



**DEL DASEIN A LA
ARGUMENTACIÓN. LA
CONTINUACIÓN APELIANA
DE LA HERMENÉUTICA
DE LA FACTICIDAD**

Andrés Crelier

DEL DASEIN A LA ARGUMENTACIÓN. LA CONTINUACIÓN APELIANA DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

Resumen: En el presente trabajo sostengo que la filosofía de Karl-Otto Apel puede leerse como una derivación de la hermenéutica heideggeriana de los años veinte. En la primera parte ofrezco una interpretación de la "hermenéutica de la facticidad" elaborada por Heidegger, haciendo hincapié en su exigencia de auto-reflexividad; luego presento la concepción heideggeriana de la comprensión y del "círculo hermenéutico"; y finalmente argumento que la hermenéutica heideggeriana de los años veinte puede ser entendida, tal como hace Apel, como una continuación de la filosofía trascendental. En la segunda parte del trabajo discuto la continuación apeliiana de la hermenéutica. Ante todo, señalo que los rasgos del *Dasein* son asimilados por el juego del lenguaje argumentativo; luego discuto el sentido de la tesis apeliiana acerca de que toda filosofía trascendental parte de un *factum*; y trato finalmente otras implicancias de la tesis general de este trabajo.

Palabras clave: Karl-Otto Apel, Martin Heidegger, pragmática trascendental, hermenéutica de la facticidad.

FROM DASEIN TO ARGUMENTATION. APEL'S CONTINUATION OF HERMENEUTICS OF FACTICITY

Abstract: In the present paper I argue that the philosophy of Karl-Otto Apel can be seen as a continuation of the Hermeneutics of facticity, which was initially proposed by Heidegger in the 1920s. In the first section I put forward an interpretation of that Hermeneutics, stressing its requirement of self-reflexivity; I then expound the Heideggerian notion of understanding and of "hermeneutic circle"; and I finally argue that this Hermeneutics keeps up with central aspects of the transcendental philosophy. In the second section I discuss the way in which Apel continues Heidegger's Hermeneutics. First of all, I sustain that the main features of the *Dasein* are still present in the language game of argumentation; I then discuss the Apelian thesis that transcendental philosophy always begins with a *factum*; and I finally deal with other aspects of the general thesis here defended.

Key Words: Karl-Otto Apel, Martin Heidegger, Transcendental Pragmatics, Hermeneutics of facticity.

Andrés Crelier: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Es miembro de grupos de investigación en la Universidad Nacional de Mar del Plata y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). Sus principales áreas de investigación se centran en la filosofía práctica de Karl-Otto Apel. En su actual proyecto investiga las relaciones entre el giro comunicativo y reflexivo de la filosofía apeliiana y algunos aspectos del idealismo alemán.

Correo Electrónico: pcrelier@mdp.edu.ar / andrescrelier@yahoo.com.ar

DEL DASEIN A LA ARGUMENTACIÓN. LA CONTINUACIÓN APELIANA DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

INTRODUCCIÓN: APEL Y LA HERMENÉUTICA

Karl-Otto Apel ha desarrollado a lo largo de los años un intenso diálogo con la filosofía hermenéutica, a tal punto que ha denominado "hermenéutica trascendental" a su propia propuesta teórica. Las figuras clave de la hermenéutica que este autor retoma y critica son Heidegger y Gadamer (quien, como se sabe, ha desarrollado a su modo una serie de tesis de proveniencia heideggeriana). En Transformación de la Filosofía, que resume los focos de interés de la década del sesenta, Apel contrapone a Heidegger y Gadamer -como los representantes "continentales" del "giro hermenéutico y lingüístico"- a Peirce y Wittgenstein. En una lectura retrospectiva de sus intereses filosóficos, Apel señala que estos cuatro autores conformaron la base de sus estudios en aquella época (Apel, 1988, 381). Y podemos agregar que también sentaron la base para su posterior desarrollo filosófico.

Ciertamente, este conjunto de autores se amplía mucho si se tiene en cuenta las discusiones -en esa misma época- con el marxismo, la antropología filosófica, la fenomenología, la filosofía analítica del lenguaje y la filosofía de la ciencia. Sin embargo, estas discusiones, que marcan su itinerario intelectual, están sesgadas por una perspectiva hermenéutica, más aún, los temas de discusión son aquellos propuestos inicialmente por Heidegger en los años veinte, como la facticidad del ser-en-el-mundo superadora del solipsismo moderno y la mediación lingüística de toda comprensión. De este modo, puede afirmarse que el interés en los otros autores mencionados responde mayormente a que han continuado la obra de Heidegger siguiendo caminos divergentes al de Apel -como es el caso de Gadamer-, o bien abren perspectivas para solucionar ciertas aporías de la hermenéutica -"como es el caso de Peirce- o bien enuncian en otro lenguaje filosófico tesis análogas a las de Heidegger, como es el caso de Wittgenstein" (especialmente el de las Investigaciones filosóficas).

En el presente trabajo, intentaré mostrar que el desarrollo de una pragmática trascendental y de una ética discursiva pueden verse como una derivación de la hermenéutica heideggeriana de los años veinte. La exposición se divide en dos partes, la primera de las cuales es una interpretación de la "hermenéutica de la facticidad". En primer lugar, presentaré los rasgos salientes de esta vertiente de la hermenéutica, haciendo hincapié en la auto-reflexividad radical que exige; en segundo lugar, expondré la concepción heideggeriana de la comprensión y sus implicancias referidas al "círculo hermenéutico"; y, en tercer lugar, sostendré que la hermenéutica heideggeriana de los años veinte puede ser entendida, tal como hace Apel, como una continuación de la filosofía trascendental.

La segunda parte del trabajo examina la continuación apeliana de la hermenéutica. Sostendré, en primer lugar, que los rasgos propios del *Dasein* son asimilados por el juego de lenguaje argumentativo; en segundo lugar, examinaré el sentido de la tesis apeliana acerca de que toda filosofía trascendental parte de un *factum*; finalmente, en las conclusiones profundizaré la tesis de que Apel continúa con el proyecto hermenéutico de descubrir "horizontes trascendentales".

Conviene aclarar que este trabajo deja de lado las críticas que Apel le ha dirigido a la hermenéutica, puesto que su finalidad es mostrar la convergencia y no la distancia que, de hecho, existe entre ambas orientaciones filosóficas. Se trata, por un lado, de realizar una interpretación trascendental de la hermenéutica, y, por el otro, de defender una interpretación hermenéutica de la pragmática trascendental apeliana.

1. LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD COMO FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

1.1 La facticidad auto-referente de la investigación hermenéutica

Si bien la hermenéutica, como es sabido, constituye un desarrollo filosófico con antecedentes en la antigüedad y exponentes en la modernidad -nociones como la del círculo hermenéutico ya se encuentran en germen en autores antiguos- (Cf. Ferraris, 2002). Heidegger la somete a un "nuevo comienzo" caracterizado por la radicalidad de la investigación. Entre otras cosas, esta radicalización se caracteriza por la exigencia de que la investigación filosófica tenga en cuenta de entrada la situación actual en la cual se realiza. Como indica Gadamer, la expresión utilizada por el Heidegger de los años veinte, "hermenéutica de la facticidad", es un genitivo ubjetivo, pues es la propia facticidad la que se interpreta a sí misma (Gadamer, 2002, 282).¹ Aunque por lo general Heidegger no hable

1. En su desarrollo en los años veinte, Heidegger utiliza diferentes denominaciones para su hermenéutica, como la de "ciencia originaria de la vida", "ontología fenomenológica" y, ya en *Ser y tiempo*, "analítica existencial" (Cf. prólogo de J. A. Escudero en Heidegger (2002 a), 19). En lo que puede considerarse una continuación y a su vez una ruptura con

de "reflexión", se trata claramente de un giro auto-reflexivo radical que tiene el carácter de una exigencia metódica inicial. Como explicita en el Informe Natorp, el contenido de una interpretación, su tema u objeto, "sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara" (Heidegger, 2002, 29-30 y 1998,252).

