

Reflexión y crítica

El *Vorhabe* heideggeriano y la hermenéutica transcendental

Jesús Conill Sancho

Resumen

Este artículo pretende responder a la pregunta acerca de si, a partir del haber previo (*Vorhabe*), es posible encontrar alguna instancia crítica y normativa. Una respuesta ha sido confiar en la vía ontológica y el análisis de la situación hermenéutica. Pero el nivel ontológico y la pregunta por la constitución del sentido son insuficientes para sustentar la normatividad filosófica. La hermenéutica transcendental de Apel constituye una respuesta a esta carencia de nivel transcendental y normativo del pensamiento heideggeriano y gadameriano.

Abstract

The aim of this article is to respond to the question if it is possible to find a critical and normative instance from the fore-having (*Vorhabe*). An answer was to rely on the ontological way and the analysis of the hermeneutical situation. But the ontological level and the constitution of sense are insufficient for supporting the philosophical normativity. Just Apel's transcendental hermeneutics means a reply to this lack of transcendental and normative level in the heideggerian and gadamerian thought.

Palabras clave: hermenéutica transcendental, Heidegger, Apel, sentido, validez.

Key words: Transcendental Hermeneutics, Heidegger, Apel, Sense, Validity.

1. Introducción

Ha habido muy diversas lecturas, interpretaciones y apropiaciones del pensamiento de Heidegger a lo largo y ancho del mundo. Concretamente, en España, en la primera parte del siglo XX, contamos con la visión de Ortega y Gasset, de Zubiri, de Gaos y de Joaquín de Iriarte, así como de Zambrano, o incluso de Antonio Machado. Posteriormente, en los años cincuenta, encontramos interpretaciones como las de Fernando Montero, Manuel Sacristán, Pedro Laín y Ramón Ceñal.

En tiempos más recientes ha seguido habiendo una buena cantidad de estudiosos de Heidegger, a partir del nuevo contexto filosó-

fico del último tercio del siglo XX, marcado por la ampliación de las corrientes hermenéuticas, algunas de las cuales han hecho juego con el clima postmodernizador y su éxito en el comercio cultural. Pero, entre los estudios heideggerianos y las tendencias hermenéuticas también cabe destacar una serie de lecturas que permiten alguna instancia crítica y normativa y, por tanto, según algunos intérpretes, capaces de aportar algún tipo de fundamentación del saber y de la acción. Entre ellas han tenido un especial relieve las denominadas «hermenéutica crítica», «hermenéutica normativa» y «hermenéutica trascendental».

Pero, ¿es realmente posible encontrar alguna instancia normativa que permita reconstruir de modo fundamentador el saber y la acción? Hay quienes responden que es precisamente a partir de la estructura de la situación hermenéutica, compuesta de tres elementos, *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*, como se abren potenciales perspectivas para la perspectiva crítica, normativa y fundamentadora del pensamiento hermenéutico, que conviene indagar.

Y, en concreto, se no invita a ver si, a partir del haber previo (*Vorhabe*), es posible encontrar alguna instancia capaz de fundar en algún sentido la crítica y/o la normatividad en el ámbito práctico; si desde ese nivel del haber previo puede surgir una instancia crítica y/o normativa, qué carácter podría tener y cuál sería su alcance o ámbito de aplicación.

Esta reflexión sobre las virtualidades del haber previo implica mostrar también el cauce metodológico que haría posible y viable el funcionamiento o la aplicación de tal instancia crítica, normativa, o bien fundamentadora. Evidentemente, en esta breve contribución sólo cabe un planteamiento del tema, indicando una línea de reflexión y de ulterior trabajo.

2. *¿Hermenéutica normativa en la perspectiva ontológica de Heidegger?*

La preocupación por mantener el sentido crítico de la filosofía ha llevado a preguntarse si se puede proseguir defendiendo la capacidad crítico-normativa de la filosofía, a pesar de haber sido ésta impugnada en ocasiones por parte de la hermenéutica filosófica en el contexto vivido de crisis de la modernidad filosófica. ¿Se puede ampliar el sentido de la crítica al ámbito de la hermenéutica a partir del análisis de la facticidad?¹

¹ Vid. CORTINA, Adela: «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», en *Estudios filosóficos XXXIV* (1985), pp. 83-114; *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme, Salamanca,

Una de las respuestas ha sido confiar, no en el poder de la razón ilustrada y emancipadora, sino en la vía ontológica. José M^a Gómez Delgado² remite a la perspectiva ontológica defendida por Grondin³, en la que se cree poder alcanzar una cierta normatividad ontológica y, por otra parte, a la transformación de la hermenéutica propuesta por Juan Antonio Nicolás⁴, a partir del parágrafo 32 de *Ser y tiempo*. La elaboración de los presupuestos de la interpretación tiene que partir de un haber previo (*Vorbabe*) en el que esté dado el fenómeno íntegramente, la cosa misma (*die Sache selbst*). Al parecer de Juan Nicolás se abre así en Heidegger una vía para cierto tipo de fundamentación real que representa el límite ante interpretaciones inadecuadas. Siguiendo este hilo, se podría llegar a mostrar cómo es posible una interpretación normativa de Heidegger que fuese fiel a la experiencia de la facticidad. La tarea debería quedar enfocada, o en los propios términos de la propuesta, «más ceñidamente circunscrita a la explicación del “haber previo”»⁵.

