

Filosofía primera y progreso filosófico desde la perspectiva de Karl-Otto Apel

JESÚS CONILL-SANCHO

§1. Introducción

ES PARA MÍ UN HONOR y una satisfacción poder honrar con este artículo a un pensador, que representa una de las cumbres de la filosofía contemporánea y de cuyo magisterio hemos podido aprender y disfrutar desde ya hace muchos años¹. Su rigurosa y, a la vez, apasionada orientación ha sido fecunda, porque ha incitado a seguir desarrollando el pensamiento filosófico no sólo en Alemania, sino en toda Europa, también de modo especial entre nosotros en España y en Iberoamérica, y, a mi juicio, con una especial peculiaridad, la de permitir una innovadora conexión con algunos de los clásicos de la filosofía española contemporánea. Del rico acervo de la filosofía apeliana quisiera entresacar en este momento su defensa de un nuevo paradigma de «Filosofía primera», logrado mediante su peculiar transformación hermenéutica de la filosofía kantiana, en términos de hermenéutica, pragmática y semiótica trascendentales, y cómo su propuesta constituye un auténtico progreso filosófico, que conviene continuar en esta época que nos ha tocado vivir, de recesión del espíritu filosófico.

Son tiempos en que hemos tenido que escuchar de boca de famosos científicos afirmaciones taxativas con respecto a la filosofía, como que «la filosofía ha muerto», porque se ha convertido en una tarea caduca; o bien, por parte de presuntos cultivadores de alguna forma de filosofía, que la filosofía no aporta ningún saber, sino que a lo sumo consiste en un «deseo de saber», es decir, una aspiración al saber que aportan las auténticas ciencias positivas y particulares. A lo que se añade, para más inri, que incluso filósofos cercanos al propio Apel hayan defendido que todos los intentos de Filosofía primera

¹ IV Jornadas sobre Teoría de la verdad sobre «Racionalidad crítica comunicativa. Homenaje a K.O. Apel», Cátedra G.W. Leibniz de Filosofía, Universidad de Granada, 16–17 de octubre de 2017.

«han fracasado».

¿Es verdad que ya no hay ningún concepto aceptable de filosofía primera, ni hace falta que exista tal cosa? ¿Es una pretensión inútil? ¿Tiene algún sentido la propuesta de una filosofía primera? ¿Qué peculiar relación y potencial entrelazamiento implica con las ciencias? ¿Se trata meramente de una cuestión académica (academicista) o contiene un significado filosófico en relación con el conjunto de la vida humana?

El problema de la filosofía primera puede entenderse como una cuestión académica de clasificación de disciplinas o como una cuestión filosófica de la historia de la filosofía, que nos conduciría al final a reconocer que no basta con aprender doctrinas filosóficas, sino que desde ellas habrá que «aprender a filosofar», porque en último término se trata de una cuestión vital. Y ese es el enfoque que voy a adoptar, siguiendo, por ejemplo, el impulso de Kant, pero de modo especial la significativa aportación de Apel.

Kant distinguió dos conceptos de filosofía, el *Schulbegriff* (concepto de escuela) y el *Weltbegriff* (concepto cósmico). El primero constituye «un sistema de conocimientos que sólo se buscan como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección *lógica* del conocimiento». En cambio, el *Weltbegriff*, el concepto cósmico, introduce otro punto de vista para la filosofía, como aquel saber que establece «la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)»². En éste lo que se estudia no es el orden lógico sino el orden vital, que es universal, porque tiene que ver con los fines esenciales de la razón humana y con los intereses universales de la razón³.

§ 2. Contexto de surgimiento del término

La «*próte philosophia*» es un término que utiliza Aristóteles para designar la filosofía que logre el nivel más primordial y universal, en virtud del conocimiento de los primeros principios y las primeras causas, que precisamente tendrán el carácter de primordiales por su universalidad. Una primera posibilidad de tal filosofía primera podría haber sido la «ciencia física», si no hubiera ninguna otra *ousía* aparte de las que son por naturaleza

² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 838–839, B 866–867

³ Adela Cortina, «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», *Pensamiento*, 42 (1986), pp. 181–192.

(«*phýsei*»). Pero si hubiera alguna otra *ousía*, como la inmóvil, más allá de las de la física, por ejemplo, el «*theós*», entonces la filosofía primera sería la «ciencia teológica». No obstante, en la versión tradicional de la metafísica, a partir del pensamiento griego, se unen el lenguaje físico y el ontológico, configurando una unión de los registros físico y ontológico en el estudio de los «*physei ónta*». En esta línea, al priorizarse la versión ontológica, se estableció que a la filosofía primera le «corresponderá considerar (*theorêsai*) el ente en cuanto ente, su quiddidad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente»⁴.

La solución tradicional preponderante de la filosofía clásica ha sido el revestimiento ontológico del pensamiento basado en la experiencia física, que ha dado como resultado la deriva ontológica de la metafísica. A partir de esta versión ontológica en la misma filosofía griega, y a través de la Escolástica, llegó hasta Wolff, convertida de nuevo en filosofía de escuela (*Schulphilosophie*). A lo largo de toda la tradición se desarrolló una compleja determinación ontológica de la transcendentalidad (el ente en tanto que ente), que es el nivel propio de la filosofía primera como metafísica ontológica, desembocando en la «*Philosophia prima sive Ontologia*» de Wolff, que es con la que se encuentra el propio Kant.

§ 3. Transformaciones de la Filosofía primera

A partir de esta primera determinación ontológica de la transcendentalidad se producen diversas transformaciones de la filosofía primera. El penúltimo libro de Karl–Otto Apel, publicado en 2011, lleva por título precisamente «*Paradigmen der Ersten Philosophie*»⁵. Desde sus artículos de los años 70 sobre la Pragmática transcendental y los paradigmas de la filosofía primera hasta el momento presente no ha dejado Apel de ocuparse de este nivel fundamental de la reflexión filosófica, más allá de los aires frívolos de cada momento. Pues, si se quiere mantener la filosofía en serio, no hay más remedio que prestar la debida atención a este nivel de reflexión a través de sus transformaciones, que en último término consisten en la transformación de la transcendentalidad.

Por ejemplo, si prestamos atención a una consideración de Zubiri, descubriremos que lo más importante en Kant no es su idealismo, sino aquello en lo que consiste su «revolución copernicana»: en una «revolución

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, VI, 1.

⁵ Karl–Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011; *Racionalidad crítica comunicativa*, edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina, Comares, Granada, 2017, volumen I.

en lo trascendental»⁶, por tanto, en haber mantenido por otras vías el orden trascendental, de ahí que tanto Ortega como Zubiri aporten sus propias interpretaciones de tal logro filosófico en la filosofía moderna: según Ortega, en las entrañas de la razón pura cabe descubrir lo incondicionado⁷ y entonces habrá que preguntarse si éste no ha de ser de carácter trascendental; por su parte, según Zubiri, «idealismo trascendental» es un vocablo equívoco, incluso una falsa expresión, porque no se inscribe la trascendentalidad dentro de la idealidad, sino al revés, la idealidad dentro de la trascendentalidad. Por tanto, mejor sería calificarlo de «trascendentalismo idealista».