La exigencia de auto-reflexión hace volver la mirada desde el objeto interpretado hacia la propia situación en la que se lleva a cabo la interpretación, vale decir, hacia la situación de la propia tarea de indagación filosófica. La razón de esta exigencia es que toda interpretación que intente borrar su propia situación va a conducir a concepciones erróneas sobre el objeto interpretado. Así pues, la remisión a un aquí y ahora concreto define con simplicidad y justeza qué se entiende, en este contexto, por lo "fáctico". Sin embargo, no debe leerse en este concepto un *factum brutum*, es decir, un horizonte de objetos, cosas o entes del mundo. Por el contrario, la facticidad es más bien el horizonte mismo, el cual una condición para que puedan presentarse "hechos brutos".

Este giro auto-reflexivo marca tanto la necesidad de tomar en cuenta el aquí y ahora de la propia investigación como la ilegitimidad de no tomarlo en consideración. Heidegger señala que una liberación del punto de vista sólo es posible mediante una apropiación del "punto de mira" (*Blickstand*) histórico (Heidegger, 1995, 82-83). El hecho es que no sólo la situación cotidiana sino la teoría -filosófica y científica- está inmersa, como no podría ser de otra manera, en un aquí y ahora. Así, si bien una parte de los análisis heideggerianos están enfocados en la cotidianidad, otra parte pone el énfasis en que la filosofía misma debería entenderse como un modo de la facticidad, más aún, como una derivación de lo cotidiano que pretende a menudo haberse desprendido del propio punto de vista (así ha sucedido con la tradición filosófica occidental, especialmente desde la modernidad). En suma, la propia investigación no es otra cosa que una "modalidad de la vida fáctica" (Heidegger, 2002, 34).

Como resultado de este giro hermenéutico, el "objeto" de la investigación, o más bien su tema –que nunca puede llegar a ser "objeto" en el sentido moderno-, resulta

Husserl, los desarrollos filosóficos de una "hermenéutica de la facticidad" tienen su origen en tres cursos dictados por Heidegger en 1919, que ponen ya en escena una tematización luego desarrollada en el llamado Informe Natorp -redactado en 1922 (2002 a)- en el curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1995), y plenamente en *Ser y tiempo*, publicado en 1927 (1998), aunque allí se haga escaso uso de la mencionada expresión. (Cf. C. Segura Peraita (2001), quien reconstruye la historia intelectual de Heidegger en esta época). Por otra parte, hay diferentes opiniones sobre el origen del término "faticidad", que para algunos tiene su raíz en disputas teológicas (Gadamer), para otros en la filosofía kantiana y neokantiana (Kisiel), o en Dilthey (Pöggeler), o también, según indicara el mismo Heidegger, en Scheler (Cf. Gadamer (2002), 282; Peraita (2001), 20n).

ser la propia existencia humana, el *Dasein* humano o la "vida fáctica" (Heidegger, 2002, 31)². A pesar de que, como dijimos, Heidegger no habla de "reflexión" o "auto-referencia", resulta claro que concibe a la investigación hermenéutica como una tarea radicalmente auto-referencial, que sólo tiene legitimidad si logra ser verdaderamente auto-reflexiva, es decir, si parte de considerar la situación en la que necesariamente se realiza y el modo en el que se "mantiene constantemente" como una actividad vital. No se rechaza con esto otros tipos de investigación, abocados a estudiar "regiones de lo que es" más o menos específicas, sino que se muestra la necesidad de no olvidar el punto de partida fáctico de toda investigación, incluso de aquella que no tematiza la facticidad.

Esto se opone a la noción de un método distanciado tanto de un sujeto que investiga como de un objeto investigado, y que permitiría obtener, usado de modo correcto, un conocimiento objetivo indiferente a la propia investigación. Si bien Heidegger habla de un "método fenomenológico" guiado por "las cosas mismas", está claro que no puede tratarse de un instrumento para aplicar a un ámbito determinado de la realidad, al modo de los instrumentos científicos. Por el contrario, se trata más bien de una tarea explicitatoria o reconstructiva cuyo fin es que aquello mostrado se muestre desde sí mismo (Heidegger, 1998, 50 ss, 57). Como consecuencia, la dirección de la investigación filosófica es para Heidegger una "aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica". Se gana con ello una perspectiva inmanente para la propia investigación, dado que la tematización de la vida fáctica es necesariamente interna; la filosofía no es una actividad que discurra paralela a la vida, sino una "consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser" (Heidegger, 2002a, 32,34,45).

En *Ser y tiempo* es la expresión *Dasein* la que se encarga de señalar la facticidad en tanto estructura ontológica del ser o estar en el mundo.³ Se trata de una estructura previa a toda noción moderna de conciencia, hombre, sujeto de conocimiento y ciencia teórica objetiva. Al igual que la expresión "vida fáctica", el *Dasein* aspira a conceptualizar la irrebasabilidad del punto de vista, o más bien, la necesidad de

2. Así como sucede con varios cursos de los años veinte, el Informe Natorp esboza ya con cierto detalle el proyecto de *Ser y tiempo*. Esta obra utiliza de modo casi excluyente la expresión central *Dasein* para sustituir un léxico todavía en proceso de fijación, que incluye "vida fáctica", "facticidad", "*Dasein* humano" y "*Dasein*", entre otros conceptos.

3. Como es sabido, las traducciones más recientes (no sólo al español) evitan traducir el término alemán *Dasein* –"Ser-ahí", en la traducción clásica de José Gaos– para no tergiversar este concepto identificándolo con una cosa del mundo o con el propio hombre. De esta manera, más que una abstracción obtenida a partir de un ente concreto como el hombre, el concepto de *Dasein* se obtiene mediante una auto-reflexión radicalizada sobre el aquí y ahora fáctico. Como resultado de la misma, se llega a la noción de que el *Dasein* no puede ser algo ahí.

asumir el propio punto de vista irrebable, el del "allí" mío "en cada caso". Antes que al hombre o a los seres racionales en general –o a cualquier ente "que está ahí"-, este concepto alude a un "cada vez mío" todavía indiferenciado (Heidegger, 1998, 67).

Este eje de coordenadas recuerda la función de los pronombres, y de hecho Heidegger señala que la referencia al *Dasein* connota siempre al pronombre personal (Heidegger, 1998.68). Desde esta base se construye todo el conocimiento, dado que se trata del nivel más básico de comprensión implicado. Esto equivale a superar "hacia atrás" la epistemología moderna; la expresión *Dasein* indica el grado cero en el que meramente "hay perspectiva", algo previo a la división entre sujeto y objeto o a la constitución de una conciencia en el sentido moderno.

El *Dasein* carga, entonces, con las notas del concepto de facticidad, dado que se define justamente por la auto-referencia que le es propia o le compete de manera constitutiva; en los términos ontológicos propios de *Ser y tiempo*, se trata de un ente al que "le va" en su ser este mismo ser. Esta apertura para sí mismo, o "estructura autorremisiva", es una posibilidad constitutiva de volverse hacia sí mismo, que para Heidegger toma también la forma de un "anticiparse a sí mismo"(Utilizando términos más apelianos, podemos decir que el *Dasein* se caracteriza por ser capaz de asumir la irrebabilidad de su situación fáctica, de su horizonte de aquí y ahora.

En la obra mayor de Heidegger, la "pregunta por el ser" es entendida como la "radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo" (Heidegger, 1998, 35, 113, 213). Se trata de un preguntar por lo irrebable, ya que todo ente es de alguna manera. Al margen de que se pueda elaborar una tal pregunta de manera adecuada, resulta claro que cualquier pregunta que interroge por el ser estará afectada por aquello que interroga. Deberá ser, entonces, radicalmente auto-reflexiva, algo que Heidegger advierte cuando examina la estructura formal de este tipo de indagación: "Elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta- se vuelva transparente en su ser" (§ 2). La pregunta es entonces por "el modo de ser de un ente", el *Dasein* -el "ahí" del ser-, y por ende el "ahí" donde se efectúa toda pregunta por el ser.

