprendido con independencia de su función pragmática, donde se desarrolla y, a la vez, se transforma constantemente.

El lenguaje para Ricoeur será el mediador de la autocomprensión de la conciencia, el sujeto que pretende comprenderse a sí mismo como sujeto de diversas operaciones, propio de la filosofía reflexiva, requiere del carácter mediático del lenguaje para tal autocomprensión. Sin embargo, debido a la distorsión de las palabras, debido a la constante resignificación de éstas, donde una palabra ya no tiene un solo significado sino que una multiplicidad, adquiere el lenguaje un carácter simbólico, que requiere de interpretación.

De esta manera, aunque Ricoeur se enmarca en una filosofía reflexiva, esto no significa que se limite a una filosofía de la conciencia, donde se establece un saber pre-existente que fundamenta los otros saberes que pueden derivarse de éste (como en el caso del cógito cartesiano). Sino que la problemática de la reflexión se ve exigida a una hermenéutica del sujeto que pone de manifiesto las determinaciones previas que la existencia misma establece en la constitución de éste. Para Ricoeur, existiría una primacía de la mediación reflexiva del sujeto sobre la posición inmediata de éste, ya que cualquier pretensión de conocimiento objetivador, como la de establecer un conocimiento absoluto del sujeto que le dé el carácter de fundamento, se hace posible solo a partir de un olvido del vínculo ontológico previo del sujeto dado por su propio ser en el mundo y este vínculo, desde la filosofía de Ricoeur, no puede ser dejado de lado sin perder la posibilidad de aumentar la autocomprensión misma del sujeto.

“El descubrimiento de la precedencia del ser en el mundo respecto de todo proyecto de fundamentación y de todo intento de justificación última recupera toda su fuerza cuando extraemos de él las consecuencias positivas que tiene para la epistemología la nueva ontología de la comprensión (...) Resumo esta consecuencia epistemológica en la siguiente fórmula: no hay autocomprensión que no este mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”. (Ricoeur, 2000, p.31)

El lenguaje es el medio por el cual se expresan las experiencias vividas, los diferentes modos de ser en el mundo. Por tanto, en la filosofía de Ricoeur se ve una confianza en el lenguaje en cuanto a que es el único medio por el cual se pueden conocer ciertos modos de ser en el mundo que no pueden ser conocidos en forma directa.

Ricoeur, al igual que Apel, va a ver la necesidad de dar a la comprensión, entregada por el pensamiento fenomenológico hermenéutico, un carácter metodológico que permita volver a establecer una relación entre la verdad y el método seguido para alcanzarla. Con la ontología de la comprensión heideggeriana se desvincula la relación verdad-método, propia de la epistemología moderna, y se establece una verdad de carácter ontológico y

no metodológico, rompiéndose de esta manera el debate entre filosofía hermenéutica y epistemología.

“Tal es la revolución que introduce una ontología de la comprensión; el comprender se vuelve un aspecto de “proyecto” del Dasein y de su “apertura al ser”. La cuestión de la verdad ya no es la cuestión del método, sino la de la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser.”(Ricoeur, 2003a, p. 15)

La hermenéutica fundamentada en tal ontología de la comprensión, que Ricoeur nombra *vía corta de fundamentación*³⁸, y a la que Apel llamó “radicalización filosófica de la hermenéutica”³⁹, no da cabida a la resolución de problemáticas de gran importancia dentro de la filosofía en la actualidad. ¿Cómo avanzar en los problemas a los que ha llegado la filosofía, en el campo del conocimiento, luego de asumir la historicidad propia del Dasein? ¿Cómo arbitrar en el conflicto de las interpretaciones de manera de aumentar la autocomprensión del hombre y, con ello, comprender su accionar sobre el mundo? Y en el plano de nuestra investigación ¿Cómo volver a establecer la relación entre espiritualidad y filosofía de manera de poder recuperar racionalmente el sentido ético para la acción de los individuos?

Ricoeur va a desarrollar una *vía larga de fundamentación* de la Hermenéutica en la fenomenología⁴⁰. Esta nueva vía no excluye ni rebate a la ontología de la comprensión, sino que, por medio de un amplio rodeo, permite ir unificando los discursos humanos, que se encuentran tan dispersos en la actualidad, ampliando las posibilidades de superar las problemáticas a las que conduce la vía corta de fundamentación, apelando a la razón pero sin encerrarla en sí misma, sino que siempre refiriéndola al mundo en que se manifiesta.

Uno de los principales beneficios que se desprende de la *vía larga* de fundamentación de la hermenéutica en la fenomenología es el hecho que no se desvincula el concepto de verdad del concepto de método, a la vez que se ubica a todas las filosofías vivas actualmente en un plano común: el lenguaje. De esta manera, a partir de los tres planos que Ricoeur establece es posible constituir un sentido unificado por medio de tal metodología. Cada plano presenta diferentes modos de acercamiento a la verdad que van profundizando y superando las problemáticas que en el plano anterior se presentan como insalvables, haciéndolas trabajar en pos de su superación.

Los tres planos en los que se desarrolla la vía larga de fundamentación de la hermenéutica en la fenomenología son: (1) *el plano semántico*, que se apoya en el hecho de que toda comprensión se expresa ante todo en el lenguaje, (2) *el plano reflexivo*, donde se establece el vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí y, finalmente, (3) *el plano existencial*, donde las hermenéuticas más opuestas apuntan en una misma dirección: la dependencia del sí mismo con la existencia.

³⁸ “Llamo “vía corta” a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates de método, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el comprender no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser.” (Ricoeur, 2003a, p. 11).

³⁹ “En lo que sigue entenderemos esta posición <ontológico-fundamental> como radicalización filosófica de la hermenéutica.” (Apel, 1985, p.271)

⁴⁰ Así, “por medio de la vía larga de fundamentación”, mantendremos constantemente el contacto con las disciplinas que practica la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la verdad, propia de la comprensión, del método. (Ricoeur, 2003a, p. 16).

1. El plano semántico se apoya en el hecho que toda comprensión se da a partir del lenguaje. Los textos son objetivaciones de la vida por medio de la escritura y expresan de esa manera modos de ser. La hermenéutica, por otro lado, nos invita a hacer el tramo inverso de la objetivación de la vida para poder descubrir el sentido por el cual tal objetivación se llevó a cabo; el sentido oculto, o los múltiples sentidos que están impresos en el signo.

De esta manera, el plano semántico pone a la filosofía como una interpretación de interpretaciones que se apoya en una cierta arquitectura de sentido que podemos llamar “de doble o múltiple sentido”. El papel de tal estructura de sentido es el de mostrar ocultando (Ricoeur, 2003a, p.17). Estas expresiones multívocas o estructuras de significación Ricoeur las llama “simbólicas”⁴¹. De esta manera, la Hermenéutica, o interpretación, aparece como un trabajo de pensamiento que permite sacar a la luz aquellas significaciones ocultas tras la comprensión literal de un símbolo y así logra desplegar los diferentes niveles de significación que se encuentran ya implicados en el significado literal.

“Símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos. Hay interpretación ahí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto” (Ricoeur, 2003a, p.17)

2. El plano reflexivo surge puesto que el lenguaje, tras la crítica a éste desarrollada por la escuela de la sospecha, no puede erigirse como un absoluto, como un conjunto de significaciones encerrado en sí mismo que otorga una conciencia clara de sus significados, sino que más bien siempre se está refiriendo a algo externo a él mismo: el mundo, la existencia, que lo hace resignificarse constantemente.

“El lenguaje mismo, en tanto medio significante, pide ser referido a la existencia” (Ricoeur, 2003a, p.20).