A mi juicio, todo ello se debe a que se ha producido una transformación de la trascendentalidad, que ha supuesto una transformación de la filosofía primera, entendida durante largo tiempo como metafísica⁸. Pero no tenemos por qué estar necesariamente ni ante una mera repetición, ni tampoco ante la disolución de la filosofía primera. Por eso, hay que preguntarse de nuevo si de verdad «sale incólume» el concepto de lo trascendental, si «no ha variado», si «se sustrae» a la inversión idealista, si a través del proceso de transformación de la trascendentalidad no se pueden producir nuevas concepciones de lo trascendental. Pues, efectivamente, habría que reconocer que lo trascendental se dice de muchas maneras, de tal modo que queda abierta la posibilidad de múltiples determinaciones de la trascendentalidad. Y, a su vez, se abre la posibilidad de transformar la filosofía primera a través de tales determinaciones o versiones.

Ya sea como ciencia universal y fundamental del ente en cuanto ente (Aristóteles), ya sea como sistema de la razón pura (Kant); ya sea como ciencia de la idea absoluta (Hegel); o ya sea como teoría trascendental del lenguaje (Apel), en todos ellos hay un orden de lo común, universal y necesario, que es el ámbito de la trascendentalidad, desde el cual es posible una fundamentación o autofundamentación y un saber de primer orden. Un saber acerca de los presupuestos ineludibles e irrebasables, sin los que es imposible pensar.

El nivel característico de la filosofía primera es el trascendental, aunque este nivel puede determinarse de diferentes modos. Así han surgido y hasta

⁶ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1972 (4ª ed.), p. 383.

⁷ José Ortega y Gasset, «Filosofía pura. Anejo a mi folleto “Kant”» (1929), *Obras Completas*, IV, p. 59.

⁸ Vid. Jesús Conill, «¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica», *Pensamiento* 38 (1982), pp. 455–468 y *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, Introducción.

se han propuesto determinaciones de la trascendentalidad, al menos, de carácter ontológico, noológico, lógico, lingüístico (semántico o pragmático), semiótico, fenomenológico y hermenéutico.

Este nivel trascendental lo encontramos expresado en la reduplicación lingüística de lo que son las ideas en Platón: *óntos ón*. Lo que es siendo, lo que es realmente, lo que es verdaderamente. Con ello se indica el carácter no descriptivo, sino canónico, normativo, ejemplar, del ser (de lo que auténticamente es lo que es). Se trata del orden de lo auténticamente real y del que participa en diverso grado todo lo demás. Este mismo carácter trascendental lo encontramos en el *ón hé ón* de Aristóteles, cuya fórmula reduplicativa expresa la trascendentalidad del ser. Porque, a pesar de lo que piensen Aubenque (con su reduccionismo metalingüístico)⁹ y Tugendhat (quien lo interpreta como una recaída en el objetivismo)¹⁰, con tal fórmula se nos abre el ámbito de la trascendentalidad ontológica, porque no trata meramente las cosas como son (*hos éstin*) sino más radicalmente «en cuanto que son» (*he éstin, hé ón*). Se trata de un trascendentalismo ontológico, que nos coloca en una nueva dimensión; no en un objeto más, no en una cosa más, sino en la trascendentalidad de la cosa misma; en la «forma común», universal, necesaria, canónica, de todo lo real en cuanto tal. Tal trascendentalismo desarrollado tradicionalmente en sentido ontológico ha sido transformado contemporáneamente por Zubiri, a través de la vía de la formalización sentiente¹¹.

Ahora bien, el trascendentalismo ontológico no es el único que ha alcanzado una determinación de la trascendentalidad y el nivel del fundamento. Este trascendentalismo ha sido completado y profundizado mediante la «Filosofía trascendental» a partir de Kant, ofreciendo otras determinaciones de lo trascendental, dentro del proceso de transformación de la filosofía primera¹², que ha llegado hasta la determinación semiótica y lingüística de la trascendentalidad en la «Pragmática trascendental»¹³. El más destacado representante contemporáneo de este proceso transformador ha sido Karl–Otto Apel, quien propuso una determinación lingüística,

⁹ Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid, 1974.

¹⁰ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976.

¹¹ Xavier Zubiri, *Sobre la esencia* (1962) e *Inteligencia sentiente* (1980, 1982, 1983).

¹² Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

¹³ Vid. Adela Cortina y Jesús Conill, «Pragmática trascendental», en Marcelo Dascal, *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 137–166.

hermenéutica y semiótica de la trascendentalidad, por tanto, en el medio intersubjetivo, mediante el *apriori* del juego del lenguaje. Con ello se reivindica la superación, tanto del «olvido del ser», como del «olvido del logos», en un empeño de conciliar «la pertenencia al ser propia del hombre, de su lenguaje y de su pensamiento (...) con la (...) pretensión de validez del universal *logos* intersubjetivo de la reflexión»¹⁴.

Prácticamente todas las determinaciones de la trascendentalidad se concretan en alguna «formalidad» (sea ontológica, noológica, lógica, lingüística, hermenéutica, semiótica) frente a todo contenido y determinación particular. Es así como se ha expresado por diversas vías la formalidad trascendental. El nivel de lo primordial se ha hecho presente a través de los diversos transcendentalismos, desde el ontológico y lógico hasta el semiótico y el estrictamente «metafísico»; por ejemplo, en Zubiri: «realidad» es formalidad trascendental en impresión. En todos ellos se trata de una «formalización». A mi juicio, ninguna de las determinaciones debe quedar fuera, porque cada una expresa seguramente una dimensión complementaria. En realidad, la discusión filosófica de fondo consiste en intentar mostrar la prioridad (en términos de originariedad, fundamentalidad y radicalidad) del ser, de la conciencia, de la lógica, del lenguaje, de los signos, de la realidad, etc.; pero siempre manteniendo algún orden trascendental. Por eso, la cuestión de la trascendentalidad es clave para el futuro de la filosofía primera, incluso en relación al tiempo y a la historia¹⁵.

Y, a mi juicio, todos los impulsos transformadores de la trascendentalidad (genealógico, vital, histórico, lingüístico) convergen en la transformación hermenéutica de la trascendentalidad kantiana. Recordemos que Kant abandona la línea ontológica y propone una analítica trascendental del entendimiento: «El arrogante nombre de una Ontología que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (...) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro»¹⁶. Pero en la filosofía contemporánea se ha producido un tránsito desde la analítica lógico–trascendental kantiana a una analítica hermenéutico–trascendental (Heidegger, Gadamer, Apel) o pragmático–universal (Habermas), con la que conectarían, asimismo a su

¹⁴ Karl-Otto Apel, «Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica» (1967), en *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. I, pp. 217 y ss.

¹⁵ Karl-Otto Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin, 2017.

¹⁶ Imanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 247 B 303

modo, es decir, aportando un nuevo impulso transformador ciertas interpretaciones de la genealogía nietzscheana y de la tradición filosófica española¹⁷.

Pero, además de esta hermeneutización (cuya analítica hermenéutica habrá que completar con una nueva insistencia analítica de carácter noológico)¹⁸, lo que ahora hay que resaltar en este contexto es otro aspecto complementario de la transformación contemporánea de la filosofía primera: su giro práctico, también promovido por Apel, la necesidad creciente de su transformación y orientación práctica¹⁹, frente a los diversos intentos de re-ontologización.