La exploración del haber previo debería servir para proponer una reinterpretación de Heidegger que encontrara en dicho momento caracteres para una filosofía crítico-normativa. Este desarrollo de la fenomenología hermenéutica serviría para descubrir las posibilidades ínsitas en el haber previo con relación a la fundamentación de la interpretación. El *Vorbabe* debería constituir una pieza en la determinación de la normatividad filosófica y para justificar tal pretensión se cita el siguiente texto de Heidegger: «una interpretación ontológica *originaria* no demanda, tan sólo, una situación hermenéutica garantizada por su adecuación a los fenómenos, sino que debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el *todo* del ente temático»⁶.

1985; CONILL, Jesús: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988, y *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid, 2006.

² GÓMEZ DELGADO, José M^a: *La realidad del sentido. El problema de la fundamentación de las interpretaciones desde Heidegger y Zubiri* (= Tesis). Tesis Doctoral, Universidad de Granada, dirigida por Juan Antonio Nicolás, 2014.

³ GRONDIN, Jean: «El legado de Gadamer», en ACERO, J.J.; NICOLÁS, J.A.; TAPIAS, J.A.P.; SÁEZ, L.; ZUÑIGA, J.F. (eds.): *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 13-23.

⁴ NICOLÁS, Juan Antonio: «La transformación de la hermenéutica», en MURILLO, I. (ed.): *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*. Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2000, pp. 439-448.

⁵ HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo* (= ST). Edición de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 252.

⁶ HEIDEGGER, Martin: *Ser y tiempo* (= ST). Edición de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 252.

Ahora bien, según el texto que sigue al citado, lo que podría lograr el análisis de la situación hermenéutica es la posibilidad de plantearse «la pregunta por el sentido» y el nivel logrado por tal análisis existencial del *Dasein*, según lo que dice el propio Heidegger en el párrafo siguiente, es el de «la originariedad requerida desde un punto de vista ontológico-fundamental»⁷. Pero ni la pregunta por el sentido, ni el nivel ontológico son suficientes para una sustentar una propuesta de normatividad filosófica. Es decir, la noción de sentido es insuficiente para sustentar una interpretación normativa de Heidegger, ya sea a partir del sentido del ser, o bien del haber previo. Desde luego, Heidegger no aprovechó la noción de sentido como una posibilidad de abrirse a una interpretación normativa a partir del *Vorhabe*, y mucho menos cuando radicalizó su pensamiento orientándolo al «acontecimiento» (*Ereignis*).

Y cuando se pretende desarrollar la vía del haber previo en dirección a una hermenéutica crítica de la razón experiencial aprovechando la vía noológica zubiriana, pero desde los propios términos de la filosofía heideggeriana, resulta muy problemático, por no decir imposible, alcanzar una noción de realidad para sustentar la normatividad. Aunque parece confiarse en alcanzar una «experiencia de la realidad como desarrollo de la idea de haber previo», no se muestra cómo se logra, ni en qué consiste tal experiencia de la realidad. Porque desde la fenomenología hermenéutica no se llega a la realidad noológica. Ésta sería una complementación, que cuenta con sus propios presupuestos temáticos y metodológicos. Lo fenomenológico-hermenéutico en versión ontológica y lo noológico no constituyen una continuidad. Por tanto, lo que se puede plantear es una complementación de perspectivas, pero no un desarrollo de la misma línea fenomenológico-hermenéutica heideggeriana. ¿Qué hay en el haber previo que permita considerarlo alteridad de realidad y de suyo? Al parecer, que hay algo que se hace presente como «lo otro, pero “en tanto que otro”». Pero en un caso lo que está presente es el sentido y en el otro la formalidad de realidad, que no se pueden equiparar. Ni significan lo mismo, ni cuentan con los mismos presupuestos para el correspondiente análisis hermenéutico y/o noológico. Existe una diferencia entre ambas perspectivas filosóficas, entre las que es posible una complementación de la línea fenomenológica, pero no a través de la hermenéutica, sino de la noología, que cuenta con presupuestos diferentes. La noología presupone conocimientos científicos neurofi-

⁷ Ibidem.

siológicos, que la línea fenomenológico-hermenéutica heideggeriana, y más de orientación ontológica, no considera en absoluto. Así pues, no habría transformación, sino complementación de perspectivas filosóficas, contando con el desarrollo de los conocimientos científicos del ámbito de las ciencias naturales (no sólo de las ciencias del espíritu). La facticidad que se analiza en la analítica hermenéutica y la que se analiza en la analítica noológica son diferentes y no hay continuidad entre ellas, porque los presupuestos y métodos concretos para cada una de ellas son muy diferentes, tan sólo comparten el carácter presuntamente analítico en su proceder filosófico.