De esta manera, el lenguaje encuentra su puesto como mediador en la autocomprensión de la conciencia. Es por medio de la reflexión que se puede lograr la articulación entre los signos y la comprensión de sí, entre las expresiones en que la vida se objetiva y el sentido que se puede hacer propio a partir de ellas.

En esta *vía larga de fundamentación* el plano reflexivo ocupa un lugar fundamental en lo que concierne a la mediación entre la comprensión, que siempre se da en el plano del lenguaje (plano semántico) y la dependencia de las diversas interpretaciones, muchas veces contradictorias entre sí, con la existencia, el contexto que les otorga finalmente su sentido (plano existencial). El lenguaje, como medio significante, siempre se refiere a la existencia y es en la reflexión donde surgen las condiciones de posibilidad de sentido de expresiones de carácter multívoco.

La importancia del plano reflexivo, que siempre se da en el sujeto, es que en él se justifica la semántica del doble sentido. Solo a partir de la reflexión se puede establecer la distinción de dos tipos distintos de equivocidad; el “exceso de sentido” y la “confusión de sentido”. Por un lado, el exceso de sentido, conduce a la posibilidad de verdades opuestas, pero donde ninguna de ellas se establece como falsa, puesto que se articulan, adquiriendo un significado único, en el sí mismo, en la comprensión de sí. En cambio, la confusión de

⁴¹ “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero”. (Ricoeur 2003a, p.17)

sentido, sustentado en un plano lógico, conduce irremediabilmente a que uno de éstos sea falso, puesto que sino habría contradicción⁴².

3. Finalmente, el plano existencial pone en relación la interpretación, que siempre se da en el plano reflexivo, con la existencia, vale decir con el mundo en el cual el sujeto se desarrolla y desde el cual interpreta lo construido por medio del lenguaje, dándole sentido. De esta manera, la ontología de la comprensión llevada a cabo por Heidegger mediante un vuelco en la consideración de un modo de conocer por un modo de ser, se establece para Ricoeur como un horizonte, una intención, más que un dato (Ricoeur, 2003a, p. 23). Lo que pone en movimiento a la reflexión es entonces el deseo de una ontología, deseo que pone de manifiesto a la vez carencia, la limitación constitutiva del sujeto para alcanzar la comprensión absoluta del ser, la posibilidad de alcanzar una "apertura" total a éste, y al mismo tiempo el esfuerzo, vale decir, el trabajo constante que el hombre realiza en tal dirección, que sólo puede establecerse con el carácter de un proyecto.

II. Individuo, sentido ético y moralidad.

Para poder establecer el sentido ético que la racionalidad occidental ha tendido a desvanecer por medio de las formalidades propias de su lógica, es de absoluta necesidad el volver a poner al sujeto como el punto mediador y constituyente del sentido. La inquietud de sí, establecida por Foucault como el principio fundamental que caracterizaba la actitud filosófica a lo largo de la cultura griega, helenística y romana⁴³, puede relacionarse con la postura del sujeto en la filosofía de Ricoeur donde el "yo" debe aparecer como fundamento del conocimiento y de la acción del hombre, pero un fundamento no radical, sino que mediado siempre por signos (plano semántico) y, a su vez, relacionado con la existencia (plano existencial). Solamente por medio de la autoapropiación del sentido subyacente a todo discurso signifiante, que se hace manifiesto por medio de la reflexión, es posible establecer sentido en el orden de las prácticas, del hacer del hombre.

Al ser el sujeto, el sí mismo, un ser nunca acabado y siempre en proceso de construcción de su propia identidad, la característica más propia del hombre radicaría en su in-coincidencia consigo mismo, ya que se muestra al mismo tiempo "(...) *como razonamiento que como perspectiva, como exigencia de totalidad que como carácter limitado, como amor que como deseo.*" (Ricoeur, 1991, p.12).⁴⁴ De esta manera es en ese puesto intermediario en sí mismo del sujeto, entre su yo y su yo, donde se genera su identidad y toda posibilidad de sentido. Así la autoapropiación del sentido, la comprensión

⁴² Las contradicciones a las que se ha llegado en la filosofía por causa de la limitación de la racionalidad solo a su modalidad lógico cientificista hace referencia a este punto. Al desvincularse al sujeto del conocimiento lo único que puede establecerse como verdad es aquello que no entra en contradicción lógica, produciéndose de ésta manera la imposibilidad de solucionar las aporías a las que la filosofía ha llegado en el ámbito teórico.

⁴³ "Me parece que esa epimelia heautou (esa inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana." (Foucault, 2001, p.24).

⁴⁴ Se hace presente aquí el concepto de labilidad como característica fundamental del ser humano desde la visión de Ricoeur, vale decir, el hecho de que el hombre esta constitutivamente marcado por su fragilidad, es decir, por la intromisión inevitable del mal al mundo a partir del hombre. "No debo extrañarme de que el mal haya entrado al mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo." (Ricoeur, 1991, p.10)

de sí, y con ello el establecimiento de la identidad personal, se estructura como un problema fundamental en lo que será la aportación de sentido para la praxis.

La desvinculación del sujeto con su hacer, con su existencia, en el ámbito del conocimiento, produce la falta de sentido para éste; el conocimiento se vuelve un volcamiento del sujeto hacia lo externo, una acumulación de verdades que no lo modifican ni lo salvan, una acumulación sin sentido para sí mismo. Por esta razón, el lenguaje en la filosofía de Ricoeur es fundamental: éste se establece como mediador de la autocomprensión de la conciencia. A partir de la reflexión sobre el lenguaje se aumenta en la comprensión de sí y, de esta manera, se logran hacer aparecer las determinaciones previas que la existencia misma establece en el sujeto, profundizando así en el esclarecimiento de su identidad.

Buscando dilucidar el problema de la identidad personal, Ricoeur en su libro "Sí mismo como otro", distingue entre dos significaciones importantes de la identidad que hacen manifiesto un equívoco en la comprensión de ésta. La primera distinción en las significaciones de la identidad es la que Ricoeur denomina **mismidad**, que remite al *idem* latino (español: idéntico, inglés: sameness, alemán: Gleichheit). La identidad mismidad representa la búsqueda del sujeto por representarse a sí mismo con una identidad única, permanente, constante, es decir, por mantenerse siendo lo que es a pesar del tiempo y su constante cambio. Por esta razón representa la identidad entendida en una forma sustancialista: para saber **quién** soy tengo que saber **qué** soy.

Aunque todo sujeto se mueve en un mundo contingente que lo transforma como tal, la identidad mismidad le permite seguir pensándose a sí mismo como uno y el mismo, independiente de los cambios que lo transforman. La identidad mismidad puede verse reflejada de manera emblemática en el cógito cartesiano, es decir, en esa identidad puntual, ahistórica, del <yo> en la diversidad de sus operaciones (Ricoeur, 1996, p.XVIII).

La característica principal de la identidad mismidad es que, a partir de ésta, lo otro, lo diferente se presenta como opuesto: lo que no soy yo mismo no pertenece a mi identidad, es lo otro, lo externo, lo diferente y, por tanto, ha de ser dejado de lado en su establecimiento.

"El idem desarrolla una jerarquía de significaciones, vinculadas con la continuidad ininterrumpida entre el primero y el último estadio de desarrollo, de lo que se considera un mismo individuo."(Begué, 2006, p.83)

La segunda significación del concepto de identidad es la que Ricoeur denomina **ipseidad** que remite al ipse latino. La identidad ipse hace referencia al carácter reflexivo temporal en el establecimiento del sujeto, es decir, al circuito que se da entre el ser en sí, ese sujeto que se mantiene a pesar de su disgregación y lo que tal sujeto es para sí, a partir de la temporalidad de su vivenciarse que le permite reflexivamente otorgarse una identidad que nunca se establece por completo y que remarca principalmente el potencial constitutivo de la alteridad en la identidad. Lo que no soy yo mismo, a partir de mi existencia, de mi vivencia pasa a constituirse como parte de mi identidad.