§ 4. Giro práctico de la filosofía contemporánea (vs. Neo-ontologización)

Ya Kant dio un paso más allá de la ontologización del pensamiento filosófico, sin renunciar al nivel transcendental de la Filosofía primera (y, en su caso, tampoco a la Metafísica), lo que ocurre es que Kant introdujo, a mi juicio, una nueva orientación, que en este contexto voy a resumir en dos características, que expresan brevemente el nuevo significado e impulso de la nueva filosofía, más allá de la deriva ontológica: el sentido crítico y el sentido práctico de la filosofía fundamental o «filosofía primera», si queremos mantener la terminología tradicional. Aunque la cuestión no es meramente terminológica, sino que estriba en que el pensamiento filosófico sea capaz de alcanzar un nivel más originario, fundamental y radical.

En primer lugar, según Kant en la Doctrina Transcendental del Método, «sólo queda el camino crítico»²⁰; este sentido crítico es el propio de una filosofía ilustrada moderna como la kantiana, que no renuncia al nivel propio de la filosofía primera y de la metafísica, con su afán de lograr una auténtica fundamentación, pero ahora tiene que llevarse a cabo mediante el método

¹⁷ Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991; »Orientación nietzscheana de nuestra tradición filosófica», Epílogo a la segunda edición de *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 211–216.

¹⁸ Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980; Jesús Conill, «El sentido de la noología», Juan Antonio Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 277–291; Diego Gracia, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, Parte II.

¹⁹ Adela Cortina, «Filosofía para el siglo XXI», en Karl-Otto Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, volumen I, edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina, Comares, Granada, 2017, pp. XIII–XXXII.

²⁰ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 856, B 884

crítico de la reflexión trascendental. Recordemos el significado de su crítica de la razón pura para preparar el camino de un nuevo sistema metafísico (de la naturaleza y de las costumbres) y en ese contexto crítico su alusión, antes citada, a la ontología tradicional: «El arrogante nombre de una Ontología (...) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro»²¹. Aquí la reflexión crítica deriva hacia la lógica trascendental. Pero este impulso crítico trascendental es el que, por ejemplo, Apel ha sabido descubrir en su proceso de transformación contemporánea, proponiendo incluso su propia versión con los términos de la pragmática, hermenéutica y semiótica transcendentales.

Pero, en segundo lugar, lo que quisiera resaltar ahora, ya a partir de la aportación kantiana, es el sentido práctico de su filosofía, a mi juicio, el principio de la transformación práctica de la filosofía contemporánea, en su sentido fundamental de «filosofía primera». Según Kant, la misma existencia de la razón se sustenta sobre la libertad, y «práctico» es todo lo que es posible mediante la libertad. La filosofía es, pues, cuestión de libertad racional, una cuestión radicalmente práctica. Recordemos el concepto cósmico (mundano) de la filosofía, el *Weltbegriff*, con el que Kant alude a la perspectiva filosófica que relaciona los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, con los intereses universales del saber, con lo que interesa a todos, frente al sentido parcial del saber, correspondiente al concepto filosófico de escuela. Kant resume los intereses de la razón en sus famosas preguntas sobre qué puedo saber, qué debo hacer, qué puedo esperar, que completa en la *Lógica*²² (con su nueva pregunta sobre qué es el hombre), destacando el sentido mundano de la filosofía, su sentido interesado y práctico. La filosofía no es una mera habilidad o técnica de la razón, sino una «doctrina de la sabiduría», que tiene un sentido práctico, por cuanto está al servicio de los fines últimos (supremos) de la razón humana.

Desde Kant se abre un horizonte práctico para la filosofía, que ha tenido un brillante desarrollo, por ejemplo, con el intento marxiano de la «realización» de la filosofía como «transformación filosófica del mundo»²³. En Marx se encuentra una noción de verdad práctica (la verdad está en la praxis), por la que se supera la relación meramente objetivadora de la intuición (*Anschauung*), en favor del carácter práctico de la experiencia como actividad

²¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 247, B 303

²² I. Kant, *Lógica*, Akal, Madrid, 2000, pp. 90 ss.

²³ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol. I, p. 9.

(*Tätigkeit*)²⁴; si con Feuerbach se logra una nueva concepción más dinámica y liberadora de la sensibilidad²⁵, con Marx se amplía el espectro transformador a la actividad de la praxis, tanto productiva mediante el trabajo como revolucionaria en la acción social y política. Y, por otra parte, en Nietzsche el dinamismo práctico de la transvaloración determina la acción interpretadora de la razón impura²⁶. Aunque ni a Marx ni a Nietzsche les preocupó la «filosofía primera» como tal, en sentido académico, sin embargo, sí promovieron el sentido práctico de la filosofía como tarea fundamental del pensamiento liberador. Este impulso práctico de la filosofía contemporánea adquiere figura propia en otros enfoques como la hermenéutica y el raciovitalismo, que ofrecen caminos alternativos a los prioritariamente teoréticos de la epistemología y la ontología.

§ 5. Por una hermenéutica trascendental

La estructura básica del pensamiento heideggeriano en su versión hermenéutica difícilmente podrá ofrecer una auténtica filosofía primera, por cuanto acaba careciendo de un preciso orden normativo²⁷, dado que la corrección de la filosofía kantiana–husserliana de la subjetividad que se propuso Heidegger se fue realizando a través de diversos pasos destrancendentalizadores²⁸: la historización del yo trascendental bajo la influencia de Dilthey, la determinación analítico–existencial de la preestructura del sentido, el giro hacia la historia del ser, que incluye una tematización expresa del *Dasein* como el «lugar de la comprensión del ser»²⁹, y la desnormativización del pensamiento del ser. El mismo Gadamer llamó la atención sobre esta expresión «lugar [sitio] de la comprensión del ser», en la que se manifiesta el carácter de acontecer del *Dasein* (*Ereignischarakter*), y

²⁴ Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en *La ideología alemana*, Grijalbo, 1972.

²⁵ L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1959, II, p. 231; *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975, p. 39 Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, 1973; Diego Gracia, «Materia y sensibilidad», *Realitas* II, 1976, pp. 203–243.

²⁶ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid; *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid; J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

²⁷ Jesús Conill, «El *Vorhabe* heideggeriano y la hermenéutica trascendental», *Diálogo Filosófico*, 91 (2015), pp. 39–56.

²⁸ Siegfried Blasche, Einleitung, in: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, p. 18.

²⁹ «Lugar», «sitio» (*Stätte des Seinsverständnis*).

no tanto la actividad del ser-ahí³⁰.

En cambio, por su parte, la hermenéutica trascendental constituye una respuesta a este proceso de destranscendentalización del pensamiento heideggeriano, que ha conducido a la desnormativización, tras el giro hacia la historia del ser, a pesar de la que ha podido denominarse «fase cuasi-normativa» del pensamiento del ser³¹. La elaboración de esta hermenéutica trascendental de Apel se remonta a 1948, cuando en su tesis ya vislumbró una transformación fenomenológico-hermenéutica de la filosofía trascendental en el «ya siempre» de la «estructura» analizada por Heidegger³². Esta línea de interpretación prosigue en *La transformación de la filosofía*, y en trabajos posteriores como «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie»³³, en el sentido de una ampliación de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo y de la constitución del sentido, hasta configurar una auténtica hermenéutica crítica, superando las dificultades surgidas del desarrollo del pensamiento heideggeriano y gadameriano. Apel muestra que la reconstrucción heideggeriana de la pregunta kantiana por las condiciones que hacen posible la metafísica en forma de pregunta por las condiciones «ontológico-fundamentales» de posibilidad de la misma sólo toca un aspecto de las condiciones transcendentales de la verdad y, por consiguiente, no cubre todo el propósito kantiano. Pues en Heidegger se trata únicamente de la constitución del sentido del ser (posibilitada en el «ahí» de la «ec-sistencia»). Este enfoque heideggeriano implicaba una contingentización, particularización e historicización a la hora de responder a la pregunta por la constitución del sentido³⁴.