En la búsqueda de elementos de [para] una hermenéutica crítico-normativa en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger prestando especial atención a sus lecciones de los años veinte, que se dedican a describir la vida fáctica, se ha tratado de ver si es posible sacar alguna normatividad desde la facticidad en la fenomenología hermenéutica heideggeriana (y luego en la gadameriana). Una propuesta consiste en una interpretación alternativa de Heidegger que acentúa los aspectos que hacen posible hablar de la «cosa misma» y uno de esos aspectos sería una noción de «fenómeno» que permite relacionar «lo que se muestra [*zeigend*] en sí mismo» (Heidegger)⁸ con lo *gnoto*, la nota, la alteridad presente en la aprehensión intelectual (Zubiri)⁹. Pero, ¿este presunto fundamento de la interpretación permite distinguir realmente entre interpretaciones válidas y no válidas? ¿Cómo pensar en una validez presuntamente fundamentada, universal e independiente de la situación en que surge, cuando se trata de algo fáctico, temporal e histórico? Las condiciones de realización de la interpretación, es decir, la preestructura (*Vorstruktur*) implicada en el círculo hermenéutico, en su triple vertiente, *Vorbabe* (el tener el objeto dado en una experiencia), *Vorsicht* (el punto de vista desde el cual se va a interpretar) y *Vorgriff* (la conceptualidad que emerge)¹⁰, no son suficientes para sustentar una hermenéutica normativa en Heidegger, basada en el acceso a las «cosas mismas»¹¹. Por otra parte, ¿cómo fundamentar una interpretación en las cosas mismas? La respuesta revierte de nuevo a la preestructura del círculo hermenéutico y al «fenómeno» articulado en ella, que no rebasa el orden del sentido de la vida fáctica¹². Por tanto, este tipo de presunta fundamentación

⁸ ST, p. 56.

⁹ ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia sentiente*. Alianza, Madrid, 1980, pp. 32-33.

¹⁰ ST, pp. 173-174.

¹¹ GÓMEZ DELGADO, José M^a: Tesis, p. 56.

¹² *Ibidem*, p. 58.

no garantiza ninguna normatividad. Además, habría que aclarar qué significa «fundamentación» y «fundamento»¹³ en cada uno de los niveles en que se esté hablando y así evitar los equívocos. Pues no hay que confundir la base de algo con su fundamento, y menos con el fundamento capaz de generar normatividad. Esto, que vale para la base biológica¹⁴, por ejemplo, también se aplicaría a la hermenéutica de la facticidad y su orientación ontológica. Porque «fenómeno, en sentido fenomenológico, mienta siempre y solamente el ser y ser es siempre el ser del ente»¹⁵. «Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ente –ontología–», y concretamente en este contexto una ontología fundamental, que tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el *Dasein*) y se centra en la cuestión del sentido del ser.

Este intento de lograr una hermenéutica normativa a partir de Heidegger conlleva otro aspecto: el de si la filosofía de Heidegger tiene un carácter «crítico», que sea capaz de implicar a su vez un sentido normativo, es decir, se ha intentado ver si tiene capacidad crítico-normativa. A mi juicio, la versión ética de la hermenéutica de la facticidad sí podría abrir la facticidad e introducir un cierto sentido crítico, pero no así la versión ontológica¹⁶. Los otros sentidos de un posible ejercicio de la «crítica» en Heidegger (el desmontaje o deconstrucción en el Informe Natorp, la investigación del acceso al haber previo, el discernimiento de lo originario, la diferenciación entre ente y ser) no tienen ninguna virtualidad normativa, sino que remiten a una experiencia fundamental de lo originario de la vida humana. El último punto de referencia es la originariedad, el posible acceso a la originariedad de la experiencia, que al cabo es el sentido del ser.

Recuérdese que, desde el punto de vista metodológico, según Heidegger, la fenomenología conduce a la ontología, y, radicalmente, a la ontología fundamental. Su pregunta fundamental es la pregunta por el «sentido del ser» y la forma de tratar esa pregunta es

¹³ Vid., por ejemplo, HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*. Felix Meiner, Hamburgo, 1935; HEIDEGGER, Martin: *Vom Wesen des Grundes* (GA 9); asimismo ZUBIRI, Xavier: *Inteligencia y razón*. Alianza, Madrid, 1983 y GRONDIN, Jean: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 1999.

¹⁴ CORTINA, Adela: *Neuroética y neuropolítica*. Tecnos, Madrid, 2011 y CORTINA, Adela (ed.): *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*. Comares, Granada, 2012.

¹⁵ CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 109 y ss.