"(...) en la identidad ipse la alteridad es constitutiva y constituyente; su vinculación es tan íntima que no se puede pensar a ésta sin la intervención de aquella; podríamos decir, incluso, que la identidad del sí-mismo pasa por la alteridad del "otro" y de lo "otro". Ella está llamada a integrarlos mediante procesos interiores y actividades."(Begué, 2006, p.83-84)

Ricoeur, en "Sí mismo como otro", se va a embarcar en el largo trabajo de esclarecer reflexivamente la identidad de ese sí mismo que cada uno de nosotros es realizando el

camino de retorno a partir del discurso hacia el sí mismo. Los primeros cuatro estudios del libro⁴⁵ están centrados en el plano semántico de la vía larga de Ricoeur, es decir, en un análisis profundo del lenguaje y sus estructuras de significación y cómo a partir de éste se van estableciendo diferentes estructuras de comprensión de la identidad del sujeto. El plano semántico se va a centrar en el establecimiento de una identidad descriptiva y explicativa del sujeto, es decir, en el ¿qué? y el ¿cómo? más que en el ¿quién? del sujeto.

Sin embargo, para responder a la problemática acerca de nuestra propia identidad, es decir, para poder comprender a ese sí mismo que cada uno de nosotros es y así poder dar respuesta a la pregunta por el sujeto, a la pregunta por el ¿Quién? de manera de establecer sentido en el orden de las prácticas, no podemos hacerlo en forma suficiente mediante una descripción y explicación del sujeto, puesto que éste no se deja capturar de una vez y para siempre en enunciados.

“El yo se manifiesta en su extrañamiento con relación a cualquier entidad susceptible de ser ordenada en una clase, caracterizada o descrita (...) la expresión [yo] no pertenece al orden de las entidades susceptibles de ser identificadas por vía referencial.”(Ricoeur, 1996, p.25).

La respuesta a la pregunta por el ¿Quién? debe establecerse irremediamente a partir del rasgo temporal del ser humano, es decir, del hecho que no siempre se es el mismo que se era, pero, sin embargo, uno continua identificándose a sí como el mismo en la permanencia en el tiempo. De ahí la importancia de la identidad ipse, que pone en movimiento una dialéctica entre el sí y lo otro distinto de sí, que se hace, a partir de la existencia, constitutiva de la identidad del individuo.

“Sí mismo como otro sugiere, en principio, que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano” (Ricoeur, 1996, p.XIX)

¿Cómo poder comprender entonces la identidad del individuo, la fuente del sentido para nuestra acción, si esta identidad se encuentra dispersa en lo otro distinto de sí misma?
¿Cómo no desembocar entonces en un sujeto quebrado, como se ve en las filosofías del sujeto provenientes de Nietzsche?

Los dos polos de la identidad y la mediación narrativa

La identidad personal, según Paul Ricoeur, estaría constituida por dos polos que han de ser considerados en su establecimiento: el polo del carácter, donde la identidad idem y la identidad ipse coinciden, y el polo del mantenimiento de sí, que se refiere a la identidad ipse, independiente de la idem. La distancia existente entre estos dos polos constitutivos de la identidad personal del hombre hace necesario el surgimiento de la identidad narrativa, que permite establecer el nexo, mediar la una con la otra para poder aumentar en la comprensión de sí y hacer posible el establecimiento del sentido ético para el individuo.

El polo del carácter se refiere al modo de permanencia en el tiempo constituido por las disposiciones de la costumbre y el hábito que son constitutivas de un sujeto. Ricoeur definirá carácter como: *“El conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo*

⁴⁵ Estos cuatro estudios tienen los siguientes títulos: Primer estudio: La persona y la referencia identificante. Aproximación semántica./Segundo estudio: La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático./Tercer estudio: Una semántica de la acción sin agente./ Cuarto estudio: De la acción al agente.

a un individuo humano como siendo el mismo” (Ricoeur, 1996, p.113). El uso del término carácter para identificar a un individuo nos permite dar respuesta a la pregunta por el ¿Qué? del ¿Quién?. En ese sentido, podemos ver que el carácter se refiere en forma emblemática a la identidad mismidad, puesto que se refiere a aquella estructura invariante en éste.⁴⁶

Sin embargo, para aumentar la comprensión de sí, es necesario colocar el carácter en movimiento, apuntando al aspecto temporal de la dialéctica de la creación del mismo carácter. En efecto, el carácter mismo se constituye a partir de lo otro, de aquello que durante nuestra vida nos ha llevado a desarrollar ciertos hábitos y costumbres. Por lo tanto, el carácter no se refiere solamente a la identidad mismidad, sino además, a la identidad ipse, donde lo otro, marcado por el tiempo, se vuelve constitutivo de nuestra identidad.

El polo del carácter tiene, en consecuencia, la característica de ser el “lugar” donde tanto la identidad ipse como la identidad idem, se manifiestan simultáneamente.

Por otro lado, el polo del mantenimiento de sí se refiere al modo de permanencia en el tiempo que, más que remitir al pasado, es decir, al carácter ya constituido, se remite al futuro, y a la capacidad de mantenerse fiel a la palabra dada. Este polo de la identidad personal sería opuesto a la identidad del carácter, puesto que éste remite a los hábitos y costumbres ya sedimentados y constitutivos de la persona, en cambio, el segundo remite a un futuro en que tales hábitos y tales costumbres pueden ya haber cambiado o así también las condiciones externas que rodean al sujeto. El cumplimiento de la promesa parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: “*aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, <me mantendré>*” (Ricoeur, 1996, p.113). De esta manera, el polo del mantenimiento de sí se refiere principalmente a la identidad ipse, separada de la identidad mismidad, es decir, más que referirse a aquello que en sí es, se refiere a lo que es para sí, lo que le otorga sentido al hecho que aunque yo pueda cambiar (que mi carácter pueda cambiar) me mantenga fiel a la palabra dada.

Finalmente, la identidad narrativa surge porque la distancia entre el polo del carácter y el polo del mantenimiento de sí solo puede ser salvada por medio de la narración, que permite establecer, temporalmente, el nexos entre la una y la otra y, por tanto, el sentido en su transformación, su coherencia temporal. La verdadera naturaleza de la identidad narrativa solo se revela en la dialéctica de la ipseidad y la mismidad. Lo que cada uno de nosotros es, nuestro carácter y nuestro mantenimiento de nosotros mismos en el tiempo, solo puede ser comprendido por medio de la narrativa que, a través de la construcción de la trama⁴⁷, integra mismidad e ipseidad en la permanencia en el tiempo.