Con su alternativa de una hermenéutica trascendental Apel quiso hacer frente al predominio del tiempo y de la historia del ser; al predominio de un pensamiento que se limita a pensar exclusivamente las condiciones fácticas de la comprensión mediante categorías del «acontecer» y deja de lado las pretensiones de validez propias de la comprensión comunicativa. Pues

³⁰ Hans-Georg Gadamer, «Der Weg zur Kehre», in: H.G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983, p. 110 (citado por S. Blasche, Einleitung, in: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, p. 31, nota 22) [*Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, p. 116].

³¹ S. Blasche, Einleitung, in: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, pp. 18, 24-26.

³² *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*, Bonn, 1950.

³³ Karl-Otto Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en: S. Blasche, *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, pp. 131-175.

³⁴ *Ibidem*, p. 135.

Heidegger se había deslizado desde el análisis del ser ahí hacia una forma de pensamiento del ser, que ya no admite ningún compromiso metodológico normativo³⁵.

§ 6. Transformación de la filosofía en versión de hermenéutica crítica–transcendental

Apel propuso desde muy pronto una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental, integrando algunos aspectos de una «antropología del conocimiento», impulsado por Dilthey y Heidegger³⁶. Pero el pensamiento del ser del Heidegger tardío y de la «hermenéutica filosófica» de Gadamer le provocaron el regreso a Kant. Pues le quedó claro que el establecimiento por parte de Heidegger de las condiciones de la constitución del sentido del ser en la apertura temporal y destinacional del ser (los «despejamientos» [Lichtungen]) no podía ofrecer ninguna respuesta a la cuestión de las condiciones de la validez intersubjetiva del pensamiento³⁷. Por otra parte, tampoco creyó Apel encontrar una respuesta a la cuestión de las condiciones del comprender correcto en la radicación del comprender en la precomprensión del mundo por parte de Gadamer y le llamó la atención su defensa de que, debido a la historicidad de la precomprensión del mundo, no se puede dar ninguna «comprensión mejor», sino sólo una «comprensión diferente»³⁸.

Pero el regreso de Apel a Kant no supone ignorar las aportaciones de Heidegger y de Gadamer con respecto a las condiciones cuasi–transcendentales —históricas y lingüísticas— de la «apertura del sentido» o de su «desocultación» (que es, a su vez, «ocultación»), sino un nuevo programa de «hermenéutica trascendental». En esa nueva modalidad de pensamiento hermenéutico, Apel quiso dar cuenta, tanto de la cuestión de las condiciones de la validez del conocimiento y de las normas morales, como de la condicionalidad histórica de la constitución del sentido del mundo³⁹.

Apel está convencido de la necesidad de hacer frente a la

³⁵ Karl–Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, I, p. 38.

³⁶ Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, cap. 12.

³⁷ Karl–Otto Apel, «Transzendentalpragmatische Reflexion», en Karl–Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 254–280.

³⁸ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*.

³⁹ Karl–Otto Apel, «Transzendentalpragmatische Reflexion», en Karl–Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 254 y 255.

«destranscendentalización» que reina en la filosofía actual, poniendo de relieve la específica función trascendental de la reflexión filosófica, que no puede considerarse como un mero asunto de la Psicología⁴⁰ (u otras ciencias empíricas). En este sentido, cabe recordar, y reconocer, que el «análisis existencial» de Heidegger en *Ser y tiempo* hace uso de una efectiva autorreflexión. Se puede decir que todas las determinaciones de la preestructura del ser en el mundo (como la facticidad y la historicidad de la precomprensión del mundo, o el cuidado y el proyecto del más propio poder ser) se deben a la efectiva autorreflexión existencial. A ella se debe que pueda determinarse la preestructura del Dasein como «proyecto arrojado» y lo mismo pasa con la preestructura de la comprensión del mundo y de sí mismo en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

Pero, según Apel, la «preestructura» del en cada caso ser en el mundo que se comprende a sí mismo no es ya la «preestructura» del *análisis filosófico-existencial* del humano ser en el mundo. Éste último tiene que ser *universalmente válido*, el primero —el del «proyecto arrojado» en cada caso—, en cambio, no. Antes bien, según Heidegger, contiene las convenciones sociales del «se» y las posibilidades del más propio poder ser. Por tanto, según Apel, Heidegger no se ha interesado explícitamente por la «preestructura» del *análisis filosófico* del «proyecto arrojado»; incluso ha negado explícitamente la pretensión de *validez universal* del concepto *filosófico* de la verdad, en favor de la condicionalidad histórica de los «despejamientos» [*Lichtungen*] del mundo, que son los que hacen posibles los enunciados verdaderos y falsos; y Gadamer ha seguido a Heidegger en lo que se refiere a esta infravaloración de la *autorreflexión filosófica*.

En cambio, ya Dilthey emprendió una complementación de la crítica kantiana de la razón, en el sentido de una «crítica de la razón histórica» y una complementación de la teoría kantiana de la experiencia en el sentido de una experiencia *hermenéutica*⁴¹; se apoyó primero en la hermenéutica de Schleiermacher y en una «psicología comprensiva», después en la teoría hegeliana del «espíritu absoluto». Siguiendo el impulso de Dilthey, Apel mismo propuso su propia transformación *hermenéutica* de Kant, mostrando en ella la necesidad y actualidad de la *reflexión trascendental* de Kant, especialmente en el debate con la hermenéutica de Heidegger y Gadamer⁴².

⁴⁰ Ibidem, p. 258.

⁴¹ Karl-Otto Apel, «Transzendentalpragmatische Reflexion», en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, p. 268.

⁴² Ibidem, pp. 269 y 271.

En la hermenéutica heideggeriana y gadameriana se rechaza la *objetivación* científicista y, en su lugar, la comprensión (*Verstehen*) se entiende en el marco de una ontología existencial o, luego, en el marco de la historia del ser como un *acontecer de la verdad*, cuya posibilidad y validez no es determinada por un *lógos universal*, sino por una preestructura *temporal e histórica* (precomprensión, historia efectual y fusión de horizontes), de manera que, en último término, en la hermenéutica de Gadamer, no podría haber ninguna «mejor comprensión» normativamente regulada, sino sólo un «comprender diferente» condicionado por la historia del ser⁴³.

Esto es así, según Gadamer, porque toda comprensión (*Verstehen*) depende de la precomprensión del mundo, pero ésta depende de la historia del ser. Pero la historia del ser no se puede concebir racionalmente como un proceso de progreso, que pueda reconstruirse a la luz de parámetros normativos, porque según Heidegger consiste en una secuencia destinacional de «desocultaciones» o «despejamientos» [*Lichtungen*] y, a la vez, encubrimientos y ocultaciones del sentido del ser. Y estas desocultaciones y ocultaciones del sentido del ser no dependen de razones [*Gründen*] examinables (por ejemplo, procesos de aprendizaje de la experiencia humana), sino que son ellas las que *abren* [*eröffnen*: inauguran] la posibilidad de los juicios verdaderos y falsos, y, por tanto, son las condiciones de posibilidad de la experiencia⁴⁴. Según Heidegger, la historia occidental de las desocultaciones y ocultaciones del sentido del ser depende en último término, es decir, «originariamente» [*ursprünglich*], del «acontecimiento» [*Ereignis*].