¹⁶ CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 109 y ss.

la «fenomenológica»¹⁷. Por tanto, la fenomenología significa primariamente una concepción metodológica, expresada en la máxima «¡a las cosas mismas!», la cual no caracteriza el *qué* de los objetos, sino el *cómo* de la investigación filosófica. «La fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*»¹⁸. Hacer «crítica» a la fenomenología en Heidegger quiere decir que no se anquilose y que sea capaz de acceder a lo originario en una «aprehensión y explicación “originaria” a la vez que “intuitiva” de los fenómenos»¹⁹. Pero, aparte de la dificultad manifiesta de lograr algo así, no se rebasaría el ámbito de la constitución del sentido.

Siguiendo el hilo heideggeriano, «de la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación* [*Auslegung*]. El *lógos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *hermeneuein*, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del *Dasein* mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del *Dasein* es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación». No hay aquí ningún sentido normativo de hermenéutica, como tampoco en los otros sentidos derivados que expone Heidegger, en la medida que tienen que ver con «la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica» y como «analítica de la existencialidad de la existencia»²⁰. Es decir, siguen sin rebasar la facticidad ontológica.

Pues que el *Dasein* sea capaz de aprehender la diferencia ontológica no lo convierte en «crítico», sino que con ello sencillamente se reafirma el rasgo originario del *Dasein*, el modo de ser del *Dasein* en su apertura y capacidad comprensora del ser, que es lo originario para Heidegger. Pero aquí no es donde puede encontrarse el fundamento para la validez y la normatividad de las interpretaciones. De hecho, Heidegger rechaza la noción de «validez», porque cualquiera de sus significaciones (manera de ser de lo ideal, objetividad y carácter vinculativo) carece de «transparencia», y de lo que se trata es de lograr «claridad ontológica» mediante el acceso al «sentido» como

¹⁷ ST, 50 ss.

¹⁸ ST, p. 59.

¹⁹ ST, p. 59.

²⁰ ST, p. 60.

«fenómeno «existencial», «en el que se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender y articulado en la interpretación»²¹.

No obstante, todavía cabe preguntarse por la posibilidad de una «validez fáctica»²², que dependería de la incardinación en las situaciones fácticas de la vida y del carácter originario de la experiencia fáctica. Ahora bien, no creo que pueda extraerse normatividad de la experiencia fáctica, «objetiva» en el sentido de *sachlich*, porque lo que está en juego en esa dimensión sigue siendo el sentido, no la validez, ni mucho menos un fundamento para la normatividad. El propio Gadamer establece claramente la distinción entre *objektiv* y *sachlich*, pero no para darle a ésta última noción un sentido de validez normativa, sino para enriquecer el horizonte de la objetividad, que no puede quedar reducida a la objetividad delimitada por el método de las ciencias de la naturaleza. Y, por otra parte, para esclarecer el sentido del ser y su problemática pretensión fundamentadora, hay que recurrir a la inspiración de Nietzsche²³, en cuyo contexto de pensamiento todavía es más difícil encontrar un sentido normativo de la validez fáctica²⁴.

Esa presunta validez fáctica remitiría en Heidegger a la preestructura comprensiva de la interpretación, en (y por) la que toda interpretación «debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar»²⁵. La interpretación «debe moverse ya siempre en lo comprendido y alimentarse de ello», pero entonces, se pregunta Heidegger, ¿no nos estamos moviendo inevitablemente en un círculo? A lo que responde que ver en este *factum* del círculo en el comprender un círculo vicioso «significa malcomprender radicalmente el comprender». «No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender», sino de cumplir las condiciones de toda interpretación, ateniéndose a las «condiciones de su realización». «Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta. Este círculo del comprender (...) es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del *Dasein* mismo». «En él [en el círculo del comprender] se

²¹ ST, p. 179.

²² GÓMEZ DELGADO, JOSÉ M^º: TESIS, p. 88.

²³ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 322-323.

²⁴ CONILL, Jesús: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Tecnos, Madrid, 1997.

²⁵ ST, p. 176: *das Auszulegende*.

encierra una posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste (...) en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad [haber previo, manera previa de ver y manera de entender previa] a partir de las cosas mismas»²⁶.

Por el hecho mismo de no ser un círculo vicioso, al no tratarse de un círculo lógico sino fáctico, no sirve para sustentar la normatividad, ni la validez, sino que aporta la explicitación de un modo de entender la facticidad radical, la estructura de sentido, no de validez normativa. La estructura del comprender tiene un sentido existencial y ontológico (el comprender es el poder-ser del *Dasein* mismo, que está determinado por la comprensión del ser). Pues el «círculo» en el comprender «pertenece a la estructura del sentido», se trata de un fenómeno que «está enraizado en la estructura existencial del *Dasein*, en el comprender interpretante»²⁷.

