

Hermenéutica: el *lógos* de la fenomenología¹

Para Ramón Rodríguez García.

Publicado en: *Studia Heideggeriana*, vol. III, 2014, pp. 127-158.

Nota: La numeración entre corchetes corresponde a la paginación de la publicación.

[127] La problemática de lo dado y del darse originario de sentido constituye el escenario bajo el cual se gesta el proyecto de *Ser y Tiempo* (SZ).² Dicha problemática toma allí el carácter de un cuestionamiento acerca de las estructuras de ser de la vida que *de facto* se da, así como del modo de acceder a ellas, con el objetivo último de preparar el camino para plantear y ofrecer una respuesta a la pregunta por el sentido del ser en general, cuya condición de posibilidad se funda en el darse mismo de la vida que comprende *ser*. En este contexto, el tema del lenguaje resulta crucial, pues éste no solamente forma parte de la dinámica en la que se realiza la vida humana, sino que la investigación misma requiere de una previa transparencia respecto del modo y las posibilidades de mostración y categorización de las estructuras buscadas. Además de constituir un tema central de la analítica del ser-ahí, la conceptualización constituye uno de los elementos que determinan la posibilidad misma de dicha investigación. La fenomenología heideggeriana —cuyo tema no es el ente mismo, sino el *ser del ente*, el *ser en general*, así como su *sentido*— difiere radicalmente de las ciencias positivas y de las diversas formas *ónticas* de [128] comprensión.³ No obstante, ella comparte con estos saberes la tarea de interpretar y expresar lingüísticamente *aquello* que constituye su propio tema. El presente artículo se propone desarrollar las principales consecuencias de la concepción heideggeriana de

¹ Aunque solo hasta hace poco llegó a escribirse, este artículo es fruto de mi participación en el proyecto “Teoría de las categorías en la hermenéutica filosófica” (HUM2006-04630), cuyo investigador principal es Ramón Rodríguez García, a quien expreso toda mi gratitud.

² Sobre el desarrollo de esta problemática en diálogo con el neokantismo, cf.: J.-F. Courtine, “Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger”, en: *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, A. Rocha de la Torre (ed.), A. F. Contreras (trad.), Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011, pp. 21-42.

³ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo* (1927), J. E. Rivera (trad.), 1ª edición, Madrid: Editorial Trotta, 2003, p. 58. [SZ, p. 36.]

lenguaje, con el ánimo de clarificar el sentido que adquiere allí la *fenomenología* y la propia *hermenéutica*, entendida como “λόγος de la fenomenología”. Esto llevará a mostrar las peculiaridades y el carácter altamente problemático de la investigación *ontológica*, así como los rendimientos que ofrecen estos planteamientos de cara a la interpretación de los textos de la tradición.

1. ¡A las cosas mismas!

Resulta interesante que Heidegger piense la *fenomenología* en estrecha conexión con el carácter mostrativo del lenguaje.⁴ Si desde un punto de vista formal, *fenómeno* (φαινόμενον) es aquello que se muestra a sí mismo, el propio λόγος puede ser considerado como “fenomenológico”, por cuanto cumple con el papel de *hacer ver* el asunto en cuestión, llamando la atención sobre un *aspecto* determinado del mismo. El lenguaje expresado, en cuanto ἀπόφανσις, cumple con el papel de hacer ver el ente tratado en cuanto desoculto: “El enunciado expresado custodia en sí el descubrimiento del ente. Pero custodiar un descubrimiento no significa otra cosa que poder hacer presente a cada momento.”⁵

El propósito de toda investigación cognoscitiva en el plano óptico consiste en alcanzar una determinación descubridora (*freilegenden Bestimmen*) del asunto tratado, en la cual éste sea puesto en libertad y llevado a concepto, [129] en lo que se refiere al hecho de *que es* de tal o cual manera.⁶ En consonancia con el “principio de todos los principios” formulado por Husserl, Heidegger caracteriza la fenomenología —formalmente y de modo provisional— como ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, esto es: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo”.⁷ Esto supone, por un lado, hacer que el fenómeno se muestre *como es* —y no como algo que él *no es*

⁴ Cf. Ibid., p. 50ss. [SZ, p. 27ss.]; R. Rodríguez, “El lenguaje como fenomenología”, en: *Hermenéutica y subjetividad*, 2ª edición, Madrid: Trotta, 2010, pp. 100-117; A. F. Contreras, “El lenguaje como medio universal y la idea de conocimiento en Martin Heidegger”, en: *Martin Heidegger: La experiencia del camino*, A. Rocha de la Torre (ed.), Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009, pp. 433-456.

⁵ M. Heidegger, *Lógica: La pregunta por la verdad* (WS 1925/1926), A. Ciria (trad.), Madrid, 2004, p. 325. [GA 21, p. 414s.]

⁶ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 28. [SZ, p. 5.]

⁷ Ibid., p. 57. [SZ, p. 34.]; E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913), [= Ideas I], J. Gaos (trad.), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 58. [Hua III/1, p. 51]

(apariencia). Por otro lado, el discurso mediante el cual dicho fenómeno ha de mostrarse y mediante el cual el intérprete ha de *hacer ver* a otros algo *sobre él*, debe conseguir dar expresión a lo mostrado “desde sí mismo” (ἀπὸ), para lo cual es menester abstenerse de imponer a las cosas preconcepciones ajenas a ellas.