Podemos resumir ahora los caracteres generales de la facticidad que la filosofía apeliiana va a leer en clave trascendental. Como superación y crítica de la filosofía moderna y sus pretensiones de lograr un conocimiento objetivo desligado de la propia situación cognoscitiva, Heidegger realiza un giro ontológico que pone en evidencia la imposibilidad de superar el aquí y ahora fáctico. Este punto de vista irrebable implica volver la mirada hacia la situación actual, y es por ello necesariamente auto-reflexivo. La propia investigación filosófica no sólo resulta afectada por esta exigencia de auto-reflexión y debe tener en cuenta de entrada la "situación hermenéutica", sino que consiste en volcar en conceptos esta facticidad. Según la lectura de Gadamer, la facticidad "no junta a sí misma conceptos que

la interpretarían, sino que es un modo del hablar conceptual, que quiere asir su origen y con él su propio aliento vital cuando se lo traslada a la forma de una proposición teórica" (Gadamer, 2002,282). Como ahora veremos, por este camino se llega a la noción de que todo conocimiento está afincado en algo previo, surgiendo con ello el concepto hermenéutico de "círculo".

1.2 La primacía del comprender y el círculo hermenéutico

Como acabamos de ver, una consecuencia esencial del giro auto-reflexivo dado por Heidegger es que los resultados de la investigación filosófica constituyen también el punto de partida de una investigación sobre fundamentos filosóficos, y a su vez, que el punto de partida auténtico sólo se obtiene luego de una tarea auto-reflexiva. De este modo, la hermenéutica de la facticidad pone de relieve la circularidad en la que necesariamente está implicada toda demostración radical. Así, el uso de expresiones tales como "precomprensión", lo "ya interpretado", el "estado de interpretado", el "siempre ya" etc., expresan la tesis de que toda investigación sobre los fundamentos es circular, pues parte de algo dado que luego se elabora filosóficamente. Por supuesto, no toda filosofía ni toda investigación científica son circulares, ni les es lícito serlo, pero sí lo es aquella que pretende radicalidad para sus resultados, es decir, aquella que pretende fundar su legitimidad en su radicalidad y no en los resultados de la exploración de una región determinada del ente.

Para Heidegger, el aquí y ahora de la facticidad no alude a una situación desprovista de significado o sentido, el cual se agregaría luego para completar el proceso cognoscitivo. Por el contrario, además de las calificaciones ya expuestas, la facticidad alude a que estamos arrojados en un mundo en el que las cosas tienen significado. Negar esto sería afirmar que el punto de vista fáctico revela la ausencia de sentido, lo cual resultaría contradictorio con la noción de punto de vista o *Dasein*, concepciones que refieren a un punto de vista de sentido. Es por ello que Heidegger afirma que "sólo el *Dasein* 'tiene' sentido"(Heidegger, 2002,175). La facticidad es cabalmente una perspectiva de sentido: cada vez que comprendemos algo determinado (sea en el marco de la teoría filosófica o de la comprensión cotidiana) es preciso haber comprendido en una situación fáctica determinada. Según esta tesis hermenéutica central, todo comprender se apoya necesariamente en un "precomprender", no hay comprensión "desde cero" o grado cero de la comprensión.

Surge entonces la pregunta acerca de si esta comprensión previa no debe apoyarse a su vez en una comprensión más embrionaria todavía, con el consecuente riesgo de un regreso al infinito. Sin embargo, este tipo de interrogantes no tiene sentido para Heidegger, quien sostiene directamente la primacía del comprender en general. Primero comprendemos, y luego nos planteamos interrogantes sobre qué significa comprender o bien hacemos teoría sobre el comprender. Para

decirlo en un sentido temporal, lo primero es estar "arrojados" en un mundo con sentido y lo segundo es cualquier reflexión o investigación que pretenda explicarlo o mostrarlo conceptualmente.

A esto quizás se refiere Heidegger cuando afirma que "el 'fundamento' sólo es accesible como sentido (Heidegger, 1998, loc. cit.). Lo más básico, el fundamento, es un horizonte de sentido previo que permite la comprensión en general; es decir, sea lo que sea que se comprenda, sólo puede comprenderse si ya está ubicado en un horizonte de sentido. Heidegger aclara esto con algunos ejemplos: afirma que usualmente no oímos ruidos sino la motocicleta o el fuego, no oímos el sonido de las palabras sino aquellos que se nos quiere decir (Heidegger, 1998, 187). Podemos agregar el ejemplo de que nunca oímos sonidos o ruidos que luego identificamos como música, sino que oímos primero una melodía, un ritmo, etc., y sólo luego podemos volver artificialmente nuestra atención hacia los sonidos mismos, o incluso percatarnos de que la música está hecha de materia sonora.

La idea que parece estar en el fondo es la de que el sentido no puede surgir de la falta de sentido (aunque al revés pueda suceder). Y dado que hay sentido, este último tiene primacía, que para Heidegger es ontológica y por ende temporal. Esto se potencia en la actividad filosófica, que necesariamente está apoyada en un conjunto de significaciones que se intenta aclarar o discutir. Como vimos, Heidegger está interesado en enraizar esta actividad teórica en la propia vida, y ya en ella, mientras haya un punto de vista (*Dasein*), habrá sentido previo. La comprensión es una apertura al sentido (es decir, al horizonte del ser-en-el-mundo) previa a toda teoría, por lo que todo comprender particular resulta derivado. Y afirmar que el *Dasein* comprende equivale a afirmar que el mundo comprendido posee significado. Con palabras de Heidegger: "El mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad", la cual es incluso una condición de posibilidad del lenguaje (Heidegger, 1998, 119, 176ss y 2002a, 36).

Ahora bien, este comprender fundamental es radicalmente auto-referencial. En efecto, si se tratara de "comprender otra cosa", por ejemplo el contenido de un texto antiguo o el mensaje de una persona alejada en el tiempo y el espacio, podría acaso pensarse que existe una distancia entre la persona, objeto o tema comprendidos y aquel que comprende.⁴ Pero estamos tratando de un comprender previo y supuesto en toda actividad de trato con las cosas y las personas, es decir, de toda comprensión de las mismas (teoría y praxis), de modo que se trata de una "actividad" –o, como dice Heidegger, una manera de ser- irrebasable. El que comprende algo tiene que saber también de algún modo –explícito o implícito-

4. Esto, sin embargo, resulta dudoso, y sólo lo utilicé a modo de ejemplo contrastante. Efectivamente, todos los modos "derivados" del comprender suponen para Heidegger el comprender previo que estamos tratando. La hermenéutica pone así en evidencia que las pretensiones científicas de comprender tomando distancia son ilusorias.

que está en el mundo comprendiendo. Heidegger señala, entonces, que "siendo tal comprender, [el *Dasein*] 'sabe' lo que pasa consigo mismo. Este 'saber' no proviene de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del Ahí, que es esencialmente comprender". Este "'autoconocimiento' bien entendido", o "transparencia", apunta a "tomar posesión" de los momentos estructurales del ser-en-el-mundo (Heidegger, 1998, 168, 170). La filosofía, en suma, elabora un conocimiento de una estructura previa ya significativa.

Retomando los hilos de la facticidad, es posible ver que el aquí y ahora como horizonte ineludible, la auto-referencia radical y la noción de que todo comprender se apoya en una precomprensión son diferentes aspectos de una misma perspectiva hermenéutica que afecta el modo de entender la actividad filosófica. Sin embargo, si se los observa desde una orientación que no los ha asumido, surge naturalmente el reproche de circularidad. Como se sabe, Heidegger es consciente de esta objeción, a la que califica de formal y estéril en la investigación de los principios. Así, con respecto a la ciencia histórica (que posee para él la mayor profundidad ontológica), alude al ideal de evitar este círculo creando "algún día una ciencia histórica que fuese tan independiente del punto de vista del observador como presuntamente lo es el conocimiento de la naturaleza". Oponiéndose a este ideal inspirado en las ciencias naturales, agrega enseguida una tesis hermenéutica clave, la de que ver en este círculo algo defectuoso significa entender mal la comprensión: "No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender..." (Heidegger, 1998, 31,176).

