

THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 43



Sevilla, 2010

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:
<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/htm/presentacion.htm>

THÉMATA
REVISTA DE FILOSOFÍA

Número 43

2010

<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/htm/presentacion.htm>

Directores: Jacinto Choza, Juan Arana. *Secretario:* Francisco Rodríguez Valls
Comité de Redacción: Luis Miguel Arroyo, Avelina Cecilia, Concepción Diosdado, Javier Hernández Pacheco, Jesús de Garay, Alejandro Martín Navarro, Ignacio Salazar, Federico Basañez.

Comité Consultivo: Jesús Arellano (†) (Sevilla), Modesto Berciano (Oviedo), Alexander Broadie (Glasgow), Lawrence Cahoon (Boston), Carla Cordúa (Santiago de Chile), Angel D'Ors (Madrid), Ignacio Falgueras (Málaga), Tomás Gil (Berlín), Mario González (São Paulo), Nicolas Grimaldi (París), Fernando Inciarte (†) (Münster), Alejandro Llano (Pamplona), Pascual Martínez-Freire (Málaga), Carlos Másmela (Medellín, Colombia), José Rubio (Málaga), Otto Saame (†) (Mainz), Roberto Torretti (Santiago de Chile), Jorge Vicente Arregui (†) (Málaga), Héctor Zagal (Ciudad de México).

La Revista *Thémata* está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos:

BASES DE DATOS

- The philosopher's index*. Bowling Green State University.
- FRANCIS. PHILOSOPHIE*. CNRS. INST. France.
- BASE ISOC-FILOSOFIA*. CINDOC. CSIC. España.
- Ulrich's Internat. Periodicals Directory*, R.R. Bowker, New York, USA.
- Dialog Journal Name Finder*, Palo Alto. CA. USA.
- Directory Open Acces Journal* <http://www.doaj.org>

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

- Repertoire bibliographique de la philosophie*, Louvain, Belgique.
- Bulletin signaletique. Philosophie*, CNRS, France.
- The philosopher's index*, Ohio, USA.
- Índice español de humanidades. Filosofía*, CINDOC, Madrid

Redacción y Secretaría:

Thémata. Revista de Filosofía. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía.
Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla.

☎ 954.55.77.57, 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:

www.lospapelesdelsitio.com

Precio del ejemplar: 25 euros

© Thémata. Revista de Filosofía

Depósito Legal: SE-72-2002

ISSN: 0212-8365

ÍNDICE

—*Recuerdo de Antonio Segura*, Juan Arana 9

Estudios

- El binomio cultura/naturaleza en la Posmodernidad*, Teresa Aguilar García. Cuenca 15
- Incertidumbre, predictibilidad e indeterminación en la ciencia física*, Rafael Andrés Alemañ Berenguer. Universidad Miguel Hernández de Elche 27
- Religiosidad y secularización en el pensamiento hebreo contemporáneo*, Luis Miguel Arroyo Arrayás. Universidad de Huelva 41
- Autorregulación y libertad*, Teresa Bejarano. Universidad de Sevilla 65
- Reflexiones sobre el absurdo, el suicidio y la esperanza*, Yobany S. Castro. Universidad de Caldas, Manizales (Colombia) 87
- Antropología del crimen*, Jacinto Choza. Universidad de Sevilla 121
- Cómo es posible Hegel después de Heidegger: las respuestas apeliiana y gadameriana*, Leandro Catoggio; Andrés Crelier. Universidad Nacional de Mar del Plata. Argentina 137
- La forma, una causa olvidada*, Miguel Espinoza. Université de Strasbourg 157
- Maldito Spinoza: el ataque de Carl Schmitt al Tratado teológico-político de Baruch de Spinoza*, Lucía Fernández-Flórez. UAM, Madrid 175
- Cultura postfilosófica y oportunidad de la metafísica. Diagnóstico y balance*, Lourdes Flamarique. Universidad de Navarra 201
- Introducción a la lectura de Søren A. Kierkegaard*, José García Martín, Universidad de Málaga 231
- El contenido cognitivo de la percepción: Avicena y McDowell*, Luis Xavier López Farjeat; Jorge F. Morales Ladrón de Guevara, Universidad Panamericana, México 251
- Hermenéutica y fundamentación última en K. O. Apel*, Felipe Martín Huete. Universidad de Granada 271
- Helmuth Plessner: antropología y bio-filosofía a comienzos del siglo XX*, Tommaso Menegazzi. UAM, Madrid 289
- Acerca de la filosofía. Las posibilidades radicales de un antiguo modo de ejercer el pensamiento*, Rubén Muñoz Martínez. Sevilla 317
- El espíritu de la filosofía moderna en sus rasgos esenciales*, Leopoldo Prieto López LC, Instituto Estudios Teológicos San Ildefonso, Toledo 333
- Tres concepciones de la libertad: racionalismo, voluntarismo/existencialismo y naturalismo*, Sergi Rosell. Universitat de València 349
- De la biología a la cosmología: ¿es el Primer Motor un alma?*, Alberto Ross. Universidad Panamericana, México 373
- “El lógos debe ser verdadero”. Sobre el componente cognitivo del mecanismo motivacional de la acción según Aristóteles*, Andrés Santa-María. Universidad

Católica de Valparaíso	385
— <i>Inmanuel Kant: del racismo al racismo</i> , José Santos Herceg. Universidad de Santiago de Chile	403
— <i>Historia y violencia: Walter Benjamin y María Zambrano</i> , David Soto Carrasco. Universidad de Murcia	417
— <i>Representación y conocimiento práctico</i> , José María Torralba; Alejandro Llano. Universidad de Navarra	435
— <i>Ordenamiento y ruptura de la civilidad sexual en la Nueva España</i> , Jesús Turiso Sebastián. Universidad Veracruzana	463
— <i>Usos y alcance del concepto de evolución en la investigación sobre adquisición de la lengua</i> , Juan Carlos Zavala Olalde. UNAM, México	491