La alternativa apeliana integra el rechazo al *objetivismo científicista* de Heidegger y Gadamer y la exigencia normativa de *validez intersubjetiva* universal de la comprensión. Pues no es cierto que la *objetividad* (en el sentido de disponer objetivamente de datos para una conciencia en general) y la *validez intersubjetiva* (en el sentido de estar vinculados normativamente a una comprensión con sentido) sean equiparables. No son lo mismo la objetividad y la validez intersubjetiva. Es decir, más allá de la tendencia a la objetivación, que es producto de un prejuicio que proviene de la teoría del conocimiento orientada por la ciencia natural moderna, hay que contar con un proceso de interpretación orientado por un principio regulativo de la formación del consenso, que no se basa sólo en el control objetivable de los resultados del comportamiento, sino también en la posibilidad de estar vinculados

⁴³ Ibidem, p. 271.

⁴⁴ Karl-Otto Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung». Vid., no obstante, Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991 y *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

normativamente por una común orientación teleológica. Aquí, con la función de un principio regulativo, entra en juego un orden que no determina la *constitución de la objetividad* del mundo de la experiencia, sino una *orientación teleológica* a largo plazo. Y justamente este elemento (kantiano) es el que falta en la orientación meramente *temporal e histórica* de la comprensión en Heidegger y Gadamer, de tal manera que, según Apel, «el tiempo ha vencido al lógos»⁴⁵. Sin embargo, Apel ha visto la posibilidad de una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental (kantiana) en el sentido de una «*hermenéutica trascendental*»⁴⁶.

En el marco de tal filosofía trascendental transformada, la hermenéutica trascendental apeliana presupone un principio regulativo de formación del consenso normativamente determinado por un fin, de tal modo que se puede tender el puente que permite fundamentar comunicativamente la vertiente ética⁴⁷, cuyo irrebasable principio del discurso no es moralmente neutral⁴⁸.

§ 7. Hermenéutica crítica del sentido: más allá del círculo hermenéutico

La diferencia entre la concepción y el rol del círculo hermenéutico en Heidegger y Gadamer, por una parte, y la de Apel, por otra, consiste en que éste último tiene en cuenta los criterios normativos y los resultados empíricos de las ciencias de la cultura en la relación del círculo hermenéutico, porque considera que se presuponen entre sí y se pueden corregir recíprocamente: «la ética discursiva ofrece un criterio [*Maßstab*: parámetro] normativo para nuestra *entrada* en el círculo hermenéutico mediante su *fundamentación pragmático-transcendental*, mientras que Heidegger y Gadamer, en último término, sólo pueden remitir a la historia del ser y a nuestra «pertenencia» [*Zugehörigkeit*] a ella, es decir, al arracional destino del ser»⁴⁹.

Según Heidegger, «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta»⁵⁰. Pues bien, precisamente de eso es de lo que se trata en la

⁴⁵ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, p. 272.

⁴⁶ Karl-Otto Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Suhrkamp, Berlin, 2017.

⁴⁷ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, pp. 272–273.

⁴⁸ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, p. 15.

⁴⁹ Karl-Otto Apel, «Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur», en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 350–366 (cita en p. 361).

⁵⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 176.

«hermenéutica normativa» que propone y defiende Apel⁵¹. Pues, en vez, de quedar atrapados (sometidos) por la «pertenencia» a la historia del ser (en Heidegger) y a la historia en el sentido de la tradición (en Gadamer), Apel cuenta con una *fundamentación trascendental y ética* de su «hermenéutica crítica»⁵², que le permite mostrar que nuestro «pensamiento fáctico» sobre la realidad cultural e histórica puede mejorar su verdad, esbozando (proyectando) una mejora de la realidad cultural e histórica.

De todos modos, más allá de la interpretación de Gadamer y de Apel, cabe un mejor aprovechamiento del pensamiento de Kant, a partir de la *Crítica del Juicio*, así como de una Estética y una Pragmática de la libertad, que tienen en cuenta la motivación moral y el problema de la aplicación. Pero estos aspectos han sido desconsiderados por Gadamer e incluso por Apel, que no se percatan del potencial kantiano para la hermeneutización del pensamiento⁵³.

No obstante, lo que sí encontramos en Apel, como continuación y ampliación del pensamiento de Heidegger es una hermenéutica crítica del sentido. Pues, antes de toda dilucidación de las pretensiones de verdad, hay que establecer la diferenciación entre argumentos con sentido y sin sentido. Según Apel, la disciplina más fundamental del paradigma pragmático-lingüístico de la filosofía trascendental transformada es la «crítica del sentido», puesto que la *pretensión de sentido* es una presuposición para la pretensión de verdad⁵⁴. Es éste un aspecto que cabe relacionar con la «noología» de Ortega y Gasset, que también considera que el orden del sentido es más fundamental y primordial que el orden de la verdad⁵⁵. Antes que el orden normativo, está el orden del sentido y del valor, que no hay que identificar con el normativo, pero que tiene su propio carácter crítico (es decir, de discernimiento) y de cierta pretensión de validez (que no se confunde con la de la verdad, ni con la del deber, la corrección o justicia). Por tanto, cuando se hable de «fundamentación», habrá que precisar cuál es el orden de que se trata en cada caso. No es lo mismo moverse dentro de una hermenéutica

⁵¹ Karl-Otto Apel, «Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur», en Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, nota 19, p. 361.

⁵² Ibidem, p. 361.

⁵³ Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2006.

⁵⁴ Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011, pp. 15 y 16, nota 20.

⁵⁵ José Ortega y Gasset, «Sistema de Psicología», en *Obras completas*, Taurus, Madrid, 2007, VII, 429 y ss.; vid. Jesús Conill, «El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset», *Revista de Estudios Orteguianos*, 22, mayo de 2011, pp. 5–28.

ontológica que si es una versión ética, o bien que se trate de una hermenéutica crítica del sentido.

§ 8. Noología como filosofía primera

También Ortega remite su filosofía fundamental, entendida como «filosofía primera», a una crítica del sentido, a la que denomina «noología» y considera una auténtica innovación filosófica. Ortega asume el proceso moderno como instancia crítica del realismo antiguo, pero no acepta su solución idealista. Porque el idealismo y el subjetivismo modernos nos mantienen desvinculados de la realidad, cerrados en el ámbito de la conciencia y de la objetividad (aun en su sentido de intersubjetividad). La tragedia de la pérdida de la realidad se agrava con la desorientación respecto a la verdad, el desarraigo y la inautenticidad. De ahí que Ortega se enfrente al modo moderno de entender la vida, que acaba agotándose en una remisión infinita de pensamientos de pensamientos, de representación de representaciones y de interpretación de interpretaciones. ¿Cómo salir del régimen carcelario y de la «condición trágica de la subjetividad moderna»? ¿Hay algún fenómeno más radical que el orden de la objetividad y un escenario más profundo que el de la conciencia? ¿Cómo llegar a la realidad?

Ortega pensó que indagando las bases pre-racionales del conocimiento y, correlativamente, una forma de realidad pre-teórica, para lo cual creyó encontrar en el método fenomenológico un buen aliado, puesto que la lógica y la psicología no bastan para sacar a la luz el trasfondo vital de la propia razón⁵⁶. Pero tampoco le resultó suficiente la fenomenología, de ahí que tuviera que corregirla en la forma en que se afanaba por atenerse a las cosas mismas y llegar de modo inmediato a los datos radicales y últimos. Pues la fenomenología no es plenamente aprovechable en cualquiera de sus formas, sino que hay que rectificarla o corregirla en aquellos aspectos que nos hacen caer de nuevo en excesos idealistas, por ejemplo, la reducción y el modo cartesiano de entender la conciencia; de la fenomenología interesa muy especialmente su afán por atenerse a las cosas mismas, es decir, el dejar que los fenómenos se manifiesten de modo inmediato y, por tanto, llegar a los datos radicales y últimos, superando todo estorbo o construcción⁵⁷. La fenomenología presta el servicio de conducirnos a la captación inmediata de los datos radicales y primarios, que se pueden expresar por vía descriptiva.