Este ideal, según se desprende de lo dicho, se equivoca en su pretensión de desligarse del propio punto de vista. Tenerlo en cuenta es necesario, según se advierte, si se pretende abordar la comprensión en su sentido más radical, es decir, en aquello que está involucrado en toda comprensión particular o derivada. El comprender investigado por Heidegger atañe, en sus palabras, a las "condiciones fundamentales de toda interpretación". Para detectarlas, resulta imperioso no salir del círculo, sino "entrar en él de forma correcta", ya que él representa la "expresión de la estructura existencial de prioridad del *Dasein* mismo", y si se logra abordar correctamente esta estructura circular, se obtendrá un conocimiento positivo más "originario", que sea una auténtica "elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas" (Heidegger, 1998, 176, 334). Heidegger tiene muy claro que el reproche de circularidad proviene de una concepción de la filosofía -y, en general, de lo que se entiende por rigor científico- que: a) pretende prescindir del propio punto de vista; b) utiliza herramientas formales para sus demostraciones (las cuales brindarían el rigor requerido); c) las herramientas formales son de carácter deductivo.

Si bien esta perspectiva puede tener legitimidad en ámbitos restringidos y con respecto a maneras de comprender particulares y "derivadas", Heidegger sostiene la inadecuación de la misma cuando se trata de los "principios", o, como vimos,

de las condiciones de toda comprensión. La investigación hermenéutica no es "progresiva", es decir, no parte de una noción que se toma como principio a partir del cual deducir, mediante una serie de reglas formales, otras proposiciones derivadas. Por el contrario, se cede la palabra a aquello mismo que ha de ser interpretado, teniendo en cuenta que la propia investigación es un modo de ser del *Dasein*, es decir, es un punto de vista fáctico.

1.3 La hermenéutica heideggeriana como una empresa trascendental

La "intención de fondo" de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad se encuentra en el polo opuesto de la búsqueda de estructuras universales y necesarias que funcionen como el fundamento del mundo empírico. Recordemos que la filosofía trascendental kantiana entendía como *a priori* lo que es condición de posibilidad de la experiencia, siendo independiente de la misma, y sus notas características eran la necesidad y la universalidad (Kant, CRP B 2-5). Ahora bien, en respuesta a una tradición filosófica recargada de platonismo, Heidegger intenta recobrar una perspectiva perdida -según él- desde los griegos, según la cual todo trato con el mundo tiene una raigambre práctica en un sentido fundamental (previo incluso a la distinción entre teoría y praxis) (Volpi, 1994, 345). La remisión a una praxis básica pareciera, entonces, consistir en una reducción de todo conocimiento a una suerte de "empirismo radical", lo cual se expresaría en la noción de "facticidad".

A pesar de esto, es un hecho que en los años veinte Heidegger toma una innegable orientación kantiana, arreglando cuentas con el filósofo de Königsberg justo antes de la *Kehre*. Ciertamente, y de acuerdo con su proyecto de una "ontología fundamental", no está interesado en sacar a la luz las condiciones del conocimiento empírico, pero tampoco cree que Kant lo haya estado. Según su peculiar interpretación, el conocimiento trascendental investiga "la posibilidad de la comprensión previa del ser" (Heidegger, 2002b, 25). De este modo, Heidegger se ve a sí mismo como un continuador de Kant y su metafísica de la finitud. Así como la finitud humana es, según él, el punto de partida e hilo conductor del conocimiento trascendental kantiano, la noción de la facticidad del *Dasein*, su anclaje en un aquí y ahora finito en cada caso mío, es la que le abre a la hermenéutica la perspectiva trascendental. Esta perspectiva no se asienta, en el caso de Heidegger, en un sujeto "idealizado" o trascendental, sino en un "sujeto" fáctico (Heidegger, 1998, 114-115).

Como indica Gadamer, Heidegger continúa -en la época que nos ocupa- con el proyecto husserliano y neokantiano de una fundamentación trascendental, aunque apunta a concretizar la conciencia trascendental en un *Dasein* fáctico. Lo importante, en todo caso, es que "el rechazo de una 'conciencia en general' no significa la negación del *a priori*", el cual es ahora un *a priori* de la facticidad (Gadamer, 2002, 114-115). En suma, la interpretación heideggeriana de Kant permite entroncar

a la hermenéutica de la facticidad con la filosofía trascendental, aunque sin un sujeto en el sentido moderno. La radicalidad de la investigación conduce a un terreno no empírico en donde la mirada fenomenológica avizora una compleja estructura *a priori*, que Heidegger expresa mediante un entramado de conceptos.

La inicial remisión a un aquí y ahora en los que está necesariamente inmersa la propia investigación teórica, termina descubriendo una estructura previa a cualquier experiencia de objetos (en un sentido amplio), recuperándose con ello la diferencia kantiana entre lo trascendental y lo empírico. Tomando como referencia a Husserl, Heidegger reivindica al apriorismo como "método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma" (S y T: 75n). Lo trascendental, ahora considerado como ontológico, no se deja inferir del material empírico, sino que está supuesto siempre que se reúne dicho material (Heidegger, 1998, 75, 75n).

La insistencia de Heidegger en aguzar la mirada fenomenológica se expresa principalmente en una serie de conceptos semánticamente ligados por el prefijo alemán 'vor', en español 'pre' o 'previo'.⁵ En *Ser y tiempo*, Heidegger asume plenamente el carácter estructural de las relaciones entre estos conceptos denominados genéricamente *vor*. Se trata de la *estructura del comprender*, la cual constituye un horizonte de sentido para toda comprensión particular. No interesa seguir aquí sus detalles -muchos de los cuales pueden incluso resultar arbitrarios- sino tener una visión de conjunto de la misma y de su sentido trascendental. Es posible afirmar que la condición *a priori* de esta estructura del comprender está dada por los siguientes aspectos: su carácter ontológico –se trata de un horizonte que permite que las cosas sean de tal o cual modo (recordemos que la comprensión es un modo de ser que abre un horizonte para que las cosas "aparezcan")-, formal –no tiene un contenido que se halle más allá de la experiencia-, previo a cualquier experiencia, y, finalmente, condición del comprender, es decir, de la experiencia y del conocimiento en general.

Esta "estructura de ser ya subyacente en cada caso" (Heidegger, 1998, 221). constituye una "condición ontológica de posibilidad". Como es sabido, la expresión "condiciones de posibilidad" caracteriza a la filosofía trascendental, marcando una línea que nace con Kant y sigue al menos hasta Apel, quien la utiliza profusamente como marca distintiva de este tipo de reflexión. Heidegger, acorde con su propia interpretación de Kant, hace uso de esta noción en clave ontológica. Así, la hermenéutica es entendida como la "elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica". Esta "elaboración" consiste en volcar conceptualmente una serie de "existenciales" o "existenciarios", los cuales, de modo análogo a las categorías –sólo de modo análogo, pues no son meramente

5. Entre estos conceptos característicos de los años veinte se encuentran *Vorsicht* (ver previo) *Vorgriff* (manera de entender previa), *Vorhabe* (haber previo), *Vorblick* (mirada previa), entre otros: cf. Heidegger (1998), 174-175, (1995), 79-80.

condiciones de objetos- revelan determinaciones *a priori* del ente (Heidegger, 1998, 60, 70). Más precisamente, así como la analítica kantiana reconstruye una serie de categorías que son condición de posibilidad de la experiencia (en términos heideggerianos, se trata de determinar los caracteres ontológicos del ente que no es el *Dasein*), la "analítica existencial del *Dasein*" reconstruye la estructura de la propia facticidad, empezando por la estructura general de ser-en-el-mundo.

Heidegger sostiene que el ser-en-el-mundo es "una estructura del *Dasein* necesaria *a priori*...". Y que su determinación más precisa distingue una serie de momentos que no se ordenan jerárquicamente a partir de un único *etaprincipio* (ante todo, los momentos de "en-el-mundo", el del propio mundo, el de quién está en el mundo y el del "estar en" con sus caracteres de disposición afectiva, comprender y lenguaje). Heidegger insiste en que esta estructura conforma una totalidad o fenómeno unitario, cuyos momentos constitutivos son igualmente inderivables, originarios y *a priori*, y cuya unidad está dada por el "cuidado" (Heidegger, 1998, 80, 155-156).