Sección Bibliográfica

—Remedios Ávila, Juan Antonio Estrada, Encarnación Ruiz (Eds.) <i>Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte</i> , Madrid, Arena Libros, 2009 (Francisco Rodríguez Valls); Cinta Canterla. <i>Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII</i> . Madrid, Planeta/ Fundación J.M. Lara, 2009 (Rafael Rodríguez Sánchez); Marcelo Dascal (Ed.), <i>Leibniz: What Kind of Rationalist?</i> , Dordrecht, Springer, 2008 (Leticia Cabañas); Friedrich Nietzsche, <i>Fragmentos Póstumos</i> , volumen II: 1875-1882, Madrid, Tecnos, 2008 (Agustín Miranda); Adriana Rodríguez Barraza, <i>Identidad lingüística y nación cultural en J. G. Herder</i> , Madrid, Biblioteca Nueva, 2008 (Miguel Romera); Nicolás Salmerón y Alonso, <i>Doctrinal de Antropología</i> , Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009 (Francisco Rodríguez Valls); George Steiner, <i>Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento</i> , Madrid, Ediciones Siruela, 2007 (Esperanza M ^a Domínguez Sabido); Gianni Vattimo, <i>Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era</i> , Barcelona, Paidós, 2009 (Alejandro Martín Navarro)	505
---	-----

Noticias y Comentarios

— <i>Spielberg y Kubrick: IA, a la conquista de lo humano</i> , Manuel Ballester. El Esparragal (Murcia)	529
— <i>Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada</i> , Jacinto Choza, Universidad de Sevilla	555
— <i>Valoración de la tesis doctoral «La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger»</i> , de Alejandro Rojas, Alberto Ciria, Munich	575
— <i>La imaginación apasionada: a partir de Castoriadis</i> , J. L. Rodríguez García. Universidad de Zaragoza	587
— <i>Pequeñas verdades maquiavelianas: comentario a Tra filologia e storia de Mario Martelli</i> . Miguel Saralegui. Universidad de Navarra	593

CÓMO ES POSIBLE HEGEL DESPUÉS DE HEIDEGGER: LAS RESPUESTAS APELIANA Y GADAMERIANA

Leandro Catoggio y Andrés Crelier. Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

Resumen: El trabajo opone dos interpretaciones contemporáneas de la dialéctica hegeliana. Luego de una breve introducción (1), se expone la “hermenéutica de la facticidad” de Heidegger (2), la cual ha determinado nuevas maneras de entender al pensamiento de Hegel. Luego se discute las interpretaciones de Gadamer (3) y de Apel (4), señalando finalmente que ciertas cuestiones referidas a la dialéctica están abiertas todavía a la discusión (5).

Abstract: (“How is Hegel possible after Heidegger? The Answers of Apel and Gadamer”) The present article puts forward two opposed contemporary interpretations of Hegel’s dialectics. After a short introduction (1), it exposes Heidegger’s “Hermeneutics of Facticity” (2), which determined new ways of understanding Hegel’s thought. It then discusses Gadamer’s (3) and Apel’s (4) interpretations, suggesting that certain topics regarding dialectics are still open to discussion (5).

1. Dialéctica e infinitud en Hegel

Es conocida la imagen con la que Hegel ilustra la dialéctica al comienzo del Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*: el capullo de una flor que se abre para luego “superarse” en el fruto, el cual niega sus momentos anteriores conteniéndolos en sí mismo.¹ Los momentos de la unidad orgánica desarrollados por el movimiento interno de la vida constituyen el alma y el “método” de la dialéctica hegeliana, la cual se puede remontar a Fichte e incluso al corpus platónico, como reconoce el propio Hegel.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, además de presentar el dualismo entre lo interno y lo externo que impregna toda su obra, Hegel explica en qué consiste el método dialéctico. En referencia a las antinomias presentadas por Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, expresa lo siguiente:

El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que se encuentra

¹ G. W. F. HEGEL. *Fenomenología del Espíritu*, México D. F., F.C.E., 1966 p. 8.

más bien en todos los objetos de todos los géneros, en todas las representaciones, conceptos e ideas. Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica; esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento dialéctico de lo lógico²

Como podemos observar, Hegel critica a Kant generalizando “la contradicción” -la negación, en el lenguaje hegeliano- para que abarque no sólo los objetos de la cosmología. Así, ésta se extiende a todos los objetos e incluso a los mismos conceptos y representaciones, constituyendo el elemento dialéctico de lo lógico: la negación interna del ente, la dinámica interna del ente y el pensamiento. Se trata de la manifestación del movimiento y el paso de la *dynamis* a la *enérgeia* del ente, es decir, a la presencia de los objetos en la expresión. Por ello podemos decir que el logos es *phainómena* del ente: lo muestra, lo expresa en su movimiento interno. Esta manifestación del ente en la palabra no es otra cosa que la manifestación del objeto en su realidad. De allí que las figuras del Espíritu sean descripciones que dan lugar a una “Fenomenología del Espíritu”, la cual es también calificada como “idealista”.

Es importante indicar que para Hegel este “método” no es un camino (odós) abordado por el sujeto independientemente del desarrollo de la *dynamis* del ente; por el contrario, es la propia dinámica de la cosa en su temporalidad lo que se realiza dialécticamente el concepto. La dialéctica es el movimiento del hacerse del ente y por tanto del concepto, de su representación. Como se explica en la Fenomenología, la sustancia es a la vez sujeto y las figuras sucesivas que esta obra describe son relevos constantes en la dialéctica de la *dynamis* hacia su consumación final, la *enérgeia*. La autotransparencia del ente es la autotransparencia del sujeto en la temporalidad. A diferencia de la dialéctica griega, se trata de una superación constante, un progreso infinito que rebasa todo límite:

La dialéctica (...) es este rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito³

² G. W. F. HEGEL. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 1997 pp. 151-152.

³ *Ibidem*, p. 184.