⁴⁶ En la permanencia en el tiempo el concepto de identidad se puede decir de tres maneras diferentes: En primer lugar en el sentido numérico: Una cosa es una y la misma cosa (unicidad, cuyo contrario es la pluralidad). En segundo lugar en sentido cualitativo: Semejanza extrema (similitud, cuyo contrario es la diferencia). Este segundo criterio se vuelve débil cuando establecemos una gran distancia temporal que puede generar mayor diferencia, por esto surge el tercer sentido del concepto de identidad: Identidad como continuidad ininterrumpida en el tiempo, que se refiere a la misma estructura que se mantiene en el tiempo a pesar de los cambios que éste pueda haber producido. (Ricoeur, 1996, p.109-11)

⁴⁷ La intriga, o la trama, a partir de la cuál se estructura la síntesis de elementos de la más diversa índole, permite poner de manifiesto la estructuración del sentido a partir de la coherencia temporal. La intriga permite la síntesis de elementos heterogéneos en tres sentidos: 1. Acontecimientos, es decir el progreso del relato, y la historia completa, un todo inteligible. 2. Síntesis de la diversidad de acontecimientos (concordancia discordante), en la que se logran integrar elementos de diversa índole, como por ejemplo una teoría física matemática y la voluntad del ser humano. 3. Síntesis de dos aspectos temporales: la sucesión, tiempo como algo que pasa y desaparece; y la configuración de una sucesión, aquello que dura y permanece. Ver Ricoeur “La vida, un relato en busca de narrador” en Educación y política, (Ricoeur, 1984, p. 45-58).

La narratividad, de esta manera, tiene una función particular y de suma importancia dentro de la configuración de la identidad de los individuos, puesto que sólo a partir de ella es posible señalar, articular y aclarar la experiencia temporal a partir de la cual la identidad de los sujetos se forja. De esta manera, la identidad del personaje es “puesta en trama”, vale decir; “(...) es en la historia narrada, con sus caracteres de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma” (Ricoeur, 1996, p. 142).

La característica constitutiva y constituyente de lo otro en la identidad del individuo, del personaje, del sujeto actuante, se hace patente entonces a partir de la narración, que pone de manifiesto principalmente la condición de agente y de paciente de todo individuo, es decir, el trabajo de la alteridad en el corazón mismo de la ipseidad. El curso de los acontecimientos afecta la constitución del sujeto, y al ser estos acontecimientos narrados, se va manifestando, por medio de la configuración del mismo acto narrativo, una serie de funciones referentes al campo de las valoraciones y el de las retribuciones, lo que va poniendo en relación la teoría de la acción con la teoría ética.

De esta manera, la teoría narrativa ocupará un puesto intermedio, una posición “bisagra”, entre la teoría de la acción y la teoría ética, es decir, entre la adscripción de la acción a un agente que puede (descripción) y la imputación de ésta a un agente que debe (prescripción) (Ricoeur, 1996, p.152).

Por medio de la trama, o intriga, y su relación con el personaje, se logra establecer una “ampliación” del campo práctico más allá de la simple encadenación lógica. La acción es más que una suma de elementos establecidos en forma lineal, sino que más bien se establece como una disposición en sistema de los diversos elementos que la constituyen y que cobran sentido en la unidad de su configuración.

“El campo práctico aparece sometido a un doble principio de determinación que lo acerca a la comprensión hermenéutica de un texto por el intercambio entre todo y parte” (Ricoeur, 1996, p.159-160).

De esta manera, para poder responder a la pregunta por la identidad del sujeto y así establecer un sentido en el orden de las prácticas, hay que dirigirse al orden del relato, es decir, de la configuración narrativa que establece la relación entre las prácticas que un sujeto lleva a cabo y los planes de vida que éste tiene, es decir, que pone en relación los dos polos de la identidad, el polo del carácter, y la sedimentación dada en éste a partir de las prácticas ya llevadas a cabo, y el polo del mantenimiento de sí y los planes de vida que también ponen en movimiento al sujeto y su acción.

Para dar una cualificación ética a la propia vida, de manera de mantener juntos el carácter *problemático* del *ipse* en el plano narrativo y su carácter *asertivo* en el plano del compromiso moral, Ricoeur establece entonces como fundamental la pregunta por la identidad del sujeto actuante en relación con el otro: “¿Quién soy yo, tan versátil, para que, sin embargo, cuentes conmigo?” (Ricoeur, 1996, p.171). Tal pregunta pone de manifiesto la falla secreta en el centro del compromiso y pone en relación la cuestión de la libertad con la del mal, como producto de la responsabilidad del hombre.

“Esta decisión de comprender el mal a través de la libertad es en sí misma un movimiento de la libertad que toma el mal sobre sí; esa elección del centro de perspectiva constituye ya la declaración de una libertad que reconoce su responsabilidad, que jura considerar el mal como mal cometido y que confiesa que estaba en su mano el haberlo impedido” (Ricoeur, 1991, p. 7).

La pregunta entonces por el ¿Qué clase de persona voy a ser? No puede dejarse de lado si es que no se quiere perder el sentido ético de la acción del hombre, es decir, si no se quiere perder la senda práctica y lingüística de éste, que otorga el sentido funcional de cada sujeto como personaje de la narración que es su propia vida.

De esta manera, para poder dar legitimidad a las reglas morales es necesario remitirse a un momento más fundamental que la regla misma y que se encuentra en íntima relación con la constitución del individuo actuante: antes que el respeto de sí mismo, otorgado por la sumisión del individuo a las normas (momento deontológico), se encuentra la estima de sí (momento teleológico), es decir, habría una primacía de la intencionalidad o del objetivo ético, que pone en movimiento al sujeto y su acción en el camino de la efectuación con sentido de su propio papel en el mundo.

En Ricoeur, esto significa establecer que la ética, entendida como “intencionalidad de una vida realizada”⁴⁸, es más fundamental que la moral, entendida como la “articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricoeur, 1996, p.174). Esto no significa quitar valor al plano de la moral dentro de la teoría ética, puesto que la intencionalidad de una vida realizada siempre con y para otros dentro de instituciones justas, requiere someterse a la prueba de la norma de manera de aislar el momento de universalidad del deseo de vivir bien. Pero este momento de universalidad no puede establecerse con independencia del efectivo mundo de las prácticas, donde los sujetos, históricamente, se constituyen y descubren reflexivamente el sentido de su hacer.

III. Implicancias del aporte de P. Ricoeur ante los problemas de fundamentación ética en la actualidad.

La trascendentalización del lenguaje llevada a cabo por Apel y su pragmática trascendental permite establecer como fundamento último de todo conocimiento al lenguaje en su funcionamiento, es decir, entendido en su construcción y desarrollo pragmático a través de la historia. Esto significa dejar abierto el camino a la reflexión y al pensamiento de manera que la razón, siempre por medio del lenguaje, de la argumentación, pueda embarcarse en la auto-mediación dialéctica de las teorías que muchas veces se contradicen en el plano formal, pero que a partir de tal mediación logran cobrar sentido en el ámbito de la praxis, del hacer del hombre. El mismo fundamento por medio del cual tales teorías se construyen, el lenguaje, establece los criterios normativos que desafían constantemente a la reflexión para aumentar su auto-comprensión y mediar tales contradicciones. De esta manera, la pragmática trascendental de Apel vuelve a poner directamente al conocimiento en relación al hombre y el trabajo constante que tiene que hacer sobre sí mismo para poder alcanzar la verdad, vale decir, el consenso intersubjetivo.

“Siempre es posible dar argumentos en favor o en contra de una interpretación, de enfrentar interpretaciones, de arbitrar entre ellas y de buscar un acuerdo, inclusive si este acuerdo queda más allá de nuestro alcance.” (Ricoeur, 1985, p.64)

⁴⁸ “Llamemos “intencionalidad ética” a la intencionalidad de la <vida buena> con y para otros en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, p.176).

Con respecto a la reconstrucción del formalismo kantiano realizada por Apel y Habermas en la ética de la comunicación, Ricoeur nos va a decir que tal empresa tiene legitimidad en el trayecto regresivo de la justificación, es decir, en el intento de establecer un fundamento último normativo. Pero sus problemáticas surgen, como el mismo Apel manifiesta⁴⁹, en el trayecto progresivo de la efectuación.