Resumiendo, la analítica trascendental varias veces bosquejada en cursos universitarios y plenamente desarrollada en *Ser y tiempo*, posee los siguientes aspectos trascendentales o *a priori*: a) su cometido es descubrir "existenciarios" independientes de la experiencia, es decir, no se trata de una investigación empírica sino enfocada en algo "previo" a toda experiencia y a toda ciencia teórica enfocada en la experiencia; b) los existenciarios sacados a la luz son condiciones ontológicas de posibilidad para que los entes comparezcan; c) la analítica descubre, así, una estructura análoga a la de las categorías kantianas; d) el descubrimiento de esta estructura no sigue un camino deductivo sino reflexivo, que parte de la propia facticidad del ser-en-el-mundo y se enfoca en las condiciones de posibilidad de esa facticidad; e) la analítica explicita condiciones necesarias e irrebasables del ser-en-el-mundo.⁶

6. Buscamos determinar en qué medida el Heidegger de los años veinte está embarcado en una filosofía con las notas que tradicionalmente se han adjudicado a la filosofía trascendental. Esto no quita que en *Ser y tiempo* el término "trascendental", escasamente usado, haga referencia a algo en apariencia diferente. En efecto, en consonancia con su lectura ontológica de la filosofía kantiana, Heidegger asimila "trascendental" a "ontológico", a saber, a la apertura del ser: "Toda apertura del ser como lo trascendente es conocimiento trascendental", concepción que Heidegger intenta acercar a Husserl ((1998), 61). En esta línea, F.-W. v. Herrmann explica el adjetivo "trascendental" utilizado en el título de la primera parte de *Ser y tiempo* como relacionado con la noción de sobrepasar, dado que el *Dasein* sobrepasa su ser-ahí y el de los otros entes hacia el ser en general (v. Herrmann, 1997, 39). Sin embargo, no resulta forzado pensar que esta noción incluye las notas enumeradas, dado que la apertura del ser y al ser es en Heidegger una condición ontológica de posibilidad *a priori* (y, por tanto, necesaria) para que el ente se manifieste y sea comprendido (de este modo, el sobrepasar los entes hacia el ser es, a la vez, permitir que los entes se manifiesten). Sea como fuere, la ausencia de un uso explícito de "trascendental" con los significados referidos no quita que éstos estén no sólo presentes en gran cantidad de pasajes del texto, sino que describan adecuadamente el proyecto heideggeriano de la analítica existencial.

Aunque todos estos elementos son reconocidos explícitamente por el Heidegger de *Ser y tiempo*, falta uno de los rasgos esenciales de lo trascendental, a saber, la universalidad. Heidegger no atribuye el carácter de "universal" a lo *a priori*, profundizando, en cambio, la historicidad radical del *Dasein*. La tematización de la facticidad permanece esencialmente ligada a la temporalidad y a la finitud de la vida humana. En la segunda sección escrita de su obra mayor y en el libro sobre Kant, la temporalidad radical impide pensar una validez universal. El problema que surge es, entonces, el de cómo pueden las condiciones irrebasables y necesarias descubiertas por la analítica estar "sometidas" al cambio. Si se acepta que cambian, entonces la propia investigación queda restringida a su propia facticidad, que nada tiene para decirle a un lector mínimamente alejado del aquí y ahora en que fuera elaborada.

Hay, sin embargo, una manera en la que Heidegger abre la posibilidad de pensar un *a priori* en un sentido no universal. En efecto, su intención no es mostrar un esquema conceptual necesario y universal que, aplicado a "datos empíricos" sin procesar, produjera como resultado la experiencia de los entes en sus diversas regiones. Si es que la hay, la pretensión de universalidad debe ser buscada por otro lado, concretamente en el hecho de que todo concepto filosófico, incluidos los que utiliza Heidegger, tienen pretensiones de este tipo. Pero en lo que respecta a su referencia, los conceptos elaborados no tienen de ningún modo la intención de recrear, en algún sentido más o menos platónico, un ámbito de validez desligado de la facticidad.

Por el contrario, la facticidad conlleva y recrea cada vez su propio *a priori*. Así, cada vez que existe una perspectiva fáctica sobre el ser, hay algo "desde siempre". Heidegger denomina a este "haber desde siempre" que no flota en un vacío temporal, sino que se arraiga en un suceso fáctico, "pretérito perfecto *a priori*", o también "perfecto ontológico o trascendental" (Heidegger, 1998, 111, 111n). Toda la estructura de *vor* -desde el "haber previo" hasta lo "ya interpretado"- no debe entenderse como un esquema atemporal que se encuentra disponible para su uso por parte de un *Dasein* que precisa hacer su experiencia. Por el contrario, esta estructura sólo resulta accesible, posee validez y vigencia, desde la perspectiva del *Dasein*, pues no es otra cosa que una explicitación de su modo de ser. Lejos de ser atemporal, se trata de algo cada vez previo proyectado desde el propio *Dasein*.

Un buen ejemplo es la tesis de que el mundo es algo en lo que el *Dasein* "ya siempre ha estado" (Heidegger, 1998, 103). Si bien la noción heideggeriana de "arrojado" en un mundo puede dar la impresión de un alma que habitaba antes otro ámbito, esto es rechazado de plano por la tesis de que no hay un tiempo anterior a este estar arrojado. Precisamente, la expresión que plasma con mayor claridad la noción de perfecto apriórico es la de "siempre ya", retomada luego por Apel, como veremos más adelante. Esta expresión marca una relación sólo en apariencia temporal, pues no alude en realidad a un pasado en el que ciertas condiciones de posibilidad estaban esperando, por así decirlo, a que surgiera lo condicionado. Y como esto último no es posible, tampoco puede existir una distancia temporal entre los dos términos.

El sentido de distancia temporal que pueda tener el "ya", adverbio que marca una relación de anterioridad con respecto a un suceso, es anulado por el "siempre".

Volviendo al tema de la universalidad, esta expresión es esencialmente relativa a la facticidad: todo "siempre ya" lo es de un aquí y ahora. Con esto se evita recargar metafísicamente a la estructura trascendental con el carácter de universalidad. Heidegger puede así desarrollar una analítica análoga a la de Kant aunque partiendo de la finitud de la existencia (cosa que, según él, Kant también pretende hacer), sin que recaiga sobre ella la sospecha de que se pretende imponer un fundamento metafísico injustificado.

2. LA PRAGMÁTICA APELIANA COMO CONTINUACIÓN DE LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

2.1 Del Dasein a la argumentación

Evitando, al parecer, la paradoja de que lo trascendental sea a la vez histórico, Heidegger propone en los años veinte una filosofía trascendental de la facticidad sobre la que Apel va a construir, como veremos ahora, su fundamentación filosófica. El modo en que lo hace tiene que ver con su peculiar interpretación de la filosofía trascendental kantiana. En efecto, frente a la acusación de que el discurso argumentativo es un hecho contingente, Apel señala que, en verdad, es algo propio de la tradición trascendental partir de un *factum* determinado. En tal sentido, la existencia del discurso es un presupuesto pragmático trascendental del mismo modo que la existencia de la ciencia newtoniana y la conciencia en general lo eran para la filosofía kantiana. La tesis de Apel es que no puede haber filosofía trascendental sin el presupuesto de un *factum* contingente irrebalsable (*ein nichthintergehbare kontingente Faktum*) (Apel, 1998, 208,-209)⁷.