En suma, la dialéctica es la elevación intrínseca sobre el límite y la finitud. Es el método que, como propiedad interna de los entes, se corresponde con el desenvolvimiento necesario de los objetos y los conceptos. Estos últimos, a su vez, deben entenderse como la confluencia de momentos necesarios que proporcionan sentido y, por ende, como el elemento del juicio, el cual se eleva por sobre la finitud pero conteniéndola en sí mismo.

De esta breve presentación de la dialéctica hegeliana nos interesa resaltar que se trata del rebasamiento de la finitud por parte del ente mismo, el cual contiene dentro de sí mismo la contradicción que lo impulsa a devenir diferentes momentos. Una de las posiciones anti-hegelianas más radicales proviene de Heidegger, quien desarrolla en su etapa temprana una hermenéutica de la facticidad, según la cual, como veremos a continuación, no resulta lícito elevarse por sobre la finitud. Esta hermenéutica permite, a su vez, una crítica y una superación de la dialéctica hegeliana, la cual ha sido encarada por autores como Gadamer y Apel. Precisamente, estos últimos autores ejemplifican dos vertientes opuestas que la dialéctica hegeliana puede seguir luego del corte abrupto que significó la introducción de la facticidad radical por parte de Heidegger.

2. El giro fáctico impulsado por Heidegger

Si bien la hermenéutica, como es sabido, constituye un desarrollo filosófico con antecedentes en la antigüedad y exponentes en la modernidad -y nociones como la del círculo hermenéutico ya están en germen en autores antiguos,⁴ 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, “hermenéutica de la facticidad” es un genitivo subjetivo, pues es la propia facticidad la que se interpreta a sí misma.⁵ Aunque por lo general Heidegger no hable de “reflexión”, se trata de un giro autorreflexivo 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 inter-

4 Cf. M. FERRARIS. *Historia de la Hermenéutica*, Bs. As., Siglo XXI, 2002.

5 H.-G. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002 p. 282.

pretación resulta accesible de una manera suficientemente clara”.⁶

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, podemos agregar, 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 aquí por lo “fáctico”. Sin embargo, no debe entenderse por 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 es condición para que aparezcan “hechos brutos”. Y es esencial a un horizonte la perspectiva que se tiene en él, o, más precisamente, la noción de horizonte es la otra cara de la de perspectiva.

Este giro auto-reflexivo marca, en resumidas cuentas, la necesidad de tomar en cuenta el aquí y ahora de la propia investigación, y, por ende, que resulta ilegítimo, en una investigación radical, no tomarlo en consideración. Heidegger critica la pretensión de liberarse del punto de vista, y agrega que a lo sumo una tal liberación debería consistir en una apropiación del “punto de mira” (Blickstand) histórico.⁷ Si el aquí y ahora fáctico remite con toda evidencia a la situación cotidiana misma, la teoría filosófica –y científica– ha olvidado que también 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). La propia investigación no es otra cosa que una “modalidad de la vida fáctica”.

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 ser la propia existencia humana, el “Dasein” humano o la “vida fáctica”.⁸ A pesar de que, como dijimos, Heidegger no

6 M. HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002 p. 30.

7 M. HEIDEGGER. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999 pp. 106-107.

8 M. HEIDEGGER, *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 31. Así como varios cursos de los años veinte, este texto (denominado “Informe Natorp”) esboza ya con cierto detalle el proyecto que Heidegger despliega en *Ser y tiempo*. Esta última obra sustituye un léxico todavía en proceso de fijación, que incluye “vida fáctica”, “facticidad”, “Dasein humano” y

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 al proyecto de utilizar 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”,⁹ está claro que no puede tratarse de un instrumento para aplicar a un ámbito de la realidad, al modo de los instrumentos científicos. Por el contrario, es más una explicitación o reconstrucción, de modo que aquello mostrado se muestra desde sí mismo.¹⁰ Como resultado, la dirección de la investigación filosófica es para Heidegger una “aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica”.¹¹ 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”.¹²

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.¹³ Se trata de una estructura previa a toda noción moderna de conciencia, hombre, sujeto de conocimiento y ciencia teórica objetiva. Al igual que

“Dasein”, entre otros conceptos, por una utilización intensiva (aunque no excluyente) de este último término.

9 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 pp. 50ss.

10 Ibidem, p. 83.

11 M. HEIDEGGER. *Interpretaciones fenomenológicas*, p. 32.

12 Ibidem, p. 33.

13 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 80. 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 (M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, México D. F., F.C.E., 1951)- para no tergiversar este concepto identificándolo con una cosa del mundo o con el propio hombre. De esta manera, más que ser 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.

la expresión “vida fáctica”, el Dasein aspira a conceptualizar la irrebasabilidad del punto de vista, o más bien, la necesidad de asumir el propio punto de vista irrebasable, 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.

Se trata de un eje de coordenadas que recuerda la función de los pronombres, y de hecho Heidegger señala que la referencia al Dasein connota siempre al pronombre personal. Desde esta base se construye el conocimiento, dado que se trata del nivel más básico de comprensión implicado en todo conocimiento. Esto equivale 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. Lejos de la pobreza de esta tesis inicial, Heidegger despliega una analítica hermenéutica que descubre una compleja estructura, y Apel, como intentaré mostrar, desarrolla una interpretación trascendental kantiana de esta perspectiva irrebasable. El Dasein carga, entonces, con las notas que hemos atribuido al concepto de facticidad, en tanto 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”¹⁴ es una posibilidad constitutiva de volverse hacia sí mismo, que para Heidegger toma también la forma de un “anticiparse a sí mismo”.¹⁵ En términos más apelianos, podemos decir que el Dasein se caracteriza por ser capaz de asumir la irrebasabilidad de su situación fáctica, de su horizonte de aquí y ahora.