⁵⁶ José Ortega y Gasset, *Qué es conocimiento* (= QC), Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1984, p. 144; cfr. «¿Qué es conocimiento? (Trozos de un curso)» (1931), O.C., IV, p. 584.

⁵⁷ Vid. Javier San Martín, «Tres análisis fenomenológicos orteguianos», REO, 21 (2010), pp. 9–26.

De este modo, podemos superar las interpretaciones y/o explicaciones filosóficas realistas e idealistas de la razón filosófica. El afán de radicalidad de Ortega estaba dirigido a responder a estos interrogantes de fondo. ¿Cuál va a ser la respuesta de Ortega?

Si reparamos en el anuncio impreso del curso dado en otoño de 1915 y comienzo de 1916, según Paulino Garagorri⁵⁸, podía leerse: «Curso público sobre Sistema de Psicología.— Primera parte: Los fundamentos de la Psicología: Noología, Ontología, Semasiología.— Determinación de lo psíquico.— Teoría de la sensibilidad e insensibilidad de los fenómenos.— Teoría de las zonas atencionales. Teoría de la percepción íntima y de la introspección.»⁵⁹. Aparece el término «noología» para designar la primera parte de los fundamentos de la psicología y, en un primer momento, se considera la noología como una ciencia que se ocupa «del pensamiento en su forma más pura y primaria»⁶⁰, a diferencia de la psicología. La noología no es psicología sino filosofía, la primera parte de la filosofía que podrá servir de auténtico fundamento a la psicología.

Y no olvidemos que el propósito del curso es «la superación del idealismo o subjetivismo», es decir, aquella modificación en la concepción del ser, introducida por Descartes, en que —dice Ortega— «se desconfía de la realidad»⁶¹, porque «antes que la cosa» se ve «el sujeto que la piensa» y, por consiguiente, el problema central es el de la objetividad (cómo lo subjetivo llega a ser objetivo). El idealismo es el modo moderno (subjetivista) de enfrentarse con la vida. Su superación implica nuevos modos de vida y una nueva relación entre ser y pensar⁶².

La noología constituye una de las «partes primeras de la filosofía», que indaga hasta los «supuestos no sólo racionales»; junto con la «semasiología» y la ontología, la noología es una ciencia «primera y fundamental» que trata del pensamiento «en su forma más pura y primera» y que no supone ninguna

⁵⁸ «Nota preliminar» de Paulino Garagorri en José Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas* (=IP), Revista de Occidente/Alianza, Madrid, 1979, p. 9.

⁵⁹ Vid. la correspondiente Nota a la edición del texto «Sistema de la Psicología» en O.C., VII, pp. 885–889, donde se explica la intrahistoria del texto, su configuración y las oportunas variantes. Por ejemplo, aunque se anunció con el título «Sistema de Psicología», en el manuscrito de la primera lección en el Archivo se puede leer de mano de Ortega «Sistema de la Psicología»; o, asimismo, tras «Semasiología» se encuentra el siguiente paréntesis: «(Filosofía del lenguaje)» (O.C., VII, pp. 886 y 429).

⁶⁰ IP, p. 45; O.C., VII, p. 452.

⁶¹ IP, p. 39; O.C., VII, p. 449.

⁶² IP, pp. 79–80; O.C., VII, p. 476.

otra y es supuesta por todas. Sin embargo, el significado de la noología oscila en el desarrollo del pensamiento de Ortega a lo largo de la misma obra *Investigaciones Psicológicas*. En un primer momento, la «ciencia primera y fundamental» de la filosofía parece que nace, según Ortega, ante el problema de la verdad; por otra parte, la noología como ciencia filosófica fenomenológica, puramente descriptiva, se plasmaría en «el “sistema de la razón vital”», aun cuando se movería todavía en el ámbito de la «relación de conciencia» como fenómeno fundamental, como elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos⁶³. Y por relación de conciencia se entiende la «intencionalidad» («conciencia de...»), «el referirse mismo, el llevar en sí lo otro que sí mismo, en suma, el tener un objeto, el darse cuenta de algo»⁶⁴. No obstante, el impulso inicial de la noología persistirá en su pretensión de filosofía primera, como cuando Ortega se refiera más tarde a la aparición de un libro titulado *Sobre la razón viviente* y al que califica de «ensayo de una *prima philosophia*»⁶⁵.

Sin irse tan lejos en el tiempo, en la propia obra *Investigaciones Psicológicas*, unas páginas más adelante, encontramos algunos textos donde se produce un cambio significativo. Hablando de que la filosofía primera o fundamental trata de la verdad con un método sin supuestos⁶⁶, Ortega señala que esto ha de tomarse radicalmente, por tanto, incluso sin el supuesto de la verdad. En un proceso de argumentación a vueltas con los tropos de Agripa (la disonancia de las opiniones y la relatividad de la verdad) se ve forzado a rebasar el plano de la verdad y de la duda en que se había situado inicialmente. «Verdad, falsedad y duda no son lo primero», porque —dice significativamente Ortega— «aún tenemos donde apoyarnos más allá de la verdad»⁶⁷. Y considera esta posibilidad como un auténtico avance contemporáneo (ya no moderno, ni del s. XIX). Se trata de «la primera gran conquista específica del siglo XX»: el *sentido*.

La filosofía sería la filosofía de los límites del sentido como una garantía más básica que la misma verdad frente al escepticismo, porque es un «contrasentido» «renunciar al sentido» y hasta la duda escéptica cuenta con ciertas «condiciones» ineludibles. La noología orteguiana se nos presenta como la ciencia filosófica primera que nos abre a las profundidades del ámbito

⁶³ IP, p. 86; O.C., VII, p. 480.

⁶⁴ IP, p. 105; O.C., VII, 493.

⁶⁵ «Historia como sistema» (1941), O.C., VI, p. 70.

⁶⁶ IP, p. 112; O.C., VII, p. 499.

⁶⁷ IP, p. 124; O.C., VII, p. 508.

del sentido. «El *sentido* se entiende» y es algo «incorruptible», como las *Ideas* de Platón. En una percepción «lo visto se destruirá —yo pereceré— pero el sentido de mi visión es eviterno»⁶⁸. Este es un auténtico avance frente al cartesianismo de la conciencia, puesto que —según Ortega— aquí no puede actuar el «genio maligno» de Descartes. Frente al escéptico, no valen los análisis de la verdad, sino los del *sentido*, puesto que el escéptico puede hacer *epoché* de la verdad, pero «no puede renunciar al sentido»⁶⁹. «La duda posible concluye donde empieza el contrasentido», «tiene como límite ciertas condiciones sin las cuales no sería duda».