7. Apel sostiene, además, que hay que reconocer una serie de hechos contingentes como condición de sentido de la argumentación, como por ejemplo la existencia de una comunidad real de comunicación y un mundo real fuera de la conciencia (Apel, 1998, 290 ss). Por otro lado, el carácter del *factum* que aquí exponemos es análogo al *factum* de la razón en la ética kantiana, el cual, según la interpretación de Apel, no se puede reducir a un hecho en el sentido humeano. Siguiendo con su lectura, Kant renunciaría a la fundamentación trascendental (es decir, a una deducción trascendental) del imperativo categórico -todavía intentada en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres-, pasando del problema de la validez moral del imperativo categórico al de su facticidad. Kant trata finalmente este último problema en el marco de una metafísica que divide entre mundo sensible y mundo inteligible, en el contexto de la cual explica la realidad de la ley moral como un *factum* de la razón, es decir, como una intervención de la razón en el mundo sensible. Si bien este *factum* tiene un ropaje metafísico, Apel sostiene que se lo puede reconstruir críticamente como un "perfecto apriórico" pos-metafísico (en el sentido explicado más arriba y que enseguida retomaremos), reinterpretación que aprovecha para su pragmática (Apel (1973), II, 416 ss).

Al igual que para la hermenéutica de la facticidad, este *factum* no es un hecho bruto dentro del ámbito de la experiencia, que pudiera ser confirmado o falsado por una teoría científica. Por ello su carácter contingente pero no empírico (ya que se trata de un hecho trascendental) no deja de ser paradójico. Más precisamente, la paradoja se produce por el enfrentamiento de los términos "contingente" e "irrebasable". Una manera de entender cómo pueden ligarse estos dos términos es señalando que se refieren a lo mismo desde dos puntos de vista. El carácter contingente, en el caso del discurso para Apel, tiene que ver con el reconocimiento de que, desde cierto punto de vista, toda argumentación es un suceso o hecho del mundo empírico como cualquier otro. Pero este punto de vista es externo al discurso, y da lugar a pensar que podría existir este punto de vista sin que existiera en general ese hecho contingente. Esto último es lo que apunta a corregir el concepto de "irrebasabilidad", el cual alude a un punto de vista constitutivamente ligado al *factum* calificado de irrebasable. Y este último punto de vista no puede ser considerado, a su vez, como contingente en un sentido histórico, puesto que está presupuesto en toda consideración de los hechos del mundo (Apel, 1998, 501).

Como vimos, la hermenéutica heideggeriana señala la necesidad de partir de algo previo a toda división entre sujeto y objeto. Esta búsqueda de un hecho previo, heredera de las investigaciones fenomenológicas, se conserva en la noción de "irrebasabilidad" apeliana. En ambos casos se hace referencia a un punto de vista previo que no se puede eliminar, trascender, superar, etc., dado que todo intento de hacerlo –incluso si resulta legítimo dentro de su propia "región"- termina siendo algo meramente "derivado" de ese mismo punto de vista. Así, la irrebasabilidad del discurso argumentativo consiste para Apel en que todo pensamiento que pretende tener validez presupone la argumentación (Apel, 1998, 209).

Más precisamente, es la situación argumentativa lo que resulta irrebasable; lo relevante no es tanto la teoría que se pueda hacer sobre ese juego de lenguaje sino la perspectiva interna de quien participa de este juego. Ante cada cuestionamiento sobre fundamentos últimos del conocimiento (teóricos o prácticos), Apel exige tener en cuenta la perspectiva de quien argumenta. La coherencia con los presupuestos asumidos en esta perspectiva irrebasable es esencial para legitimar o desbancar una tesis. Una de las pruebas más usadas en el marco de la fundamentación pragmático trascendental es justamente la remisión a lo que quien argumenta implícitamente reconoce. Así, resulta insostenible que alguien argumente en contra de las reglas de la argumentación, pues para hacerlo precisa él también reconocerlas.

Esta remisión a la situación fáctica de la argumentación permite entender a la pragmática trascendental como una transformación de la hermenéutica de la facticidad, y al concepto de argumentación como una traducción en términos pragmático trascendentales de la noción heideggeriana de *Dasein*. Efectivamente, volvemos a encontrar en el concepto apeliano los siguientes rasgos que caracterizan

al *Dasein*: a) se trata de un punto de vista fáctico irrebutable, de modo que una investigación filosófica radical que no lo tenga en cuenta pierde por ello validez; b) este punto de vista es ante todo un punto de vista sobre sí mismo y, por ende, sobre la propia estructura *a priori* de presupuestos (auto-referencia); c) involucra una estructura de precomprensión que una analítica reflexiva puede reconstruir (en Apel se trata de reconstruir los presupuestos de la argumentación); d) la argumentación, como el *Dasein*, es praxis vital en un sentido primario (incluso previo a la distinción entre teoría y praxis).

El concepto de "argumentación" lleva inclusive más lejos el proyecto heideggeriano de superación de la subjetividad moderna, y, en cierta medida, permanece más fiel a Heidegger que Heidegger mismo. En efecto, luego del "viraje", la perspectiva de este pensador ya no es la del *Dasein*, su pretensión es ahora hablar desde el ser mismo. Con esto se pierde el punto de vista irrebutable de la facticidad, cuya caracterización era el objetivo central de los años veinte, época en la que este filósofo ancló la fenomenología en el aquí y ahora práctico cotidiano. Resulta sintomático, en todo caso, que la pérdida del *Dasein* haya sido también un rechazo de toda filosofía trascendental. En Apel, por el contrario, la hermenéutica de la facticidad se mantiene como proyecto, y la perspectiva actual y práctica – concretamente, la situación argumentativa- nunca deja de ser el punto de partida que permite una fundamentación trascendental.

De este modo, el proyecto de desubjetivización es continuado por Apel desde la propia facticidad, y no ya desde una problemática concepción del ser. Lo que podía todavía haber de subjetivo en el *Dasein* es superado con una noción directamente intersubjetiva, que remite ciertamente a los bosquejos del *Mit-Dasein* o, si se quiere, al "Uno". Se podrá alegar que esta filosofía es todavía demasiado humana, y que permanece ligada a una antropología filosófica. En efecto, la intersubjetividad, incluso entendida de modo radical –es decir, no como una mera conexión entre subjetividades- no deja de ser una perspectiva humana. Esto hay que concederlo, pero no hay que olvidar que la intención principal de Apel, a diferencia de las diversas intenciones de la filosofía heideggeriana *in toto*, es fundamentar una ética universalista. Mientras que Heidegger desconsideró el camino del ser-con-el-otro –que con gran originalidad había abierto él mismo– para abismarse en la exploración del ser, es el ser-con-el-otro en un marco fáctico y práctico la piedra de toque de la pragmática apeliana.

Por otro lado, podrá objetarse que el *Dasein* alude a una apertura más amplia o fundamental que la meramente argumentativa, más aún, que esta apertura sería una condición de posibilidad para la existencia de juegos de lenguaje específicos o derivados como el de la argumentación. Si el *Dasein* remite a una estructura de ser-en-el-mundo (un estar arrojado que se proyecta en posibilidades ontológicas), la argumentación sería una actividad derivada, necesariamente realizada en un marco

de ser-en-el-mundo previamente constituido. Dicho simplifcadamente, el fenómeno de la comprensión parece más amplio y básico que el de la argumentación. Si bien la participación en la argumentación implica una comprensión de las reglas de este juego, al parecer no siempre que se comprende se argumenta.

En contra de esto, puede sostenerse que la argumentación, en su sentido apeliano, es una profundización de la comprensión hermenéutica. Apel apunta a mostrar que todo pensamiento con sentido –e incluso toda acción con sentido- es ya una pieza argumentativa (Apel, 1973, 11, 414), y en tal medida debe considerarse algo tan "básico" o más que la propia comprensión. La fuente de esta tesis se halla en el propio Heidegger, para quien el lenguaje se encuentra ya actuando en un nivel ontológico. Así, el término *Rede* alude a algo tan fundamental como el comprender (son "co-origenarios"), y sólo de modo derivado se manifiesta en el lenguaje en su sentido usual (Heidegger 1998, § 34; Cf. A. Bay 1998). Partiendo de esta base, según la cual no hay comprensión sin lenguaje, Apel sostiene que toda comprensión, en tanto constituye un punto de vista lingüísticamente mediado, es ya virtualmente un argumento. Según su concepción hermenéutico trascendental del lenguaje, éste es condición de posibilidad y validez de la comprensión y la auto-comprensión. Cualquier modo pensable de apertura será argumentativo en tanto ofrezca una perspectiva sobre algo. En tal sentido, se puede afirmar que la argumentación es más básica que otras clases de apertura. El juego de la argumentación está incluido, según Apel, en toda pre-estructura de la comprensión en el sentido hermenéutico heideggeriano (Apel, 1973, 333, 1, 76).