En la obra mayor de Heidegger, la “pregunta por el ser” –es decir, la investigación hermenéutica propuesta- es también una “radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo”.¹⁶ Como es sabido, la intención general es aquí elaborar la pregunta por el sentido del ser. Se trata de un preguntar por lo irrebasable, ya que todo ente es de alguna manera. Y al margen de que se pueda efectivamente elaborar una tal pregunta con claridad –y más allá, también, de que se pueda esbozar siquiera alguna respuesta inteligible a la misma, cosa que resulta dudosa si se tienen en cuenta los textos posteriores a la “Kehre”-, resulta claro que cualquier pregunta que interrogue por el ser estará afectada

¹⁴ *Ibidem*, p. 113.

¹⁵ *Ibidem*, p. 213.

¹⁶ *Ibidem*, p. 37.

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”.¹⁷ La pregunta es entonces por “el modo de ser de un ente”, al que Heidegger bautiza “Dasein”, el “ahí” del ser, y por ende el “ahí” donde se efectúa toda pregunta por el ser.

Asimismo, la circularidad en la que necesariamente está implicada toda demostración filosófica “radical” ha sido puesta de relieve por la hermenéutica de la facticidad. Así, el uso de expresiones tales como “pre-comprensión”, lo “ya interpretado”, el “estado de interpretado”, el “siempre ya” etc., remiten a la tesis hermenéutica según la cual 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.

Podemos resumir ahora los caracteres generales de la facticidad que la filosofía apeliada 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 irrebasable 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”¹⁸ (Gadamer 2002: 282). Justamente por este camino se llega a la noción de que todo conocimiento está afincado en algo previo, y surge el concepto hermenéutico de “círculo”.

¹⁷ *Ibidem*, p. 28.

¹⁸ H.-G. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, p. 283.

3. Gadamer: dialéctica y finitud

Ahora bien, si todo conocimiento debe reconducirse al aquí y ahora del Dasein, ¿qué lugar puede tener la infinitud hegeliana? En términos más generales, ¿qué perspectivas puede tener la dialéctica luego de la hermenéutica de la facticidad? Continuando con el planteo heideggeriano recién expuesto, el cual se opone de manera rotunda a la infinitud hegeliana, Gadamer tematiza la determinación fáctica del individuo por sus “prejuicios”. La mediación histórica en el acto de comprensión, según este autor, lleva a considerar el sentido como algo mediado en el marco de una “experiencia hermenéutica”. De este modo, Günter Figal señala que “la hermenéutica filosófica es una fenomenología de las mediaciones, del sentido del mundo y las conexiones de la vida, un sentido mediado que sólo puede experimentarse en las mediaciones”.¹⁹ El sentido se entiende, entonces, como un complejo remisional que trasciende la individualidad del intérprete y opera como enajenación del mismo. La experiencia hermenéutica se define como la relación interna entre el complejo remisional preexistente del sentido –los prejuicios y la tradición- y la inmediatez del individuo.

Resulta adecuado recordar que Gadamer reconoce haber tomado de la retórica antigua lo que denomina “la regla hermenéutica” (*hermeneutische Regel*).²⁰ Según esta regla, el modo de comprensión se articula siempre circularmente entre un todo y sus partes, esto es, el todo se hace comprensible desde la particularidad y ésta, por su parte, adquiere sentido desde la totalidad. El todo es para Gadamer el conjunto discursivo de los “prejuicios” que nos permiten comprender la situación en su singularidad; pero, a su vez, estos lugares comunes de la argumentación no pueden dejar de constituirse a través de singularidades. Se trata de una dialéctica que compone una unidad a través de un constante ascenso y descenso entre el todo y las partes, entre lo universal y lo particular. Así llegamos al modo en el que Gadamer retoma la dialéctica en el marco de su concepción de la interpretación. Con sus palabras:

El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista (...) como sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no

19 G. FIGAL, Fenomenología de la cultura. *Verdad y Método* después de cuarenta años. En AA. VV. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Síntesis, 2003 p. 113.

20 H.-G., GADAMER. *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1977 pp. 275-285.

hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido²¹

Puede afirmarse que Gadamer conserva la forma de la dialéctica, pero le imprime una dirección opuesta a la proyectada por Hegel. Mientras que para este último se produce una constante superación que conserva lo superado, el discípulo de Heidegger realiza el camino inverso e intenta explicitar los presupuestos de la mediación histórica del sentido, es decir, sostiene la primacía de los prejuicios en la situación fáctica del individuo, desplazando así indefinidamente el momento de la síntesis. Como indica Rüdiger Bubner: “Con esta línea de pensamiento, la hermenéutica de Gadamer se acerca a la concepción hegeliana del espíritu histórico interpretada, sin embargo, como una especie de teleología invertida”.²² En efecto, el fin o la meta no es ya una superación infinita por parte de un espíritu que se conoce a sí mismo, sino la explicitación de la propia facticidad.

Esta teleología invertida da cuenta de la intención gadameriana de una reelaboración continua del concepto en la historia a través de la diversidad de las situaciones fácticas. Pero esto, a su vez, no implica un *ergon* final donde se alcance la transparencia absoluta del cogito en la reflexión sobre sí. La autotransparencia del complejo remisional de sentido siempre se realiza sobre un conjunto infinito de sentido que lo sustenta. Pero, a diferencia de Hegel, esta infinitud permanece por principio más allá del alcance de la interpretación, como una reserva inagotable de sentido. Gadamer propone una concepción abierta de la dialéctica, sin la posibilidad de una síntesis superadora en un sentido absoluto. Por ello la conciencia histórica efectual “conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa”²³ y, en consecuencia, no puede reconocerse otra cosa que la finitud o límite de nuestra comprensión.

De esta manera encontramos en Gadamer un principio hermenéutico fundamental: la indisponibilidad del lenguaje. Al interpretar, siempre operamos con el supuesto de una unidad de sentido del texto, sea éste hablado o escrito. Para Gadamer existe siempre un supuesto formal que guía todo acto interpretativo: el anticipo de perfección (*Vollkommenheit*). Sin duda, aquí están operando las tres coordenadas de la interpre-

²¹ *Ibidem*, p. 557.

²² R. BUBNER, *Acerca del fundamento del comprender*, *Isegoría* 5, 1992, pp. 5-16.