“La paradoja es que el cuidado por justificar las normas de la actividad comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación.”
(Ricoeur, 1996, p.308)

El trayecto progresivo de la efectuación (que es el que en definitiva pone en movimiento al sujeto actuante) no parte de la norma racionalmente justificada, es decir, de un conocimiento meramente formal, sino más bien, de una experiencia que nos conmueve, es decir, que nos hace cuestionarnos, que suspende la obviedad de lo que nos rodea y nos pone en movimiento hacia la acción y, por tanto, también hacia el conocimiento.

Cómo ya hemos visto la pragmática trascendental de Apel se establece como un fundamento último para el conocimiento y la acción del hombre en general. Este fundamento último tiene la virtud de no reducir su pretensión de validez a una perspectiva condicionada históricamente entre otras perspectivas, ya que a partir de éste es posible establecer, en un lenguaje formal, enunciados universalmente válidos acerca del discurso.

“Para mí se trata tan solo de poder pensar la capacidad para la verdad del comprender reflexivo – y por ello también virtualmente crítico – mediante la idea regulativa de la validez absolutamente intersubjetiva; y en esa medida poder pensar un progreso posible y continuado. Y esto teniendo sobretodo en cuenta la circunstancia de que el comprender siempre ya reflexivo no puede ser elevado a “saber absoluto”, pero que en la hermenéutica trascendental ha alcanzado ya siempre el plano de una autorreflexión formal con pretensión de validez universal”(Apel, 1998, p. 154).

De esta manera, se puede ver que a partir de la perspectiva de Apel y la universalidad de su proyecto se adquiere un presupuesto normativo válido a nivel global que, a su vez, abriría el camino para el desarrollo comparativo de las diferentes perspectivas comprensivas, incluida la de Ricoeur.⁵⁰

Sin embargo, efectivamente en la construcción del saber, la formalización apeliana tiende a ocultar los conflictos subyacentes al desarrollo de una sabiduría práctica histórico situacional, es decir, de los lineamientos éticos en el plano individual. En este sentido, vale decir en el plano de lineamientos de carácter individual, la mera aceptación de un presupuesto indiscutible argumentativamente no compromete existencialmente al individuo, lo que hace necesario que la filosofía, siempre ateniéndose a los presupuestos de la argumentación justificados a nivel formal gracias al nuevo paradigma de filosofía primera propuesto por Apel, logre reflexionar el trayecto inverso, desde el individuo y su

⁴⁹ El mismo Apel establece que su fundamentación última entrega un presupuesto normativo indiscutible pero que no obliga en el plano de la efectuación. Véase supra cita de Apel p.56, Apel y la ampliación de la racionalidad lógico científicista: Implicancias del aporte de K.O. ante los problemas de fundamentación ética en la actualidad.

⁵⁰ “Hay que añadir que es así mismo la radicalización del comprender reflexivo la que hace posibles tanto a “la hermenéutica de la sospecha (Ricoeur), esa que suspende la anticipación de perfección, como a los métodos - que recurren a explicaciones externas de motivos – de las ciencias sociales críticas anexos a la “Hermenéutica de la sospecha”. (Apel, 1998, p. 155)

propia constitución como tal a partir de su existencia espacio-temporal, hacia el ámbito de lo universal y necesario, que se establece en el trascendental del lenguaje.

En este punto la filosofía reflexiva de Ricoeur, siempre enmarcada en la línea de la filosofía del lenguaje, aparece como un complemento necesario para la rearticulación de conocimiento y espiritualidad, de verdad y sujeto y, por tanto, de saber y sentido para la praxis. Esta importancia radica en la profundización que su pensamiento reflexivo lleva a cabo con respecto a la problemática del sujeto y su constitución como tal, vale decir, la identidad del sujeto, principal fuente de sentido existencial para la acción del hombre.

Cuando observamos la vía larga de fundamentación de la hermenéutica en la fenomenología propuesta por Ricoeur podemos darnos cuenta que su construcción se enmarca dentro de las mismas temáticas en las que convergen las diferentes corrientes filosóficas en la actualidad: el sentido, la comprensión y el lenguaje y que puede, por esto, ser puesta en relación con el trascendental del lenguaje apeliano. La confianza en el lenguaje presente en la filosofía de Ricoeur podría enmarcarse en la línea del lenguaje entendido en su funcionamiento, es decir, donde se toman en consideración las tres dimensiones de la semiosis que aparecen como condición de posibilidad de la comprensión y del sentido⁵¹: el **signo**, que podríamos ver manifiesto principalmente en el plano semántico de la vía larga de Ricoeur; el **intérprete**, que vemos manifiesto en el plano reflexivo y **“algo”**, “el mundo”, o “las cosas”, la existencia de lo *“real”* significado por medio del lenguaje, que podemos poner en relación con al plano existencial y el deseo de una ontología manifiesta en la filosofía del autor.

Ya sea en el plano individual, en que el sujeto busca por medio de la reflexión comprenderse a sí mismo y al mundo que lo rodea para poder dar sentido a su acción, o en el plano abstracto, donde el hombre pensado en general busca su autocomprensión y así mismo el sentido del conocimiento y de la verdad, tal búsqueda, en ambos casos, no puede ser más que un proyecto y un esfuerzo constante. En Apel la búsqueda se dirige no al sentido del ser, es decir, al deseo de una ontología, sino que a la búsqueda de un diálogo social no enajenado donde la argumentación es la que entrega el fundamento normativo de la validez intersubjetiva del sentido. En el plano existencial, sin embargo, el fundamento normativo entregado por el trascendental del lenguaje no es suficiente para establecer el sentido de la acción individual y, por tanto, tampoco es suficiente para poner en movimiento al individuo a una acción acorde a los postulados éticos de validez universal que se desprenden de éste. Es por esto que la norma ética de validez universal que se deriva del paradigma de filosofía primera de Apel tiene validez en el camino regresivo de la justificación, pero no en el camino progresivo de la efectuación, puesto que no compromete existencialmente a los individuos a guiarse por ésta.

Para que la ética tenga sentido y no sea sólo una justificación formal de normas que se establecen con independencia de la identidad de los sujetos que deben regirse por ellas, la consideración del aspecto teleológico de la acción, que pone en relación al sujeto tal como es, con el sujeto tal como podría llegar a ser, se establece como fundamental, y no solo a nivel individual, sino también a partir del desarrollo histórico del ser humano y de su hacer sobre el mundo.

Veámos como el establecimiento del cógito cartesiano en la teoría del conocimiento moderna produce una concepción del sujeto de carácter a-histórico, es decir, una identidad que se constituye con independencia de su experiencia de vida, de una vez y para siempre,

⁵¹ Véase supra p.40. Apel y la ampliación de la racionalidad lógico científicista: II. La hermenéutica trascendental y un nuevo paradigma de filosofía primera.

en el pensamiento.⁵² De esta manera, la identidad del sujeto a partir de la modernidad se estructura con independencia de los contenidos que puedan establecerse en su conciencia, lo que hace que irremediamente tal identidad, desvinculada de la propia vida y de su carácter temporal, le impida encontrar una clave identificadora con el discurso práctico.

La verdad “eterna e inmutable” que la razón occidental ha pretendido establecer como fuente del conocimiento, se convierte en una verdad vacía para los individuos que requieren de un sentido para su actuar, es decir, para su desempeño ético, sentido que solo puede estar dado a partir de la conciencia histórico-temporal de su hacer.