Ciertamente, en esta interpretación ontológica, la ontología del *Dasein*, el comprender se desarrolla con la estructura del proyectar, pero en esta autointerpretación [*Selbstausslegung*] el *Dasein* se comprende siempre fácticamente en determinadas posibilidades. De tal modo que «la interpretación existencial no pretenderá jamás atribuirse autoritativamente la decisión sobre posibilidades o vinculaciones existenciales»²⁸; tampoco quiere decir que no deba justificarse «respecto de las posibilidades», porque no se trata de una «posibilidad arbitraria». Ni es arbitraria, ni necesaria y/o vinculante. Pues que no sea arbitraria no quiere decir que sea necesaria y constituya un fundamento de normatividad alguna. La posible justificación se logra mediante una «indicación formal»: «la indicación formal de la idea de existencia se guiaba por la comprensión del ser que se encuentra en el *Dasein* mismo». El *Dasein* se comprende como estar en el mundo y «ya se ha comprendido siempre a sí mismo»; pero «la idea de existencia supuesta desde el comienzo es el bosquejo existencialmente no vinculante de la estructura formal de la comprensión del *Dasein* en general». En último término, aquí se «presupone» una idea del ser y «sólo dentro del horizonte *de esta idea*» se hacen las distinciones (existencia, realidad) que nombran el *ser*. Llegamos a la aclaración de

²⁶ ST, p. 176.

²⁷ ST, p. 177.

²⁸ ST, p. 331.

la idea del ser «por medio de la elaboración de la comprensión del ser que es propia del *Dasein*», sin embargo «ésta no puede ser originariamente comprendida sino sobre la base de una interpretación originaria del *Dasein* hecha al hilo de la idea de existencia»²⁹.

De nuevo nos encontramos con el famoso «círculo» ya considerado en el análisis de la estructura del comprender. El núcleo del posible «argumento» y «objeción» del círculo consiste en que lo que se presupone no depende de una inferencia lógica, sino que la «pre-suposición» tiene el carácter de un «proyectar comprensor», de manera que la interpretación empieza por ceder la palabra a «*aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que éste decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto al ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formalmente indicativo*»³⁰.

Por consiguiente, queda claro que no se trata de probar nada, sino de una indicación, en virtud de la cual no puede fundarse ninguna normatividad. Por otra parte, cuando se habla –en el texto de Heidegger– de que lo que ha de ser interpretado «decida», tampoco cabe equipararlo a ningún «acto normativo»³¹, como parece haberse pretendido, porque que se presuponga la facticidad del *Dasein* y sus posibilidades de sentido no se justifica todavía ninguna validez normativa. Ni las aclaraciones del sentido existencial de la situación hermenéutica en una analítica originaria del *Dasein*, ni la más completa consideración del haber previo rebasan el orden de la existencia fáctica y las posibilidades de sentido que están a la base de la interpretación. Porque ciertamente es «más» de lo que de hecho es, pero «nunca es más de lo que fácticamente es, porque a su facticidad le pertenece el poder-ser»³² (lo que todavía no es, aunque lo sea existencialmente por su carácter comprensor y proyectivo, y, por tanto, pueda llegar a ser). El reino de la posibilidad no puede equipararse con el de la normatividad y la validez. En el ámbito de la facticidad nos regimos por la indicación de posibilidades y de sentido, por la decisión no arbitraria, pero no por la normatividad y la necesidad. El discernimiento no es una normatividad sino un *factum*; ni toda metodología es normativa. La filosofía misma no es una necesidad, sino una posibilidad vital e histórica.

En definitiva, si nos atenemos a la noción heideggeriana en su significativo parágrafo 32, sentido es aquello en que se mueve la com-

²⁹ ST, pp. 332-333.

³⁰ ST, p. 333.

³¹ GÓMEZ DELGADO, José M^a: Tesis, p. 92.

³² ST, p. 169.

prensibilidad de algo (lo articulable en la apertura comprensora) y el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo. Pero, según esto, el sentido es un existencial del *Dasein*. Por tanto, lo que ofrece Heidegger es una interpretación ontológico-existencial del concepto de «sentido», de tal manera que «el “fundamento” sólo es accesible como sentido, aunque sólo fuere como el abismo del sinsentido»³³. Y tampoco la interpretación gadameriana parece ir más allá, cuando defiende que lo que hace Heidegger en su descripción del círculo hermenéutico es describir la forma de realizar la interpretación comprensiva y que «la tarea primera, constante y última» es el dejarse determinar por la cosa misma. Pues en tal proceso interpretativo descrito por Heidegger lo que hay es un «constante reprojectar», es decir, un «movimiento de sentido». Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión³⁴.

3. *Hacia una hermenéutica trascendental*

No es raro que la estructura básica del pensamiento heideggeriano acabara careciendo del orden normativo, tal como hemos visto en el apartado anterior, dado que la corrección de la filosofía kantiana-husserliana de la subjetividad que se propuso Heidegger se fue realizando a través de diversos pasos destranscendentalizadores³⁵: la historización del yo trascendental bajo la influencia de Dilthey, la determinación analítico-existencial de la preestructura del sentido, el giro hacia la historia del ser, que incluye una tematización expresa del *Dasein* como el «lugar de la comprensión del ser»³⁶, y la desnormativización del pensamiento del ser. El mismo Gadamer llamó la atención sobre esta expresión «lugar [sitio] de la comprensión del ser»,

³³ ST, p. 175.