²³ H.-G., GADAMER. *Verdad y Método*, p. 565.

tación que conforman la estructura comprensiva del Dasein.²⁴ El haber previo (Vorhabe) es resignificado como el anticipo de perfección, el cual sería tanto una unidad de pre-comprensión -en la que nos hallamos inmersos y que nos permite tener una manera previa de ver (Vorsicht)- como una concepción previa (Vorgriff) con pretensión de verdad. De allí que el concepto de “tradición” en Gadamer tenga sentido ambiguo: alude tanto a la transmisión de sentido a través del tiempo como a la transmisión de un contenido verdadero normativo. En todo caso, resulta claro que la tarea de la hermenéutica no consiste en desplegar un método de comprensión, sino en clarificar las condiciones bajo las cuales se comprende, con lo cual volvemos a la tarea de esclarecer los prejuicios (Vorurteile) inherentes al acto comprensivo.²⁵ Lo esencial a la iluminación de los prejuicios determinantes implica que los mismos se nos ofrezcan, que nos sea dados.

A nuestro entender, aquí es donde podemos diferenciar la postura gadameriana de la heideggeriana en torno al círculo hermenéutico. En Verdad y método se explicita que el conjunto de prejuicios que conforman la tradición poseen dos características fundamentales: son indistinguibles “indistinguibles”, es decir, no se los puede separar unos de otros para elaborar una clasificación normativa, y en tal medida resultan “indisponibles”. Dicho con otras palabras, los prejuicios no están a disposición del intérprete, de modo que éste pueda descartar aquellos que sean productivos de aquellos que interfieran en la comprensión de la cosa. A pesar de que es posible encarar un proceso de esclarecimiento, no hay una accesibilidad plena al haber previo (Vorhabe) que nos pueda mostrar la génesis temporal del sentido. Justamente esta falta de claridad en la distinción entre prejuicios productivos e improductivos es lo que lleva a que los mismos se nos presenten como indisponibles. Según esta indisponibilidad esencial del lenguaje, la iluminación de las condiciones de comprensión siempre contiene un resto indistinguible en el conjunto de prejuicios.

El sentido no se agota ni en el autor ni en las condiciones contextuales de la obra, al modo de la hermenéutica romántica. De acuerdo a su historicidad inagotable, posee posibilidades inabarcables para la nuestra comprensión necesariamente finita. Por ello no puede haber ni una transparencia de sentido -y por tanto una finalización de la tarea hermenéutica- ni una comprensión única del texto transmitido. La tarea hermenéutica es para Gadamer un proceso infinito y temporal, y siempre se comprende

²⁴ M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 252.

²⁵ H.-G. GADAMER. *Verdad y Método*, p. 365.

de manera distinta, diferente. La estructura interna del acontecimiento, del suceder propio de la palabra, imposibilita una fijación expresa del sentido del texto. En el mismo sentido, tampoco es posible una reconstrucción acabada del contexto de la obra y de la intención del autor.

La conciencia histórica posee, justamente, un carácter ontológico, de modo que es imposible desligarse completamente de los prejuicios que determinan toda interpretación. Existe así una distancia temporal (*Zeitenabstand*) que para Gadamer sólo es parcialmente salvable mediante una la fusión de horizontes. Para la hermenéutica filosófica, el sentido posee un carácter plenamente temporal, es decir, el tiempo es el fundamento del acontecer del sentido. Como afirma Gadamer: “El tiempo ya no es necesariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente”²⁶.

El pensamiento gadameriano transita tanto por el camino de la mediación hegeliana como por el de la estructura ontológica de la comprensión, según el cual la investigación hermenéutica es un estudio del acontecimiento del sentido. Esto no impide que Verdad y método pueda también leerse como un intento de fundamentación de las ciencias sociales.²⁷ Pero, a nuestro entender, esta interpretación es derivada con respecto a la que pone en primer plano la iluminación del acontecimiento del sentido. Justamente, que la hermenéutica sea considerada la *koiné* filosófica de nuestro tiempo implica que la misma aporta un “pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación”.²⁸

En suma, puede decirse que Gadamer retoma y transforma la dialéctica hegeliana desde la perspectiva abierta por Heidegger y la hermenéutica de la facticidad. Su hermenéutica filosófica consiste en un intento por conciliar el avance dialéctico de la comprensión –la cual es una auto-mediación de la historia- con su finitud irrebasable. Asimismo, que se reconozca en Gadamer a un discípulo fiel de Heidegger no implica una completa asimilación del tratamiento heideggeriano de la estructura del comprender. Ciertamente, la noción del acontecimiento del sentido se circunscribe a la configuración del horizonte de sentido en la facticidad del hombre en tanto ser-en-el-mundo. Pero Gadamer, al transformar el ser-para-la-muerte en ser-para-el-texto opera una transformación en la

²⁶ Ibidem, p. 368.

²⁷ J. GREISCH. *El cogito herido*, Bs. As., UNSAM, 2001 pp. 202-204.

²⁸ G. VATTIMO. *Ética de la interpretación*, Bs. As., Paidós, 1992 p. 43.

concepción de la hermenéutica.

Gadamer observa en Heidegger todavía el influjo de la reflexión trascendental en la descripción del Dasein en su obra mayor: “Aunque Ser y Tiempo pone críticamente al descubierto la deficiente determinación ontológica del concepto husserliano de la subjetividad trascendental, la propia exposición del problema del ser está formulada todavía con los medios de la filosofía trascendental”.²⁹ Esta indicación lleva a Gadamer a plantear su propia hermenéutica filosófica desde el llamado “segundo” Heidegger, a pesar de la presencia del “primero” en sitios importantes de Verdad y método. Es el “segundo” Heidegger el que se encuentra en la estructura primordial del texto, lo cual puede observarse en el análisis de la noción de “verdad” en el arte así como también en la idea del lenguaje como un juego en el que los participantes no son más que meras marionetas del acontecimiento del sentido. El fenómeno de la comprensión debe entenderse no como la acción de una subjetividad sino como un movimiento, una *enérgeia* propia de la tradición. El sujeto se halla aquí descentrado a favor del desenvolvimiento del acontecimiento del sentido. Esta *enérgeia* nunca es un *ergon*, una obra acabada sino que, por el contrario, es un acontecimiento de la tradición que se describe como la fusión de horizontes entre el pasado y el presente. El sentido se entiende, entonces, como un conjunto de remisiones que trasciende la individualidad del intérprete y opera desde una distancia temporal. De este modo, la experiencia hermenéutica se define como la relación interna entre el conjunto de remisiones preexistente del sentido y la inmediatez del individuo; o sea, entre el horizonte de sentido de la obra y el horizonte del intérprete.