Si se especificaran algunas de estas «condiciones» se vería la semejanza con las postuladas por Wittgenstein y también por K.O. Apel, en este caso, como condiciones transcendentales del sentido⁷⁰. Esta filosofía de los límites del sentido permite seguir confiando en la razón y darse cuenta de que hay alguna garantía más básica que la misma verdad o falsedad en el orbe de la razón⁷¹. De ahí que Ortega anuncie lo siguiente: «Pronto ensayaremos la investigación de öqué sea el “sentido”: este estudio a quien doy el nombre de Noología es, en mi opinión, fundamento de todo lo demás, anterior a la Lógica y a la Psicología y a la Matemática y a la Metafísica»⁷².

La noología se nos presenta ahora como el estudio capaz de lograr un nivel más profundo y básico: el del *sentido*. Esta innovación constituye un paso importante en el camino orteguiano de transformación no sólo de la fenomenología sino fundamentalmente de la filosofía primera como tal. Pues a partir de la transformación de la fenomenología siguió avanzando en el proceso de transformación de la filosofía primera desde el orden del sentido hacia el de la realidad de la vida.

Ya en relación con la cuestión de la sensación, Ortega consideraba en 1913 que estaba «intacto» el tema del «concepto fenomenológico de la sensación»⁷³; Ortega era consciente de que aquí quedaba un resto para el análisis fenomenológico. La psicología empirista moderna había considerado las sensaciones como «el contenido primario de la conciencia» y como «estados subjetivos»; y, por tanto, había entendido que «el contenido primario

⁶⁸ IP, p. 125; O.C. VII, p. 509.

⁶⁹ IP, p. 129; O.C., VII, 511 y 512.

⁷⁰ Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.; Jesús Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

⁷¹ IP, p. 130; O.C., VII, p. 512.

⁷² IP, p. 129; O.C., VII, p. 511.

⁷³ IP, p. 223 ; «Sobre el concepto de sensación» (1913), O.C. I, p. 627.

e inmediato de nuestra conciencia es lo subjetivo». En cambio, para Ortega, es éste «el pecado original del moderno subjetivismo»⁷⁴. ¿Son las cualidades sensibles meramente impresiones subjetivas? ¿No son reales? ¿No nos abre el sentir a la realidad, superando así el idealismo y el subjetivismo? ¿No sería la vía de una noología del sentir más fundamental que la fenomenología trascendental?

Y en las conferencias de Buenos Aires y Madrid, que culminan en los cursos de 1928–29 y 1929–30, Ortega afirma tajantemente que la fenomenología deja fuera de su consideración el *carácter ejecutivo del acto, lo vivo* de cada acto. De ahí que su «tema» y «método» sea «inverso del de la fenomenología»: la fenomenología *reduce* la ejecutividad de los actos, aquello que primordialmente ocupará a Ortega, de ahí que llegue a afirmar: «La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo “razón vital”»⁷⁵.

Según Ortega, la fenomenología no ha llegado —como era su propósito— a las raíces preteóricas, vitales, del conocimiento; sigue pendiente, pues, «el gran problema de la “génesis de la Razón”»⁷⁶. A mi juicio, Ortega contribuye a la transformación de la fenomenología en dirección hacia una noología y/o una fenomenología hermenéutica de la razón vital e histórica, que tiene los rasgos de una hermenéutica de la facticidad ejecutiva. En cualquier caso, el impulso hacia otra analítica (noológica o hermenéutica) de la facticidad avanza en el descubrimiento de la génesis estructural de la razón y favorece la búsqueda de la realidad primaria⁷⁷.

Lo decisivo en esta transformación es el tránsito desde el nivel de la *conciencia* al de la *realidad*: «Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria», «una instancia frente a toda posición subjetiva»; algo no puesto por el sujeto sino «impuesto», «puesto por sí», «lo “positivo” o “dado”». Porque «la *realidad absoluta* que es la “conciencia pura” *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto (...) espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido* (...), hace consistir la realidad en *inteligibilidad pura*»⁷⁸.

Ortega critica a Husserl la «manipulación» en que consiste la «reducción

⁷⁴ IP, p. 158; O.C., VII, p. 532.

⁷⁵ «Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia» (1941), O.C. VI, p. 28; vid. QC, pp. 14 y 51 (O.C., VIII, 197 y 224–225).

⁷⁶ O.C., VI, 29, nota.

⁷⁷ Vid. Jesús Conill, «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica», en Javier San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, UNED, Madrid, 1992, pp. 297–312.

⁷⁸ «Prólogo para alemanes» (1934), O.C., IX, p. 155.

fenomenológica», porque al fenomenólogo le sucede que «en vez de *hallar* una realidad, la fabrica». Una nueva analítica raciovitalista, frente al idealismo fenomenológico que «escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia», descubre que «lo *esencial*» de la «conciencia primaria» consiste en *sentir sin reducción* posible (p.e., un dolor de muelas): «Para ella nada es sólo objeto, sino que todo es realidad»⁷⁹.

La fenomenología parte de un «acto de conciencia primaria e ingenua», pero su análisis es insuficiente, según Ortega: «una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un Agujero», el agujero de la modernidad, persistente en la fenomenología y de ahí la necesidad de transformarla «en sentido opuesto al idealismo»⁸⁰. Un mejor análisis de la conciencia primaria (irreflexiva, ingenua) en su facticidad revela que «no es por sí conciencia, sino la realidad misma», por ejemplo, «el dolor de muelas doliéndome», «el hombre realmente en el mundo real»; porque en el acto ejecutivo del darse cuenta de algo no prevalece un sentido contemplativo sino el ejecutivo de «encontrarse con las cosas mismas», con la realidad. He ahí «lo irrevocable».

La descripción que se atiene rigurosamente al fenómeno, tal como viene exigida por la «nueva insistencia analítica» de Ortega, pone de relieve la «coexistencia del yo y de la cosa», no una relación ideal o intencional, sino «la realidad misma», «lo que hay», «la realidad que yo soy abriéndome y padeciendo la realidad que me es el contorno»⁸¹.

Frente a la hipótesis cartesiana, Ortega cree haber logrado una nueva analítica más radical, que resuelva de otro modo el problema kantiano de la crítica para una nueva metafísica: en vez de «crítica de la razón pura» una analítica fenomenológica transformada de la razón impura (vital e histórica), por lo tanto, de carácter noológico o hermenéutico.

Ortega ofrece así también una alternativa filosófica a Heidegger, pues constituye otra salida en el proceso de transformación de la fenomenología. Con su analítica hermenéutica y/o noológica, que incorpora ciertos rasgos genealógicos, Ortega intentó responder a la crisis moderna, a la que habrían abocado el idealismo y subjetivismo. Pues el idealismo y el subjetivismo escamotean la realidad convirtiéndola en conciencia. No hay más remedio que salir de «la condición trágica de la subjetividad moderna», a partir de la experiencia primordial de la realidad, a través de una analítica hermenéutica

⁷⁹ O.C., IX, p. 156.

⁸⁰ Ibid., pp. 160 y 157–159.

⁸¹ «La idea de principio en Leibniz» (1947), O.C., IX, pp. 1120

y/o noológica de la facticidad de la vida.

En conclusión, la perspectiva hermenéutica propone una transformación experiencial de la razón pura, no necesariamente ontologizando sino hermeneutizando desde la raíz, es decir, no desde la comprensión del *ser*, sino desde la radical apertura de la *experiencia*. Por tanto, no habría que ontologizar la filosofía, sino hermeneutizarla, es decir, presentarla como una filosofía práctica experiencial. Por tanto, la transformación práctica de la filosofía primera ha de contar con una analítica hermenéutica y noológica de la experiencia, que incorpora una crítica del sentido y de una razón impura, es decir, experiencial, que está radicada en la praxis. En lugar de una reontologización del pensamiento, hay que resaltar el sentido práctico de ciertas figuras de filosofía primera, ya sea en la versión hermenéutico-trascendental (apeliana), la raciovitalista (orteguiana), hasta llegar a la noología (zubiriana) de la intelección sentiente⁸².