La vía larga de fundamentación de la hermenéutica en la fenomenología de Ricoeur permite, sin desvincular la “verdad” de la metodología seguida para alcanzarla y, por tanto, manteniéndose dentro del plano del conocimiento, rearticular la relación entre sujeto y verdad y, de esta manera, también entre conocimiento y espiritualidad. La cuestión fundamental de la filosofía de Ricoeur es *“la capacidad del sujeto mismo de cuestionar y de cuestionarse”, “de un cógito entendido como acto existencial de inserción en el ser y de autoapropiación del propio ser”* (Jervolino, 2006, p.65-66). Tal autoapropiación no puede alcanzarse de una vez y para siempre por lo que en la filosofía de Ricoeur existe una *“primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto (...) El <sí> se define, en principio, como pronombre reflexivo”* (Ricoeur, 1996, p. XI). De esta manera, la autoapropiación de sí, el establecimiento de la propia identidad, sólo puede llevarse a cabo por medio de la reflexión, que es ciega si no se refiere, por un lado, a las expresiones en que la vida se objetiva (comprensión de los signos, donde el lenguaje ocupa un lugar fundamental) y, por otro, la comprensión de sí, el sujeto que interpreta tales signos y se transforma a partir de ellos gracias a la reflexión.

La identidad narrativa va poniendo de manifiesto las disposiciones del sujeto actuante a partir del mundo en el que se desenvuelve, de manera que se puede establecer el sentido subyacente en la configuración del acto narrativo mismo. Alasdair MacIntyre, en su libro “Tras la virtud”, nos dice *“lo que un tiempo fue tomado por verdad lógica, era un signo de una deficiencia profunda de conciencia histórica que entonces informaba y aún ahora afecta en demasía a la filosofía moral”* (MacIntyre, 1987, p. 83). La identidad narrativa, al establecer el nexo de sentido entre los hechos tal como se presentan y el deseo de una vida realizada, subyacente a todo sujeto actuante y fundamento primero de la disposición del ser humano a la acción, permite volver a poner a la ética en el campo de lo racional y del conocimiento, un conocimiento que nos permite abrirnos al mundo que nos rodea, lleno de sentido, en vez de encerrarnos en el plano de las exigencias lógicas formales que nos alejan muchas veces de la comprensión de éste y de nosotros mismos.

⁵² Véase supra p.16. Introducción: “La pérdida de la espiritualidad en el conocimiento”.

Conclusión

Picasso nos dice, en una de sus frases, *“Si sabes exactamente lo que vas a hacer, ¿De qué te va servir hacerlo?”* (Picasso, 1997) Tal frase cobra sentido a partir de los dibujos de un solo trazo que lleva a cabo el artista, en los que con un solo movimiento, sin detenerse, sin corregir, sin volver sobre lo realizado, quedan expresadas visualmente figuras construidas a partir de tal único movimiento. Definitivamente el autor no sabe lo que va a hacer, no tiene certeza acerca del resultado, de hacia donde lo está llevando el movimiento que realiza ni el efecto final que tendrá en el dibujo. Esa misma incertidumbre en el acto del pintor es la que le da el sentido de llevarla a cabo: por cada vez que realizaba un nuevo trazo, el movimiento llevado a cabo se convertía en una experiencia que lo transformaba, permitía moldear la repetición y el movimiento a realizarse en el siguiente, logrando plasmar su acción en un nuevo dibujo, que aunque diferente del anterior, ponía de manifiesto cada vez mejor la virtuosidad del movimiento de su mano.

La vida de un individuo podría verse a la luz del sentido de tal frase. Podríamos pensar la vida de cada sujeto como un dibujo que se realiza de un solo trazo, puesto que no podemos detener su transcurrir, hasta que simplemente llega a su final. Por otro lado, dos son las diferencias que podríamos establecer en esta analogía. En primer lugar el que no podemos nunca observar nuestra obra terminada, y sin embargo la seguimos realizando, la seguimos llevando a cabo, la seguimos viviendo. ¿Qué es lo que mantiene al hombre en movimiento a pesar de que no puede sobrellevar la propia obra de su vida más allá de ésta? ¿Cómo el sujeto puede establecer el sentido de su quehacer si nunca se encuentra absolutamente concluido y establecido como tal?

Esta primera diferencia nos permite entrar de lleno en la problemática del nihilismo contemporáneo. La muerte de Dios nietzscheana implica precisamente la muerte de éste en el orden de la significación, en el orden del sentido. La verdad externa al individuo, eterna e inmutable, que le daba un suelo, un fundamento a su quehacer y que se prolonga en la historia de la metafísica a partir de Platón, ya no puede sostenerse, el hombre mismo le ha dado muerte en su transformación histórica.

La segunda diferencia de esta analogía con los dibujos de Picasso radica en que en el movimiento de un solo trazo que es la vida de un individuo, éste es capaz de detenerse reflexivamente en su propio transcurrir e ir estableciendo el sentido de su hacer a partir de la comprensión de sí mismo, siempre mediada por el lenguaje. Tal comprensión no se remite solo a un pasado constituyente del sujeto, sino además a un futuro, que aún es incierto y sólo puede imaginar, pero al cuál se encamina a partir de su acción y la pregunta: ¿Qué tipo de individuo seré así como me voy creando por medio de mi acción?

Con la pérdida de sentido de las proposiciones metafísicas, el establecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento en el sujeto, la metacrítica hegeliana a éste por medio del movimiento reflexivo y la imposibilidad de establecer tales condiciones de una vez y para siempre, se abre camino el desarrollo de la teoría de las ciencias y su consecuente limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista, con su característica principal radicada en la neutralidad valorativa y la certeza lógica, dejándose de lado al sujeto como gestor del conocimiento mismo. De esta manera el conocimiento pierde sentido para

los individuos que lo desarrollan, quedando desvinculada inevitablemente la verdad de éste de las transformaciones llevadas a cabo en el sujeto para alcanzarla.

Así volvemos a ponernos en el plano de la presente investigación: Si solo son racionales las proposiciones descriptivo-explicativas de la ciencia queda imposibilitado el establecer una fundamentación racional para la ética, es decir, el establecimiento de un conocimiento práctico que entregue pautas de comportamiento con sentido para los individuos. El paso del ser, al deber ser, no puede establecerse en forma racional y por tanto no hay conocimiento que permita establecer pautas legítimas de comportamiento a nivel global.

Superar la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista significa volver a poner a la espiritualidad en el campo del conocimiento, de manera que éste cobre sentido en el ámbito de la práctica, del hacer del hombre. Los conceptos de normatividad y sentido, que ocupan el título dentro de la presente investigación, encierran en sí la necesidad de establecer límites racionales a la acción del hombre. Pero tales límites deben establecerse racionalmente con sentido para los individuos que deben guiar su acción a partir de tales normas, y tal sentido solo puede estar dado a partir de la interpretación de la propia existencia temporal de éstos.

Las dos problemáticas principales que se han expuesto en la presente investigación con respecto a la posibilidad de alcanzar una fundamentación racional para la ética: La limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista y la pérdida de la espiritualidad en el ámbito del conocimiento, ponen de manifiesto la necesidad de ampliar los límites propios de la descripción y explicación de los hechos, valorativamente neutras, y dar espacio al pensamiento fenomenológico – hermenéutico como una herramienta válida y de suma necesidad frente a los problemas que se nos presentan en la actualidad, tanto en lo que concierne a establecer parámetros normativos que regulen el actuar del hombre sobre la ecoesfera planetaria, como en lo que concierne al establecimiento del sentido individual de las acciones del ser humano.

A partir del pensamiento de Karl Otto Apel se establece la importancia de distinguir la pregunta por la comprensión del sentido, propia de la fenomenología hermenéutica, de la pregunta por las condiciones de validez de éste, que permitiría establecer un criterio normativo con validez intersubjetiva, pero sin que esto signifique renegar de la racionalidad propia del pensamiento fenomenológico hermenéutico, sino que viéndolo como la piedra angular a partir de la cuál es posible establecer tal paradigma normativo.