4. Apel: constitución dialéctica del sentido e ideales regulativos

Coincidiendo con la interpretación gadameriana según la cual Ser y tiempo es todavía filosofía trascendental –aunque entendiendo esto en un sentido positivo–, Apel se inscribe también en la línea abierta por la hermenéutica de la facticidad. Es un hecho que Heidegger se enfrenta en los años veinte con la filosofía kantiana –en una lectura que toma de Kant una orientación innegable– y que arregla finalmente cuentas con el filósofo de Königsberg justo antes de la *Kehre*.³⁰ 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

29 H.-G. GADAMER. *Verdad y Método*, pp. 319 y 323.

30 Cf. M. HEIDEGGER. *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

Kant en el fondo lo haya estado. Según su peculiar interpretación, el conocimiento trascendental investiga “la posibilidad de la comprensión previa del ser”.³¹ Así pues, 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 abre las perspectivas trascendentales para la hermenéutica. Esta última no se asienta, en el caso de Heidegger, en un sujeto “idealizado” o trascendental, sino en un “sujeto” fáctico.³²

Como indica Gadamer, Heidegger continúa en la época que nos ocupa con el proyecto husserliano y neokantiano de una fundamentación trascendental, aunque apunta a concretar 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.³³ En suma, la interpretación heideggeriana de Kant permite entroncar la hermenéutica de la facticidad con la filosofía trascendental, aunque sin sujeto moderno.

Esta perspectiva es retomada por Apel, quien la transforma tomando una orientación proveniente del idealismo alemán y de Kant. Para Apel, la constitución fáctica de sentido explicitada por Heidegger sería el nivel básico en cuanto a condiciones de posibilidad de la propia auto-reflexión. Más precisamente, es la situación argumentativa lo que resulta irrebasable; lo relevante no es tanto la teoría que se pueda hacer sobre este juego de lenguaje sino la perspectiva misma de quien está inserto en él como participante. Ante cada cuestionamiento sobre fundamentos 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 como condición para formular una tesis, y, en el plano pragmático trascendental, para avalarla o rechazarla. Una de las pruebas más usadas en el marco de la fundamentación apeliana es justamente la remisión a lo que quien argumenta implícitamente hace. Así, resulta insostenible que alguien argumente en contra de las reglas de la argumentación, pues para hacerlo precisa él también recono-

³¹ Ibidem, p. 25.

³² M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 249. J. Conill habla por ello de una “trascendentalidad en la facticidad” (J. CONILL. *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988 p. 24).

³³ H.-G. GADAMER. *Los caminos de Heidegger*, pp. 114-115 y R. BUBNER, “Acerca del fundamento del comprender”, p. 8.

cerlas.

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 esencialmente al Dasein: a) se trata de un punto de vista fáctico irrebasable, 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 su estructura a priori de presupuestos (auto-referencia); c) involucra una estructura de precomprensión que una analítica puede reconstruir (en Apel se trata de reconstruir los presupuestos de la argumentación); d) la argumentación, así como el Dasein, es praxis vital en un sentido primario (incluso previo a la distinción entre teoría y praxis).

A diferencia de lo que sucede con Heidegger luego de la “Kehre”, el proyecto de desobjetivización es continuado por Apel desde la propia facticidad, y no ya desde una problemática concepción del ser.³⁴ Lo que podía todavía haber de subjetivo –en el sentido de un sujeto aislado- 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. La intersubjetividad, incluso entendida de modo radical -es decir, no como una mera conexión entre subjetividades sino como previa a la constitución de sujetos aislados de conocimiento- no deja de ser una perspectiva humana. Esto hay que concederlo, pero no hay que olvidar que precisamente 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 neblinosa

³⁴ Téngase en cuenta que esta “desobjetivización” se refiere al rechazo del esquema moderno del conocimiento, y consiste en mostrar cómo el sujeto se constituye a partir de un factum intersubjetivo (la comunidad de comunicación). Esto no quiere decir que no deba presuponerse un sujeto libre y moralmente responsable de sus acciones. Este sujeto conserva los rasgos de autonomía y libertad propios de la modernidad, pero se encuentra esencialmente ligado a los otros sujetos, los cuales lo han constituido como tal. Puede afirmarse, entonces, que Apel llega a mostrar la autonomía subjetiva por el camino de la constitución intersubjetiva de todo sujeto de acción, y no desde una plataforma metafísica. La ventaja de este planteo es que la relación con los demás sujetos es parte de la constitución y no ya de una problemática relación cognoscitiva y/o metafísica.

búsqueda del ser, es el ser-con-el-otro en un marco fáctico la base de prueba de la pragmática apeliana.