³⁴ GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método*, pp. 332 y 333. Según Andrzej Przyłębski («Aus dem Gespräch, das wir sind, philosophieren», en PRZYŁĘBSKI, Andrzej (Hrsg.): *Das Erbe Gadamers*. Peter Lang, Frankfurt a.M., 2006, p. 9-32), será Gadamer mismo quien abrirá esta hermenéutica filosófica a la dimensión del diálogo, hasta llegar a la comprensión sobre la cosa (*Verständigung über die Sache*).

³⁵ BLASCHE, Siegfried: «Einleitung», en *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, p. 18.

³⁶ «Lugar», «sitio» (*Stätte des Seinsverständnis*).

en la que se manifiesta el carácter de acontecer del *Dasein* (*Ereignischarakter*), y no tanto la actividad del ser-ahí³⁷.

La hermenéutica trascendental constituye una respuesta a este proceso de destranscendentalización del pensamiento heideggeriano, que ha conducido a la desnormativización, tras el giro hacia la historia del ser, a pesar de la que ha podido denominarse «fase cuasinormativa» del pensamiento del ser³⁸. La elaboración de la hermenéutica trascendental de Apel se remonta a 1948, cuando en su tesis ya vislumbró una transformación fenomenológico-hermenéutica de la filosofía trascendental en el «ya siempre» de la «estructura» analizada por Heidegger³⁹. Esta línea de interpretación prosigue en *La transformación de la filosofía*, y en trabajos posteriores como «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie»⁴⁰, en el sentido de una ampliación de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo y de la constitución del sentido, hasta configurar una auténtica hermenéutica crítica, superando las dificultades surgidas del desarrollo del pensamiento heideggeriano y gadameriano. Apel muestra que la reconstrucción heideggeriana de la pregunta kantiana por las condiciones que hacen posible la metafísica en forma de pregunta por las condiciones «ontológico-fundamentales» de posibilidad de la misma sólo toca un aspecto de las condiciones transcendentales de la verdad y, por consiguiente, no cubre todo el propósito kantiano. Pues en Heidegger se trata únicamente de la constitución del sentido del ser (posibilitada en el «ahí» de la «ec-sistencia»). Este enfoque heideggeriano implicaba una contingentización, particularización e historicización a la hora de responder a la pregunta por la constitución del sentido⁴¹.

Con su alternativa de una hermenéutica trascendental Apel quiso hacer frente al predominio del tiempo y de la historia del ser; al predominio de un pensamiento que se limita a pensar exclusivamente

³⁷ GADAMER, Hans-Georg: «Der Weg zur Kehre», en GADAMER, Hans-Georg: *Heideggers Wege*. Tübinga, 1983, p. 110 (citado por BLASCHE, S.: «Einleitung», en *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, p. 31, nota 22) [*Los caminos de Heidegger*: Herder, Barcelona, 2003, p. 116].

³⁸ BLASCHE, S.: «Einleitung», en *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, pp. 18, 24-26.

³⁹ *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie M. Heideggers*. Bonn, 1950.

⁴⁰ APEL, Karl-Otto: «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en BLASCHE, S.: *Martin Heidegger: Innen und Außenansichten*, pp. 131-175.

⁴¹ *Ibidem*, p. 135.

las condiciones fácticas de la comprensión mediante categorías del «acontecer» y deja de lado las pretensiones de validez propias de la comprensión comunicativa. Pues Heidegger se había deslizado desde el análisis del *ser ahí* hacia una forma de pensamiento del ser que ya no admite ningún compromiso metodológico normativo⁴².

4. Transformación de la filosofía en versión de hermenéutica crítica-transcendental

Apel propuso desde muy pronto una transformación hermenéutica de la filosofía transcendental, integrando algunos aspectos de una «antropología del conocimiento», impulsado por Dilthey y Heidegger⁴³. Pero el pensamiento del ser del Heidegger tardío y de la «hermenéutica filosófica» de Gadamer le provocaron el regreso a Kant. Pues le quedó claro que el establecimiento por parte de Heidegger de las condiciones de la constitución del sentido del ser en la apertura temporal y destinacional del ser (los «despejamientos» [Lichtungen]) no podía ofrecer ninguna respuesta a la cuestión de las condiciones de la validez intersubjetiva del pensamiento⁴⁴. Por otra parte, tampoco creyó Apel encontrar una respuesta a la cuestión de las condiciones del comprender correcto en la radicación del comprender en la precomprensión del mundo por parte de Gadamer y le llamó la atención su defensa de que, debido a la historicidad de la precomprensión del mundo, no se puede dar ninguna «comprensión mejor», sino sólo una «comprensión diferente»⁴⁵.

Pero el regreso de Apel a Kant no supone ignorar las aportaciones de Heidegger y de Gadamer con respecto a las condiciones cuasi-transcendentales –históricas y lingüísticas– de la «apertura del sentido» o de su «desocultación» (que es, a su vez, «ocultación»), sino un nuevo programa de «hermenéutica transcendental». En esa nueva modalidad de pensamiento hermenéutico, Apel quiso dar cuenta, tanto de la cuestión de las condiciones de la validez del conocimiento y de las normas morales, como de la condicionalidad histórica de la constitución del sentido del mundo⁴⁶.