Esto no significa que la apertura al mundo sea exclusivamente lingüística; por el contrario, Apel considera que el fenómeno no interpretado lingüísticamente e incluso la evidencia en el sentido husserliano son relevantes para el conocimiento. Asimismo, la argumentación no es para él una ocupación exclusivamente teórica o científica, sino ante todo una praxis vital, es decir -siguiendo a Wittgenstein- una forma de vida (Apel, 1998, 94, 50). Lo importante es subrayar que resulta irrefragable en tanto se pretenda dar una perspectiva sobre algo. De este modo, su irrefragabilidad no resulta cuestionada por la posibilidad de una apertura no lingüística al mundo, o bien por una concepción ontológica y originaria de la comprensión.

2.2 La facticidad como estructura previa posibilitadora

Dado que la facticidad equivale, como hemos visto, a un *factum* irrefragable, para ambas hermenéuticas (la heideggeriana y la apeliana) existen presupuestos de los que no podemos escapar en tanto comprendemos o bien argumentamos. Así, la asimilación apeliana de la hermenéutica de la facticidad puede expresarse en la idea de que las condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido –el *factum* señalado por Apel como irrefragable- son a la vez las condiciones de posibilidad de la comprensión en general –punto irrefragable de la hermenéutica de la facticidad-.

Apel se apropia de la tradición trascendental a través del concepto de 'irrebasabilidad', concretamente, lo irrebasable es para Apel trascendental.⁸ De este modo, la noción de irrebasabilidad lleva naturalmente a la de condiciones de posibilidad de un *factum* irrebasable. Pero no se agota con esto la siguiente pregunta: ¿por qué el descubrimiento de un *factum* irrebasable da lugar a "pensar trascendentalmente"? Después de todo, uno podría asumir una posición empirista según la cual el carácter inescapable de ciertos hechos o sucesos (como tener en general experiencia) no implica que existan condiciones necesarias y universales de ese hecho. Se podría incluso aceptar la necesidad de asumir un punto de vista argumentativo, pero enfatizar el carácter condicionado de esa necesidad (la cual dependería, entre otras cosas, de querer ofrecer una perspectiva en general sobre algo).

Estas objeciones no llegan a captar, sin embargo, la noción de facticidad que emplean Heidegger, Apel y Kant. En efecto, para estos autores no se trata de inferir, a partir de un hecho inescapable –ya sea un hecho dentro de la experiencia o la experiencia misma- sus condiciones universales y necesarias. Claramente, para Kant los juicios *a priori* –tanto los analíticos como los sintéticos *a priori*- resultan independientes de toda experiencia (CRP, B 3, A 9 / B 13). La hermenéutica de la facticidad, por su parte, tampoco asume una perspectiva empirista, sino que, continuando la búsqueda trascendental de condiciones, descubre una estructura que no es de ningún modo empírica. Así, los "fenómenos" que examina Heidegger en *Ser y tiempo* no son objetos empíricos o fenómenos en el sentido kantiano, es decir, objetos presentes en la intuición. Se trata, por el contrario, de la forma en la que algo comparece, del modo de ser de los entes (del 'cómo' son), o, dicho en términos kantianos, de las formas de la intuición que están supuestas en toda manifestación de objetos. Esta estructura no es empírica sino condición para que haya en general entes (Heidegger, 1998, 51,55)⁹. Heidegger, en suma, continúa la distinción kantiana entre *a priori* y *a posteriori* en términos de la diferencia entre el ser y el ente.

El estudio de un campo de posibilidades caracteriza, precisamente, a la empresa trascendental de Kant. Éste no busca desglosar elementos empíricos o inferir a partir de ellos las leyes que gobiernan la experiencia (inferencia criticada ya por Hume), sino examinar la propia "experiencia posible". Para él, lo posible es más fuerte –desde un punto de vista modal- que lo real, ya que incluye el rasgo de la necesidad. Como indica A. Raggio, Kant no busca explicar una experiencia

8. Esta misma perspectiva es explicada así por M. Niquet: "Aquellas estructuras, condiciones o presuposiciones del discurso argumentativo que se puede demostrar como argumentativamente irrebasables en un discurso de una clase particular, constituyen la dimensión propia de lo trascendental (...)" (Niquet, 1999, 64) (la traducción es mía).

9. Gadamer señala precisamente que Heidegger presenta al concepto de fenómeno en una forma "paradójicamente agudizada", hasta el punto de equiparar lo que por definición es "el mostrarse en sí mismo" no con algo que se manifiesta sino con algo oculto (Gadamer 2002: 110-111).

posible entre otras sino la única real (Raggio, 1973, 342). Las categorías y las formas de la intuición no ayudan a conformar este o aquel objeto sino la "red" para construir objetos en general.

Continuando esta línea de pensamiento, podemos afirmar que la tradición trascendental ha sostenido la tesis de que lo posible es más "fuerte" que lo real (entendido en un sentido lato que incluye lo empírico). Esta fuerza proviene de que la posibilidad trascendental es entendida como necesaria, o, en términos apelianos, irrebalsable. Como consecuencia, de lo analizado es una estructura previa necesariamente presupuesta que hace posible la experiencia (Kant), que haya entes (Heidegger), o que pueda desarrollarse con sentido el juego de lenguaje argumentativo (Apel). Lo "trascendental", como opuesto a "trascendente", es lo que está "más acá" de estos elementos condicionados (Cf. Maliandi, 1997, 145-158). Paradójicamente, lo más 'real' de la facticidad, entendida como la remisión a un aquí y ahora, es una estructura de posibilidades.

El *factum* inicial (el fenómeno que se muestra) es de entrada trascendental. En tal sentido, Heidegger puede afirmar que "la posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*" (Heidegger, 1998, 167-169). El punto de vista arrojado en un mundo no se define a partir de algo que se encuentre en ese mundo, sino que, por el contrario, posibilita que algo se presente en general en el mundo. Heidegger señala expresamente que la facticidad jamás puede ser hallada en una intuición (Heidegger, 1998, 159). De manera que tanto por el lado "subjetivo" -dado que el *Dasein* se define por sus posibilidades vitales- como por el lado "objetivo" -dado que el *Dasein* abre el campo de posibilidades objetivas en general-, la facticidad hermenéutica es una estructura asimilable a la experiencia posible kantiana.

En el caso de Apel, es claro que su interés no se enfoca en un juego de lenguaje empírico y en las convenciones que lo rigen. Precisamente, las reglas del juego trascendental del lenguaje no pueden extraerse de ningún juego de lenguaje convencional, puesto que se llega a ellas reflexionando sobre el lugar en el que necesariamente hay que colocarse para hacer referencia a todos los juegos de lenguaje empíricos en general. Sus reglas están "más acá" de toda manifestación concreta y, en tal medida, delimitan la posibilidad de argumentar en general.

CONCLUSIONES: HORIZONTES TRASCENDENTALES

Como vimos, Apel considera que el Heidegger de los años veinte opera una transformación hermenéutico fenomenológica de la filosofía trascendental (ciertamente, en términos de una ontología fundamental). La analítica existencial descubre una estructura *a priori* conformada por las condiciones constitutivas de los fenómenos inmanentes del mundo. Según Apel, se suple con esto la insuficiencia de la filosofía trascendental clásica, la cual supone aún -al igual que la ciencia-

una relación cognoscitiva entre un sujeto y un objeto previamente constituidos. La aludida transformación pone de manifiesto una pre-estructura irrebasable del ser-en-el-mundo previa a esa relación, y se resume en una expresión que Apel va a utilizar profusamente en el marco de su hermenéutica trascendental: la pre-estructura del mundo y de la auto-comprensión tiene el carácter de un "siempre ya" (*je schon o bien immer schon*) (Apel, 1998, 468-469, 514-515).