Por otro lado, podrá objetarse también que la perspectiva abierta por el Dasein no es meramente argumentativa, sino se trata de una apertura previa más amplia o fundamental, que sería más bien condición de posibilidad para juegos de lenguaje específicos o derivados como el de la argumentación. Dicho simplificado, el fenómeno de la comprensión parece más amplio y básico que el de la argumentación. En contra de esto, puede sostenerse que la tematización apeliana de la argumentación pretende ser 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,³⁵ y en tal medida debe considerarse tan “básico” o más que la comprensión. La fuente de esta tesis se halla en el propio Heidegger, para quien el lenguaje se encuentra en un nivel ontológico. Más precisamente, el término “Rede” alude a algo tan fundamental como el comprender (son “co-originarios”), y sólo de modo derivado se manifiesta en el lenguaje en su sentido usual.³⁶ Partiendo de esta base, según la cual no hay comprensión sin lenguaje, Apel sostiene que toda comprensión es ya virtualmente un argumento. Según su concepto hermenéutico trascendental del lenguaje, éste es condición de posibilidad y validez de la comprensión y la auto-comprensión.³⁷ Claramente, para Apel el juego de la argumentación está incluido en toda pre-estructura de la comprensión en el sentido hermenéutico heideggeriano.³⁸ En tanto la noción de punto de vista o de perspectiva es virtualmente articulable mediante argumentos, la argumentación será el verdadero punto irrebalsable.

Sin embargo, Apel complementa esta perspectiva sobre la constitución fáctica del sentido con una dimensión de la validez, la cual sería el plano más “elevado” donde se dirime la legitimidad de todo conocimiento. En este punto Apel toma distancia con respecto a Heidegger y Gadamer, puesto que la validez del conocimiento posee un carácter universal que no puede reducirse a la facticidad. Para no recaer en una perspectiva metafísica, Apel recurre a la noción de ideal regulativo. Así, la validez universal del conocimiento verdadero es un presupuesto implícito en la ar-

35 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973 p. 414.

36 M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, 34; cf. T. AGUILAR ALVAREZ BAY. *El lenguaje en el primer Heidegger*, México D. F., F.C.E., 1998.

37 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie II*, p. 333.

38 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie I*, p. 76.

gumentación. Lo importante es que no se trata de un presupuesto fáctico sino de un ideal regulativo al que debe aspirar quien enuncia una tesis sobre algo.

Para este autor, tanto la dimensión en la que se constituye el sentido como aquella en la que se juzga su validez poseen un carácter irreductible e irrebasable. Apel reconoce, de hecho, que la perspectiva abierta por Heidegger no exige dejar atrás al idealismo alemán, aunque –agrega– si se hace valer frente a Hegel la finitud e historicidad de todo comprender, la auto-reflexión del espíritu debe entonces considerarse a lo sumo como una idea regulativa en el sentido kantiano. Con todo, la concepción hegeliana de una auto-reflexión –la cual abarca en un proceso dialéctico niveles cada vez más comprensivos– permanece viva en la noción del comprender, el cual posee para Apel un carácter reflexivo y auto-superador.³⁹

De este modo, la complementariedad entre constitución y validez es en realidad el resultado de un proceso de auto-reflexión hermenéutico encaminado a dilucidar condiciones trascendentales auto-abarcantes. Es el discurso filosófico el que, en tanto juego de lenguaje irrebasable que permite la reflexión trascendental, se constituye en la última dimensión concebible. Este juego ocupa de algún modo el lugar del espíritu hegeliano, ya que es el punto de vista que, vuelto sobre sí mismo, explicita diferentes momentos de su constitución o, más bien, diferentes niveles que son condición de posibilidad de sí mismo. Podemos ver, entonces, que la dialéctica puesta en marcha con el descubrimiento de las condiciones irrebasables para la constitución del sentido conduce en Apel a la captación de la dimensión de la validez. No se trata, sin embargo, de una dialéctica que conserva, al final del proceso, lo superado como uno de sus momentos, puesto que se mantiene una tensión constante entre éstos. En efecto, dada la finitud humana, los contenidos de la constitución del sentido no pueden nunca ser “superados” en un sentido hegeliano, es decir, nunca pueden incluidos en un saber del saber definitivo.

En todo caso, la justificación de la validez del conocimiento sólo puede hacerse de manera mostrativa. El camino definitivamente cerrado es el del modelo deductivo de fundamentación. En esto Apel sigue la indicación de Heidegger, para quien la pregunta por el ser no puede conducir a un círculo en la prueba pues “en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición”.⁴⁰ Tanto Heidegger como Apel asi-

39 K.-O. APEL. *Transformation der Philosophie I*, pp. 49-50.

40 M. HEIDEGGER. *Ser y Tiempo*, p. 31. Tal como lo ve Sacristán Luzón, Heidegger abandona con la fenomenología el

milan la circularidad de una investigación filosófica radical que asume el propio punto de vista, y, en oposición al modelo deductivo de fundamentación, proponen una reconstrucción de los fundamentos. La diferencia entre ambos es que, mientras Heidegger profundiza en la exhibición de elementos originarios, Apel se preocupa por el criterio de validez de esta exhibición, al que encuentra finalmente implícito en aquello mismo que reconstruye y especialmente en la tarea de la reconstrucción.

Frente a Heidegger, Apel insiste en que la filosofía –el ámbito irrebasable para la reflexión- no puede dejar de ser argumentativa, y en que mostrar presupuestos en el marco de un juego de lenguaje argumentativo equivale a dar razones. Es por ello que mostrar y demostrar se imbrican de manera tal que quien muestra los presupuestos argumentativos también argumenta, y quien argumenta apelando a los presupuestos argumentativos precisa mostrarlos. En efecto, a la par que el acto de mostrar implica asumir un punto de vista en oposición a otros puntos de vista posibles –es decir, es virtualmente un acto argumentativo-, cuando se muestra que un presupuesto es irrebasable se justifica con ello –en contra de la hermenéutica de la facticidad- su validez universal.