“Para que la fenomenología – hermenéutica supere la reducción científicista del problema de la verdad, debe adquirir una relevancia metodológica normativa o, en palabras del mismo Apel: “Frente a la explicación de los acontecimientos naturales, la comprensión de las acciones humanas ha de llevar implícita una exigencia normativa de justificación” (Apel, 1985, p.30).”⁵³

Con el planteamiento de un fundamento último para el conocimiento y la acción del hombre en general de carácter trascendental, dado a partir de su nuevo paradigma de filosofía primera, se logra establecer una “verdad” un “conocimiento” que no se desvincula del sujeto, vale decir, que no se establece con independencia de éste, puesto que asegura su condición de interprete de la realidad a partir de su propia existencia, pero sin que tal fundamento se condicione históricamente, relativizándolo.

⁵³ Véase *supra* p. 33. *Apel y la ampliación de la racionalidad lógico científicista: La transformación de la filosofía.*

El carácter lingüístico aportado a la filosofía trascendental por medio del paradigma de filosofía primera apeliano, permite dar condiciones de validez a la hermenéutica, a la comprensión tanto científica del mundo como ética del hombre, y de ésta manera superar la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista. La argumentación, el lenguaje entendido en su funcionamiento, se establece de esta manera, como el fundamento normativo de la validez intersubjetiva del sentido. El hombre no sabe con exactitud lo que tiene que hacer, sin embargo sabe que para poder justificar su acción, y darle validez en el plano de las relaciones intersubjetivas, tiene que atenerse a las condiciones de validez que se desprenden del lenguaje y cuyo sentido esta dado por el propio desarrollo de tal diálogo a través de la historia, y el aumento en la autocomprensión del hombre que se va estableciendo a partir de éste.

De esta manera, en el plano de los lineamientos éticos que es necesario establecer para controlar la acción del hombre sobre la ecoesfera planetaria, y así también controlar sus consecuencias, el nuevo paradigma de filosofía primera ocupa un lugar fundamental, puesto que logra conciliar el plano formal de la razón, que se establece con independencia de lo histórico situacional, con la experiencia hermenéutica, poniendo de manifiesto en el plano del conocimiento la imposibilidad de la conciencia absoluta sin referirse al mundo en que tal conciencia se manifiesta, pero sin por ello tener que renunciar a la validez del sentido en las relaciones sujeto-sujeto y por tanto a la búsqueda de la verdad, entendida como consenso intersubjetivo, *in the long run*.

El paradigma de filosofía primera de Apel, desarrollado a partir de su hermenéutica trascendental, “permite establecer el nexo entre la razón práctica, puesto que el lenguaje se desarrolla prácticamente en el mundo, es decir, es producto de un hacer del hombre que se manifiesta históricamente, y la razón teórica, que establecería por medio de la reflexión trascendental acerca del mismo lenguaje las condiciones de validez de la argumentación en general.”⁵⁴

En el plano regresivo de la justificación ética hemos alcanzado entonces una fundamentación con validez universal: que la validez de las normas va a depender de la justificación de éstas por medio de argumentos construidos a través del lenguaje de manera intersubjetiva. A partir del nuevo paradigma de filosofía primera de Apel lo que va a dar legitimidad a una norma no va a radicar en la voluntad individual de los sujetos, es decir, en una decisión a nivel individual y subjetiva, sino que en el reconocimiento intersubjetivo de su validez, que solo puede ser obtenida a partir de la racionalidad del discurso y la búsqueda del consenso, de la verdad, en su desarrollo histórico.

Con el reestablecimiento del pensamiento fenomenológico hermenéutico dentro del ámbito del conocimiento y por tanto dentro del ámbito de lo racional, además de superar la limitación de la racionalidad a su modalidad lógico científicista, se logra encontrar el punto de rearticulación entre filosofía y espiritualidad, vale decir, entre las condiciones de posibilidad del conocimiento y las transformaciones que lleva a cabo el sujeto en sí mismo para alcanzar la verdad. “*El sentido del conocimiento en tanto tal ya no queda establecido en un progreso ilimitado externo al sujeto que lo lleva a cabo, que lo desarrolla, sino que se da en la autocomprensión de sí mismo como sujeto agente del conocimiento, siempre a partir de un “a priori situacional” y a partir del “apriori del lenguaje”, condición de posibilidad para la comprensión del sentido.*”⁵⁵ Con la reincorporación del sujeto en el ámbito del

⁵⁴ Véase supra P.49 .

⁵⁵ Véase supra P.55.

conocimiento se vuelve a establecer el sentido teleológico de éste, un sentido que no radica en la mera acumulación externa de verdades, sino en la transformación del sujeto a partir del trabajo y el esfuerzo que la búsqueda de la verdad le ha significado y que implican un aumento en la autocomprensión del hombre como sujeto agente del conocimiento.

Apel entonces nos entrega un fundamento válido en el plano regresivo de la justificación ética. Sin embargo en el plano progresivo de la efectuación, del desempeño de los sujetos a través de su acción, se hace manifiesta la necesidad de una constante reapropiación del sentido de tal parámetro formal por parte de los sujetos que deben guiar su vida a partir de él. Tal reapropiación del sentido solo es posible desde el establecimiento, nunca total, de la identidad de éstos, vale decir, de la comprensión de sí mismos como personajes de su propia historia, y a nivel general, como personajes de la propia historia del ser humano. A partir de la autoapropiación del sentido subyacente a cualquier discurso significativo, lograda por la reflexión del individuo sobre éste, es posible establecer sentido en el orden de las prácticas.

De esta manera, como veíamos en la tercera parte de nuestra investigación, “para poder encontrar una clave que identifique al sujeto con el discurso práctico y así pueda otorgar sentido para su acción, es necesario no desvincularlo del mundo contingente en el cual se desarrolla y constituye, sino más bien, ponerlo en directa relación con la temporalidad propia de su existencia.”⁵⁶

La vía larga de fundamentación de la hermenéutica en la fenomenología propuesta por Ricoeur logra establecer al sujeto, y su capacidad reflexiva, como el fundamento del conocimiento y de la acción del hombre. Pero este fundamento no es dado con independencia de la constitución temporal de los individuos, vale decir, no es un fundamento radical, sino que siempre se establece mediado por signos (plano semántico) y a su vez en relación con su existencia (plano existencial). De esta manera *“solamente por medio de la autoapropiación del sentido subyacente a todo discurso significativo, que se hace manifiesto por medio de la reflexión, es posible establecer sentido en el orden de las prácticas, del hacer del hombre.”*⁵⁷

Ante esto, los trabajos acerca de la identidad narrativa de Ricoeur ocupan un lugar de suma importancia para la filosofía en lo que concierne a la reapropiación de tal sentido. La teoría narrativa logra poner en relación la teoría de la acción con la teoría ética, y esto significa que por medio de la narratividad es posible articular con sentido el ser con el deber ser, la descripción, con la prescripción, el sentido ético, vale decir la intencionalidad de una vida realizada, con la norma.

Para Ricoeur “Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada. Y en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable. (...) debemos insistir en la mezcla de acción, sufrimiento, actuar y padecer, que constituye la trama misma de una vida. Esta es la mezcla que el relato pretende imitar de manera creadora.” (Ricoeur, 1984, p.52). Así la narratividad ocupa un puesto de suma importancia en la configuración del sentido de la acción humana, tanto individual como social, y por tanto para la ética. Esto se debe a que por medio de la configuración de la trama, que el acto narrativo realiza, se pone de manifiesto un tipo de inteligencia no lógico – deductiva, característico de las ciencias, sino más cercana al juicio moral y la sabiduría práctica. La narratividad nos lleva a desarrollar experiencias de pensamiento a partir de las cuales

⁵⁶ Véase supra P.62.