AGRADECIMIENTOS

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEOII/2014/082 de la Generalitat Valenciana.

⁸² Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980; Antonio Pintor-Ramos, *Realidad y sentido*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1993; *Realidad y verdad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1994; *Nudos en la filosofía de Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2006; Jesús Conill, «El sentido de la noología», Juan Antonio Nicolás (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 277-291; Diego Gracia, «Filosofía práctica», en *La pasión por la libertad*, Verbo divino, Estella, 1994, pp. 329-352; *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Triacastela, Madrid, 2017, Parte II.

REFERENCIAS

- Apel, Karl–Otto (1950). *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*. Bonn, 1950.
- Apel, Karl–Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Apel, Karl–Otto (1989). «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie». En: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 131–175.
- Apel, Karl–Otto (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Apel, Karl–Otto (2017). *Racionalidad crítica comunicativa*. Edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina, Granada: Comares.
- Apel, Karl–Otto (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Aristóteles (1970). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aubenque, Pierre (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.
- Blasche, Siegfried (1989). «Einleitung». En: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Conill, Jesús (1982). «¿Metafísica, hoy? Acerca de una concepción transformada de la metafísica». *Pensamiento* 38, pp. 455–468.
- Conill, Jesús (1988). *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos.
- Conill, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (1992). «La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri: La posmodernidad metafísica». En: Javier San Martín (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid: UNED, pp. 297–312.
- Conill, Jesús (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (2001). «Orientación nietzscheana de nuestra tradición filosófica». En: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos, pp. 211–216.
- Conill, Jesús (2011). «El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset». *Revista de Estudios Orteguianos* 22, pp. 5–28.
- Conill, Jesús (2011). «El sentido de la noología». En: *Guía Comares de Zubiri*, editado por Juan Antonio Nicolás. Granada: Comares, pp. 277–291.
- Conill, Jesús (2015). «El Vorhabe heideggeriano y la hermenéutica trascendental». *Diálogo Filosófico* 91, pp. 39–56.
- Cortina, Adela (1986). «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», *Pensamiento*, 42, pp. 181–192.
- Cortina, Adela Cortina y Conill, Jesús (1999). «Pragmática trascendental». En: Marcelo Dascal, *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid: Trotta, pp. 137–166.
- Cortina, Adela (2017). «Filosofía para el siglo XXI», en Karl–Otto Apel, *Racionalidad*

- crítica comunicativa*, volumen I, edición de Juan Nicolás y Laura Molina, Granada: Comares, pp. XIII–XXXII.
- Feuerbach, Ludwig (1959). *Sämtliche Werke*. Stuttgart.
- Feuerbach, Ludwig (1975). *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans Georg (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, Hans–Georg (2003). *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- Garagorri, Paulino (1979). «Nota preliminar». En: José Ortega y Gasset, *Investigaciones psicológicas (=IP)*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza.
- Gracia, Diego (1976). «Materia y sensibilidad». *Realitas* II, pp. 203–243.
- Gracia, Diego (1994). «Filosofía práctica». En: *La pasión por la libertad*, Estella: Verbo Divino, pp. 329–352.
- Gracia, Diego (2017). *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.
- Heidegger, Martin (1997). *Ser y tiempo*, Santiago de Chile: editorial Universitaria.
- Kant, Immanuel Kant (1983). *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.
- Kant, Immanuel (2000). *Lógica*, Akal, Madrid, 2000.
- Marx, Karl (1972). «Tesis sobre Feuerbach». En: *La ideología alemana*, Buenos Aires: Grijalbo.
- Nietzsche, Federico (2000). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Federico (1978). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, José (2004–2010). *Obras completas [O.C.]*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, José (1984). *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente/Alianza.
- Ortega y Gasset, José (1979). *Investigaciones psicológicas [IP]*, Madrid: Revista de Occidente/Alianza.
- Pintor–Ramos, Antonio (1993). *Realidad y sentido*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor–Ramos, Antonio (1994). *Realidad y verdad*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Pintor–Ramos, Antonio (2006). *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.
- Schmidt, Alfred (1973). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid: Taurus.
- San Martín, Javier (2010). «Tres análisis fenomenológicos orteguianos», REO 21, pp. 9–26.
- Tugendhat, Ernst (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Zubiri, Xavier (1962). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Zubiri, Xavier (1972). *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y

Publicaciones.

Zubiri, Xavier (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza.



First Philosophy and Philosophical Progress from Karl–Otto Apel’s Perspective

The aim of this article is, first, to show the transformation of First Philosophy from Aristotle to Apel’s transcendental hermeneutics, through Kant’s Transcendental Philosophy and the practical turn during the contemporary age. Secondly, to follow the line of Apel’s transcendental hermeneutics, that constitutes a new paradigm of First Philosophy, founded on the pragmatic and semiotic transformation of philosophy. And, thirdly, to contribute another form of First Philosophy, from the Spanish Philosophy, with the ratiovitalistic hermeneutics (Ortega y Gasset) and/or Noology (Zubiri).

Keywords: First Philosophy · Transcendental Hermeneutics · Pragmatics · Semiotics · Noology · Aristotle · Kant · Ortega y Gasset · Zubiri.

Filosofía primera y progreso filosófico desde la perspectiva de Karl–Otto Apel

El objetivo del artículo es, en primer lugar, mostrar la transformación de la Filosofía Primera desde su origen en Aristóteles hasta la hermenéutica transcendental de Apel, a través de la filosofía tanscendental de Kant y el giro práctico en la época contemporánea. En segundo lugar, proseguir la línea de la hermenéutica transcendental de Apel, que constituye un nuevo paradigma de filosofía primera, basada en la transformación pragmática y semiótica de la filosofía. Y, en tercer lugar, aportar otra forma de filosofía primera, a partir de la filosofía española, mediante la filosofía raciovitalista (Ortega y Gasset) y /o la noología (Zubiri).

Palabras Clave: Filosofía primera · Hermenéutica · transcendental · Pragmática · Semiótica · Noología · Aristóteles · Kant · Ortega y Gasset · Zubiri..

JESÚS CONILL–SANCHO es Catedrático de *Filosofía Moral y Política* de la Universidad de Valencia. Investigación en las Universidades de Múnich, Bonn, Frankfurt, St. Gallen y Notre Dame. Miembro la Fundación ÉTNOR y del Seminario de Investigación Xavier Zubiri. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *El crepúsculo de la metafísica* (Anthropos, 1988), *El enigma del animal fantástico* (Tecnos, Madrid, 1991), *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Tecnos, 1997), *Horizontes de economía ética* (Tecnos, 2004), *Ética hermenéutica* (Tecnos, 2006), *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* (Tecnos, 2019).

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, avenida Blasco Ibáñez, 30. 4010–Valencia. e–mail (✉):Jesus.Conill@uv.es Código Orcid: <https://orcid.org//0000–0003–2091–4785>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 12-July-2019; Accepted: 26-November-2019; Published Online: 31-March-2020

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Conill-Sancho, Jesús (2020). «Filosofía primera y progreso filosófico desde la perspectiva de Karl-Otto Apel». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 12: pp. 00-00.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020