⁴² APEL, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía*. Taurus, Madrid, 1985, I, p. 38.

⁴³ CONILL, Jesús: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988, cap. 12.

⁴⁴ APEL, Karl-Otto: «Transzendentalpragmatische Reflexion», en APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Suhrkamp, Berlín, 2011, pp. 254-280.

⁴⁵ Vid. GADAMER, Hans Georg: *Verdad y método*, op.cit.

⁴⁶ APEL, Karl-Otto: «Transzendentalpragmatische Reflexion», en APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Suhrkamp, Berlín, 2011, pp. 254 y 255.

Apel está convencido de la necesidad de hacer frente a la «des-transcendentalización» que reina en la filosofía actual, poniendo de relieve la específica función transcendental de la reflexión filosófica, que no puede considerarse como un mero asunto de la Psicología⁴⁷ (u otras ciencias empíricas).

En este sentido, cabe recordar, y reconocer, que el «análisis existencial» de Heidegger en *Ser y tiempo* hace uso de una efectiva autorreflexión. Se puede decir que todas las determinaciones de la preestructura del ser en el mundo (como la facticidad y la historicidad de la precomprensión del mundo, o el cuidado y el proyecto del más propio poder ser) se deben a la efectiva autorreflexión existencial. A ella se debe que pueda determinarse la preestructura del *Dasein* como «proyecto arrojado» y lo mismo pasa con la preestructura de la comprensión del mundo y de sí mismo en la hermenéutica filosófica de Gadamer.

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

En cambio, ya Dilthey emprendió una complementación de la crítica kantiana de la razón, en el sentido de una «crítica de la razón histórica» y una complementación de la teoría kantiana de la experiencia en el sentido de una experiencia *hermenéutica*⁴⁸; se apoyó primero en la hermenéutica de Schleiermacher y en una «psicología comprensiva», después en la teoría hegeliana del «espíritu absoluto». Siguiendo el impulso de Dilthey, Apel mismo propuso su propia transformación *hermenéutica* de Kant, mostrando en ella la necesidad y actualidad

⁴⁷ Ibidem, p. 258.

⁴⁸ APEL, Karl-Otto: «Transzendentalpragmatische Reflexion», en APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Suhrkamp, Berlín, 2011, p. 268.

de la *reflexión trascendental* de Kant, especialmente en el debate con la hermenéutica de Heidegger y Gadamer⁴⁹.

En la hermenéutica heideggeriana y gadameriana se rechaza la *objetivación* científicista y, en su lugar, la comprensión (*Verstehen*) se entiende en el marco de una ontología existencial o, luego, en el marco de la historia del ser como un *acontecer de la verdad*, cuya posibilidad y validez no es determinada por un *lógos universal*, sino por una preestructura *temporal e histórica* (precomprensión, historia efectual y fusión de horizontes), de manera que, en último término, en la hermenéutica de Gadamer, no podría haber ninguna «mejor comprensión» normativamente regulada, sino sólo un «comprender diferente» condicionado por la historia del ser⁵⁰.

Esto es así, según Gadamer, porque toda comprensión (*Verstehen*) depende de la precomprensión del mundo, pero ésta depende de la historia del ser. Pero la historia del ser no se puede concebir racionalmente como un proceso de progreso, que pueda reconstruirse a la luz de parámetros normativos, porque según Heidegger consiste en una secuencia destinacional de «desocultaciones» o «despejamientos» [*Lichtungen*] y, a la vez, encubrimientos y ocultaciones del sentido del ser. Y estas desocultaciones y ocultaciones del sentido del ser no dependen de razones [*Gründen*] examinables (por ejemplo, procesos de aprendizaje de la experiencia humana), sino que son ellas las que *abren* [*eröffnen*: inauguran] la posibilidad de los juicios verdaderos y falsos, y, por tanto, son las condiciones de posibilidad de la experiencia⁵¹. Según Heidegger, la historia occidental de las desocultaciones y ocultaciones del sentido del ser depende en último término, es decir, «originariamente» [*ursprünglich*], del «acontecimiento» [*Ereignis*].

La alternativa apeliada integra el rechazo al *objetivismo científicista* de Heidegger y Gadamer y la exigencia normativa de *validez intersubjetiva* universal de la comprensión. Pues no es cierto que la *objetividad* (en el sentido de disponer objetivamente de datos para una conciencia en general) y la *validez intersubjetiva* (en el sentido de estar vinculados normativamente a una comprensión con sentido) sean equiparables. No son lo mismo la objetividad y la validez intersubjetiva.

⁴⁹ Ibidem, pp. 269 y 271.

⁵⁰ Ibidem, p. 271.

⁵¹ APEL, Karl-Otto: «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung». Vid., no obstante, CONILL, Jesús: *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991 y *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, op.cit.