⁵⁷ Véase supra P.73.

aprendemos a unir los aspectos éticos, que conciernen al actuar y padecer humano, con la felicidad y la desgracia, la fortuna y el infortunio.

Las investigaciones de Ricoeur nos invitan a darle una real importancia al trabajo que debe desarrollar cada individuo por sí mismo para poder establecer de esa manera el sentido de su acción y así también el sentido del conocimiento. Por medio de ese trabajo, que solo puede ser llevado a cabo vivencialmente por cada individuo, es posible que éstos comprendan el sentido de las normas y por tanto que se vean existencialmente llamados a dirigir su conducta a partir de éstas.

Podemos decir que la definición de Ricoeur de la ética como “Deseo de ser y esfuerzo por existir”, pone de manifiesto la prioridad de la ética por sobre la moral, vale decir, la prioridad de la intencionalidad de una vida realizada, el objetivo de una vida buena, el deseo de llegar a ser “quien se quiere ser”, por sobre la norma, que se expresa como un esfuerzo del hombre en la constitución del sentido de tal intención, esfuerzo que siempre se desarrolla a partir de ésta. La norma se refiere siempre a un mundo que nos conmueve y a partir del cuál logramos comprendernos a nosotros mismos, por lo que no puede establecerse con independencia de la intencionalidad ética.

Podemos entonces concluir que la fundamentación última alcanzada por Apel, aquella que logra entregar un fundamento último normativo para la acción del hombre, es la respuesta con sentido que surge frente al sentimiento de responsabilidad que conmueve actualmente al ser humano al tomar conciencia de los efectos que el desarrollo científico técnico esta teniendo sobre el mundo. Tal respuesta permite además volver a establecer a la filosofía en el lugar que le corresponde en el campo del conocimiento, vuelve a establecer a la reflexión como el “lugar” a partir del cuál puede construirse la verdad en el plano intersubjetivo, siempre a través del lenguaje en su funcionamiento, e invita a los sujetos de ésta época a pensarse a sí mismos y a su realidad a partir de criterios normativos que los encaminan a responsabilizarse en tal tarea.

“Si sabes exactamente lo que vas a hacer, ¿De qué te va servir hacerlo?” (Picasso, 1997), pone de manifiesto la imposibilidad de alcanzar una certeza absoluta en la constitución del sentido, puesto que el sujeto no se encuentra en pleno derecho de la verdad, sino que ésta se vuelve un esfuerzo constante que lo transforma y lo modifica en su existencia. Pero esto no significa renunciar a la posibilidad de la justificación intersubjetiva del sentido por medio del lenguaje, sino al contrario, significa encaminar al sujeto en esa dirección por medio del pensamiento y la reflexión.

De esta manera podemos afirmar que por medio del pensamiento de Karl Otto Apel por un lado, y el de Paul Ricoeur por otro, es posible mostrar que no es necesario renunciar al establecimiento de un marco normativo formal ético una vez que la reflexión se instala a partir de la individualidad y el sentido que los actores imprimen a sus acciones, puesto que el paradigma de filosofía primera apeliano incluye el carácter de interprete de todo sujeto a través del lenguaje. Y a su vez se pone de manifiesto que tampoco es necesario renunciar a la posibilidad de constituir el sentido de la acción individual una vez que se ha optado por un paradigma normativo formal, puesto que las transformaciones que la verdad imprime en el sujeto que la busca y que trabaja en tal dirección forman parte de tal conocimiento nunca acabado, lo que va estableciendo el sentido para los individuos que la desarrollan.

La sentencia platónica de que el hombre no solo quiere vivir, sino que quiere vivir bien, y que por tanto una vida no reflexionada no tiene objeto de ser vivida, cobra todo su sentido (Platón, 2000, p.45). En el mundo actual en que vivimos, donde no solo somos ciudadanos del lugar en el cual nos ha tocado nacer, sino además ciudadanos del mundo, es necesario

hacer el paso desde la historia personal, desde nuestra realidad cultural y social, hasta lo que Paul Ricoeur llamó “comunidad de libertades” (Ricoeur, 1984), de manera que podamos responder con sentido a las exigencias de responsabilidad que surgen de nuestra forma actual de habitar el mundo en que vivimos.

Bibliografía

- Apel, Karl Otto (1967), "La transformación de la filosofía", en *Dianoia, Anuario de filosofía*, Fondo de cultura económica, México.
- Apel, Karl Otto (1985), *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid.
- Apel, Karl Otto (1986), *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona.
- Apel, Karl Otto (1995), "La ética del discurso como ética de la corresponsabilidad por las actividades colectivas" en *Cuadernos de ética, N°19/20*
- Apel, Karl Otto (1997), *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid.
- Apel, Karl Otto (1998), *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid.
- Apel, Karl Otto (2004), *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Comares, Granada.
- Arendt, Hannah (2007), *Responsabilidad y Juicio*, Paidós.
- Begué, Marie-France (2006), "El estatuto epistemológico del testimonio. Una manifestación diferente de la verdad" en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago.
- Comte, Auguste (1980), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Madrid.
- Descartes, Rene (1999), *Meditaciones Metafísicas*, Folio, Navarra.
- Dilthey, Wilhelm (1944), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de cultura económica, México.
- Ferraris, Mauricio (2000), *Historia de la Hermenéutica*, Akal, España.
- Fornari, Aníbal (2006), "Experiencia de sí y experiencia histórica en Paul Ricoeur" en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago, 2006.
- Foucault, Michel (2001), *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- Grondin, Jean (1999), *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
- Habermas, Jürgen (1968), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen (2000), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona.
- Heidegger, Martin (1986), *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México.
- Heidegger, Martin (1996), *Caminos del Bosque*, Madrid, p. 190-240, edición digital Heidegger en castellano.
- Jervolino, Doménico (2006), "El cógito herido y la ontología del último Ricoeur" en *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, Patricio Mena Malet (comp.), Universidad Alberto Hurtado, Santiago.

- Lapiedra, Guillermo (1998), "Prólogo a la edición española" en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, K.O. Apel, Síntesis, Madrid.
- MacIntyre, Alasdair, (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich (1947), *Voluntad de poderío*, Edaf, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (1990), *La ciencia jovial*, Monte Ávila Editores, Caracas.
- Nietzsche, Friedrich (1994), *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- Picasso, Pablo (1997), *Trazos y dichos*, Ediciones B, grupo Z, Barcelona.
- Platón (2000), "Apología de Sócrates" en *Diálogos I*, Gredos, Madrid.
- Popper, Karl Raimund (1973), *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.
- Ricoeur, Paul (1984), *Educación y política*, Docencia, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (1985), *Hermenéutica y acción*, Docencia, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (1986), *Ética y cultura*, Docencia, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (1991), *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1991.
- Ricoeur, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, España.
- Ricoeur, Paul (2000), *Del texto a la acción*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- Ricoeur, Paul (2000b), "Narratividad, fenomenología y hermenéutica" en *Análisis n°25*.
- Ricoeur, Paul (2003a), *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires
- Smilg, Norberto (2004), "La transformación de la filosofía y la posibilidad de una hermenéutica trascendental" en *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, K.O. Apel, Comares, Granada.
- Wittgenstein, Ludwig (1997) *Tractatus Logico-Philosophicus*, Altaya, Barcelona.