Como ya adelantamos, el "siempre ya" constituye un pretérito perfecto, es decir, un tiempo verbal pasado de carácter perfecto, el cual se caracteriza por remitir a acciones que tienen influencia o se continúan en el presente. A su vez, se trata de un perfecto "apriórico", pues la influencia o continuación mencionadas son de tipo necesario: por ejemplo, para manipular objetos es preciso encontrarse ya en un mundo constituido. A diferencia, entonces, del tiempo verbal correspondiente (el pretérito perfecto), el cual señala la continuación de una acción que comenzó en el pasado, el perfecto apriórico se construye "hacia atrás" en el tiempo. Indica una condición temporal del presente, en el sentido de que para cierto presente dado es necesario que haya habido cierto pasado, en la forma de ciertas estructuras ya constituidas. Más general aún, para cualquier presente del mundo es preciso ese pasado, de allí viene propiamente su carácter *a priori*. Finalmente, el pasado en el que se constituyó el mundo no sólo no "existió" verdaderamente, sino que no pudo haber "existido", si se toma la existencia según el modelo de objetos que están presentes dentro del mundo o la experiencia.¹⁰ En pocas palabras, el perfecto apriórico invierte la perspectiva sobre el tiempo, que sólo puede tener sentido y desplegarse a partir del punto de vista irrebasable del *Dasein*.

De este modo, la reconstrucción hermenéutica aborda un contenido complejo que está operando "siempre ya". Nos volvemos a encontrar con el problema de la circularidad, pues la analítica se enfoca hacia lo precomprendido. Si se re-construye es porque se asume que lo reconstruido tiene ya significado. Precisamente, los conceptos apelianos relacionados con la fundamentación última asumen en general el círculo hermenéutico: "sacar a la luz", "reconocer", 'explicitar', y correspondientemente "presupuesto", "lo aceptado", "lo reconocido" etc., remiten a la precomprensión aludida.¹¹

La reconstrucción, en este caso, se enfoca en la dimensión pragmática del lenguaje, la cual, en tanto dimensión del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, conforma una "unidad dialéctica" con la precomprensión lingüística del mundo (Apel, 1973,

10. De un modo análogo, Kant afirma que la apercepción trascendental precede necesariamente a toda experiencia particular –es decir, es *a priori*– pero en definitiva no importa si existe o no existe; se trata más de una asunción necesaria para todo conocimiento que de la existencia de una entidad determinada (CRP A 117 n).

11. Los dos términos más empleados por Apel son "presupuesto" (*Voraussetzung*) y su forma verbal "presuponer" (*voraussetzen*). En alemán, ambos aluden literalmente a lo que está puesto o colocado (del verbo *setzen*) con anticipación o de antemano (*voraus*).

II, 338). La dimensión pragmática encierra así el grosor de la precomprensión, que la analítica apeliana reconstruye para sacar a la luz, entre otras cosas, un principio ético universal. Como sintetiza Niquet, la dimensión trascendental es la de la pre-estructura del habla (*Rede*) argumentativa (Niquet, 1999, 124). Su reconstrucción es, por supuesto, auto-referencial, y debe asumir -en el sentido del círculo hermenéutico- que se trata de una actividad fáctica y normativa, que pone en uso el lenguaje filosófico, el lenguaje corriente y el lenguaje filosófico reconstruido. En suma, Apel equipara la tarea fundamentadora con la reconstrucción de las condiciones necesarias de la argumentación, llegando incluso a sostener que esta reconstrucción constituye la tarea propia una filosofía que busca fundamentos (Apel, 1973, II 410-411, 422).

Así como Kant afirmara que el "yo pienso" "tiene que poder acompañar todas mis representaciones" (CRP B 132), las reglas de la argumentación, en tanto reglas constitutivas, tienen que poder estar presupuestas. Aquí se advierte una distancia respecto de Heidegger, para quien la estructura de la precomprensión no era meramente "algo que debemos suponer" (Heidegger, 1998, 227). En la época de su producción que nos ocupa -la cual marca a su vez el inicio de la pragmática apeliana- este pensador se enmarca, como es sabido, en el proyecto de una ontología fundamental. Apel, en cambio, asume pretensiones pos-metafísicas y, podemos agregar, "os-ontológicas", en concordancia con la idea de que los presupuestos de la argumentación deben ser asumidos en virtud de su carácter irrefragable. Mientras que para el primero los fundamentos conforman una estructura de condiciones ontológicas de posibilidad para que haya entes, para el segundo constituyen simplemente un conjunto de reglas que no se puede rechazar con sentido.

Más allá de esta diferencia, el conocimiento trascendental posee para Apel dos rasgos que ya estaban presentes en la hermenéutica de la facticidad, a saber, la inderivabilidad y la multiplicidad. El primero de ellos se expresa en la tesis de que un presupuesto de la argumentación no puede ser derivado de otra cosa sin estar a su vez ya supuesto. Esta tesis conserva los rasgos de lo "originario" que Heidegger, en una jerga más "mítica", asignaba a los fenómenos que conforman la estructura de la precomprensión. Así, Heidegger "clasifica" a los fenómenos develados por su analítica en originarios y "derivados". Mientras estos últimos se caracterizan por presuponer a los anteriores, los originarios están presentes "siempre ya" en todo fenómeno derivado.

El otro rasgo, la multiplicidad, también está presente en ambos autores. Así, la analítica heideggeriana despeja un terreno que desglosa en elementos "co-originarios". En lugar de realizar una fundamentación a partir de un único principio del cual se derivarían principios o elementos de rango inferior -o al menos dependientes de este principio-, la hermenéutica de la facticidad plantea una estructura compleja cuyos elementos fundamentales poseen igual originariedad

e inderivabilidad (sólo habría jerarquía entre elementos originarios y derivados, pero no entre los originarios). Sin ir en desmedro de la unidad fenoménica de la estructura del ser-en-el-mundo, se trata de descubrir allí una "multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos" y "co-originarios" (por ejemplo, el comprender es co-originario con la disposición afectiva) (Heidegger, 1998, 156-157).

Apel es más flexible en cuanto al contenido de la estructura analizada. Oponiéndose a la pretensión kantiana de completar un sistema definitivo de la razón pura, señala que se trata más bien de un "descubrimiento progresivo de horizontes trascendentales", ampliable de modo progresivo y reflexivo en correspondencia con la ampliación del conocimiento humano (Apel, 1998, 65). Si bien Heidegger no aceptaría una ampliación de los elementos originarios descubiertos –menos aún impulsada por la ampliación del conocimiento humano–, la metáfora de "horizonte" no deja de ser adecuada para describir la tradición hermenéutica que inaugura.¹² Un horizonte es a la vez –paradójicamente– impreciso en su contenido pero completo para la mirada. Es irrebasable y no deja nada afuera del campo de visión, pero sus límites están esencialmente abiertos, tanto para que se afine indefinidamente la percepción de lo que contiene, como para una ampliación indefinida de sus fronteras.

12. Así, en el Informe Natorp Heidegger parte de describir la situación hermenéutica utilizando, entre otros, el término "*Sichtweite*", que significa "alcance visual" u "horizonte de la mirada" (Heidegger, 2002 a, 29-30; cf. 30, nota 4 del traductor).

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR ALVAREZ BAY, T. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: FCE, 1998.

APEL, K-O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973

—. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangz zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

—. *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

FERRARIS, M. *Historia de la Hermenéutica*. México / Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.

GADAMER, H-G. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

HEIDEGGER, M. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

—. *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

—. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Informe Natorp)*. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero. Madrid, Trotta, 2002a.

—. *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid: Editora Nacional, 2002b.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 2000.

MALIANDI, R. *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos, 1997.

NIQUET, M. *Nichthintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendentalen*. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.

PERAITA, C. S. *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta, 2001.

RAGGIO, A. R. "Qué significa condiciones de posibilidad", *Cuadernos de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Año XI. núm. 20, (marzo – diciembre de 1973).

VOLPI, F. "La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de

Ser y tiempo", en G. VATTIMO (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*. Buenos Aires: Norma, 1994.

VON HERRMANN, F.-W. La "segunda mitad" de *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 1997.