Es decir, más allá de la tendencia a la objetivación, que es producto de un prejuicio que proviene de la teoría del conocimiento orientada por la ciencia natural moderna, hay que contar con un proceso de interpretación orientado por un principio regulativo de la formación del consenso, que no se basa sólo en el control objetivable de los resultados del comportamiento, sino también en la posibilidad de estar vinculados normativamente por una común orientación teleológica. Aquí, con la función de un principio regulativo, entra en juego un orden que no determina la *constitución de la objetividad* del mundo de la experiencia, sino una *orientación teleológica* a largo plazo. Y justamente este elemento (kantiano) es el que falta en la orientación meramente *temporal e histórica* de la comprensión en Heidegger y Gadamer, de tal manera que, según Apel, «el tiempo ha vencido al *lógos*»⁵². Sin embargo, Apel ha visto la posibilidad de una transformación hermenéutica de la filosofía trascendental (kantiana) en el sentido de una «*hermenéutica trascendental*».

En el marco de tal filosofía trascendental transformada, la hermenéutica trascendental apeliana presupone un principio regulativo de formación del consenso normativamente determinado por un fin, de tal modo que se puede tender el puente que permite fundamentar comunicativamente la ética⁵³, cuyo irrebasable principio del discurso no es moralmente neutral⁵⁴.

5. Diferencia en la concepción del círculo hermenéutico y hermenéutica crítica del sentido

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

⁵² Ibidem, p. 272.

⁵³ Ibidem, 272-273.

⁵⁴ APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Suhrkamp, Berlín, 2011, p. 15.

“pertenencia” [*Zugehörigkeit*] a ella, es decir, al arracional destino del ser,⁵⁵.

Según Heidegger, «lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta»⁵⁶. Pues bien, precisamente de eso es de lo que se trata en la «hermenéutica normativa» que propone y defiende Apel⁵⁷. Pues, en vez, de quedar atrapados (sometidos) por la «pertenencia» a la historia del ser (en Heidegger) y a la historia en el sentido de la tradición (en Gadamer), Apel cuenta con una *fundamentación trascendental y ética* de su «hermenéutica crítica»⁵⁸, que le permite mostrar que nuestro «pensamiento fáctico» sobre la realidad cultural e histórica puede mejorar su verdad, esbozando (proyectando) una mejora de la realidad cultural e histórica.

Más allá de la interpretación de Gadamer y de Apel, cabe un mejor aprovechamiento del pensamiento de Kant, a partir de la *Crítica del Juicio*, así como de una Estética y una Pragmática de la libertad que tienen en cuenta la motivación moral y el problema de la aplicación. Pero estos aspectos han sido desconsiderados por Gadamer y también por Apel, que no se percatan del potencial kantiano para la hermeneutización del pensamiento⁵⁹.

Lo que sí encontramos en Apel, como continuación y ampliación del pensamiento de Heidegger es una hermenéutica crítica del sentido. Pues, antes de toda dilucidación de las pretensiones de verdad, hay que establecer la diferenciación entre argumentos con sentido y sin sentido. Según Apel, la disciplina más fundamental del paradigma pragmático-lingüístico de la filosofía trascendental transformada es la «crítica del sentido», puesto que la *pretensión de sentido* es una presuposición para la pretensión de verdad⁶⁰. Es éste un aspecto que cabe relacionar con la «noología» de Ortega y Gasset, que también considera que el orden del sentido es más fundamental y primordial

⁵⁵ APEL, Karl-Otto: «Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur», en APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Suhrkamp, Berlín, 2011, pp. 350-366 (cita en p. 361).

⁵⁶ ST, 176.

⁵⁷ APEL, Karl-Otto: «Der Wahrheitsbegriff und die Realität der menschlichen Kultur», en APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*, nota 19, p. 361.

⁵⁸ Ibidem, p. 361.

⁵⁹ CONILL, Jesús: *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid, 2006.

⁶⁰ APEL, Karl-Otto: *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Suhrkamp. Berlín, 2011, pp. 15 y 16, nota 20.

que el orden de la verdad⁶¹. Antes que el orden normativo, está el orden del sentido y del valor, que no hay que identificar con el normativo, pero que tiene su propio carácter crítico (es decir, de discernimiento) y de cierta pretensión de validez (que no se confunde con la de la verdad, ni con la del deber, la corrección o justicia). Por tanto, cuando se hable de «fundamentación», habrá que precisar cuál es el orden de que se trata en cada caso. No es lo mismo moverse dentro de una hermenéutica ontológica que si es una versión ética, o bien que se trate de una hermenéutica crítica del sentido.

Solicitado el 27 de abril de 2014
Aceptado el 2 de febrero de 2015

Jesús Conill
Universidad de Valencia
Jesus.Conill@uv.es

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, José: «Sistema de Psicología», en *Obras completas*. Taurus, Madrid, 2007, VII, 429 y ss.; vid. CONILL, Jesús: «El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset», en *Revista de Estudios Orteguianos* 22 (2011), pp. 5-28.