5. La filosofía actual y los dos caminos de la dialéctica

Como pudimos observar, la dialéctica hegeliana es un instrumento que permite desenvolver el camino de la comprensión del sí mismo. Las dos perspectivas contemporáneas que presentamos registran a la dialéctica en principio al nivel fáctico de comprensión, alejándose con ello del sistema hegeliano. Por ello mismo, la pregunta por la determinación de la comprensión se sustenta en una dialéctica finita y a-teleológica. La controversia que se produce entre las dos posturas concierne a cómo se entiende a partir de allí a la propia comprensión. O tomamos el camino apeliano –influido claramente por Kant-, donde la dialéctica tiene la función de iluminar las condiciones trascendentales y auto-reflexivas de la comprensión, o tomamos el gadameriano, consistente en subrayar que el movimiento dialéctico se realiza siempre sobre un contenido fáctico, entre la autoridad de la tradición y la situación propia del individuo. En suma, o damos a este instrumento hegeliano una visión entre sustantiva y formal, que nos permite iluminar los distintos niveles de la comprensión, o le damos una perspectiva orientada exclusivamente por el contenido de la

pensamiento causal y lógico, aviniéndose en cambio a un discurso ostensivo que no pretende ya justificar sino mostrar estructuras trascendentales. Cf. M. SACRISTÁN LUZÓN. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995.

tradición. Esta contraposición entre una dialéctica sustantiva y una más formal (aunque no completamente, puesto que parte de un reconocimiento de la facticidad) constituye el suelo de la disputa contemporánea entre hermenéutica y pragmática trascendental.

Tanto en Gadamer como en Apel la dialéctica hegeliana reaparece en lugares centrales, aunque dejando de lado su carácter cerrado: ya no pretende alzar al entendimiento a la infinitud ni se encuentra en el marco de un esquema teleológico. Tomando nota del giro fáctico impulsado por Heidegger, estos autores conciben la dialéctica dentro de la comprensión fáctica del hombre, como una apertura comprensiva en un contexto histórico determinado. Gadamer continúa con el proyecto heideggeriano, en tanto concibe al círculo hermenéutico como instancia irrebasable en cuanto a la comprensión (*Verstehen*) del individuo en su facticidad. El aporte gadameriano, que remite precisamente a Hegel, radica en el momento de aplicación del intérprete. Éste se encuentra determinado por la llamada “regla hermenéutica”, la cual comporta una dialéctica entre el complejo remisional de sentido y la situación fáctica. Podemos leer esta reivindicación de la dialéctica como “horizontal”, en tanto no hay una superación, ni absoluto, ni menos aún una etapa final que termine con el proceso de mediación entre la vida fáctica y el intérprete de la misma. De acuerdo con esta mediación infinita sin superación, comprender es siempre comprender de otro modo, no hay ni puede haber progreso en la comprensión. En tal medida, Gadamer permanece más fiel a Heidegger que a Hegel, y sólo recurre a este último para entender la dinámica de la facticidad y nuestra situación finita en una historia que nos excede.

La lectura apeliana de Hegel, en cambio, es más bien “vertical”, en tanto rescata la posibilidad de una auto-superación dialéctica por parte de la reflexión filosófica. Esta es capaz de observarse a sí misma, de elevarse a niveles mayores de abstracción y alcanzar, no un estado final absoluto, sino un nivel irrebasable. Se advierte aquí la pretensión posmetafísica de validar una dimensión universal de la comprensión, lo cual implica una perspectiva crítica respecto de la visión unilateral de la hermenéutica ontológica desarrollada por Heidegger y Gadamer. En abierta oposición a Gadamer, todo comprender presupone para Apel una orientación hacia una mejor comprensión. Quien regresa por detrás de Hegel es, como vimos, el propio Kant. La problemática de la constitución del sentido, tema exclusivo de la hermenéutica de la facticidad, tiene que desembocar para Apel tarde o temprano en la de la validez del sentido. Como ésta no puede ya residir en un más allá del lenguaje y la historia, el camino platónico se encuentra definitivamente cerrado. Pero la proyección

contrafáctica de ámbitos de validez, en el sentido de ideales regulativos, es ahora un presupuesto irrebasable de la comprensión, incluso de toda hermenéutica que se ocupe de la facticidad con intenciones radicales.

Nuestras conclusiones respecto de cuál de estos dos caminos resulta transitable quedarán en cierto modo abiertas. No ha sido nuestro objetivo darle la razón a Gadamer o a Apel, sino bosquejar dos maneras, ciertamente opuestas, en las que Hegel sigue vivo para la filosofía contemporánea. Las dos coinciden, por un lado, en que no se puede recuperar de Hegel la posibilidad de pensar una síntesis absoluta por parte de una entidad supra-humana. A los hombres, como seres finitos, no nos es en principio asequible pensar más allá de la historia, del devenir concreto, en suma, de la facticidad. El pensamiento de la finitud entra con fuerza en el primer Heidegger, dejando su huella incluso en pensadores racionalistas y universalistas como Apel. Por otro lado, la perspectiva metafísica hegeliana implica, como es sabido, una peligrosa anulación de la individualidad. Este punto es enfatizado por Apel incluso en contra de Gadamer, para quien el individuo pertenece a la historia, y no al revés. Mientras que el primero de estos autores es claro en proponer una ética universalista que reconozca la herencia de la modernidad y la ilustración, Gadamer mantiene una postura ambigua que ha sido fuertemente criticada.⁴¹

En todo caso, y aún haciendo lugar a estas críticas, puede afirmarse que Hegel sigue siendo un autor plenamente actual incluso luego del giro fáctico heideggeriano. Nuestro bosquejo de su presencia en dos autores contemporáneos es prueba de esta actualidad, la cual no atañe a elementos accesorios de su pensamiento sino a su corazón mismo, la dialéctica.

Leandro Catoggio

leamarc@yaho.com.ar

Andrés Crelier

pcrelier@mdp.edu.ar - andrescrelier@yaho.com.ar

41 En todo caso, es sintomático que, ante las críticas recibidas, Gadamer se haya visto forzado a reconocer que no desconoce los logros de la ilustración, por ejemplo en el debate que mantuvo con Habermas durante los años setenta. Cf. H.-G. GADAMER. *Hermeneutik II*, Mohr, Tübingen, 1993. La bibliografía secundaria es numerosa, cf. por ejemplo D. MISGELD, *Modernity and Hermeneutics: A Critical Theoretical Rejoinder*. En H. J. SILVERMAN (ed.), *Gadamer and Hermeneutics*. New York, Routledge, 1991 pp. 164-167.