Sin embargo, el lenguaje transmitido en el que se nace y se crece trae consigo una manera prefigurada de interpretar las cosas. De antemano, ellas aparecen comprendidas —o, más exactamente, se hacen comprensibles— desde un determinado “estado interpretativo”, regido por el modo como las generaciones pasadas han expresado y establecido con ello el asunto en cuestión. Esta manera de pensar no ha sido necesariamente extraída de las cosas mismas —y aunque lo hubiese sido, requeriría de una *reapropiación* que la condujese de nuevo a ellas, pues la interpretación tiende a moverse, gracias al modo de ser del ser-ahí y del lenguaje, en la falta de arraigo de habladuría:

Esta forma de interpretar las cosas, propia de la habladuría, ya está instalada desde siempre en el Dasein. [...] El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación.⁸

[130] El llamado a las cosas mismas solo se convierte en algo verdaderamente relevante, cuando se hace explícito el hecho de que toda interpretación se mueve regularmente en medio de concepciones encubiertas o desarraigadas de las cosas.⁹ En la propia esencia del ser-ahí radica el que la experiencia auténtica del ente —o del ser del respectivo ente— tenga siempre que ser conquistada. Como dice Heidegger: “Por eso es tanto más importante volver a la investigación fenomenológica: antes de la palabra y antes de la expresión, ¡lo primero de todo siempre los fenómenos y luego los conceptos!”¹⁰

La hermenéutica heideggeriana, en doble sentido de la explicitación directa del ente o del ser del ente y de la interpretación *destructiva* de los textos de la tradición, constituye un llamado a ir más allá de la fijación categorial heredada, que permita alcanzar una genuina apropiación de las cosas. Si bien, toda comprensión se encuentra siempre pre-articulada en la lengua que hemos aprendido, se hace necesario, en cierta forma, “interrumpir” el decurso

⁸ Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 192. [SZ, p. 169.]

⁹ Cf. *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (SS 1925), J. Aspiunza (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 116s. [GA 20, p. 119.]; *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 58s. [SZ, p. 36.]

¹⁰ *Prolegómenos*, op. cit., p. 310. [GA 20, p. 342.]

habitual del discurrir humano, en el que la ocupación práctica *desemboca naturalmente* en la palabra. Lo anterior, con el propósito de abstenerse de imponer al asunto descubierto concepciones que resulten ajenas a él. Se disponga o no de conceptos previos, es dicho asunto, tal como ha sido *descubierto* en la propia comprensibilidad, el que debe dar lugar a su explícita interpretación y articulación conceptual: “Lo que ha de ser desvelado es la única instancia de su determinabilidad, o sea, de los conceptos que se le adecuan en la interpretación.”¹¹ Así pues, además de des-encubrir la cosa misma, es necesario posibilitar una apropiación adecuada de ella mediante conceptos, lo que solamente [131] puede lograrse cediéndole la palabra.¹² Para el caso de la investigación ontológica, Heidegger da por sentado que los conceptos tradicionales han perdido su arraigo, por lo que se requiere apropiárselos de nuevo desde el suelo que los sustenta. De ahí que sea necesario “retroceder”, ante la naturalidad con la que brotan habitualmente las palabras.

Heidegger desconfía profundamente del proceder lógico-formal que, sin la vista puesta en los fenómenos y sin ir al fondo de las cosas, es capaz de realizar deducciones e inferencias vacías, a partir de las cuales se construyen “sistemas” y se escriben tratados.¹³ Por eso, piensa, es necesario retrotraer la lógica —“la más incompleta de todas las disciplinas filosóficas”—, a la cosa misma y a las estructuras ontológicas que hacen posible su mostrarse.¹⁴ Pero aun cuando la investigación hubiese conseguido asegurar sus conceptos desde una experiencia auténtica, ella misma se encuentra expuesta al peligro de toda *comunicación*. En efecto, las proposiciones de la fenomenología corren el riesgo de perder su arraigo y de propagarse en una comprensión vacía.¹⁵ Por esta razón, ella no debe “empecinarse en sus logros” (*loc. cit.*), sino hacerse “crítica frente a sí misma en un sentido positivo”.¹⁶ Al igual que todo discurso en general, el discurso fenomenológico exige una adecuada y continua reapropiación *crítica* de sus contenidos. Esta es la única manera de evitar el necesario anquilosamiento del lenguaje, el consecuente encubrimiento del asunto y su propagación en un habla superficial. En resumen: “Puesto que el entender-de [*Verstehen*], en cuanto estructura de ser del *Dasein*, está sujeto a dicha posibilidad de la

¹¹ *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), J. J. García Norro (trad.), Madrid: Trotta, 2000, p. 381. [GA 24, p. 455s.]

¹² Cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 333. [SZ, p. 314s.]

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 31, 59, 33. [SZ, pp. 7s, 36, 314s.]

¹⁴ *Lógica*, op. cit., p. 326. [GA 21, p. 415.]

¹⁵ *Prolegómenos*, op. cit., p. 117. [GA 20, p. 119.]

¹⁶ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 59. [SZ, p. 36.]

aparición, [132] todo entender-de necesita de *apropiación, consolidación y conservación*".¹⁷

Según esto, comprender no es "hacerse una idea" de lo ocurrido o ser capaz de repetir lo dicho, sino *proyectarse* uno mismo *hacia* la experiencia directa del asunto tratado.¹⁸ Solo así puede establecerse o restablecerse aquella *relación de ser* entre el intérprete y la cosa, en la cual el enunciado se encuentra con *su origen*. Aquí no se trata de una *reconstrucción* de la situación histórica, lingüística o psicológica concreta, que habría dado lugar a la creación de la obra (como ocurre en la hermenéutica romántica o en el historicismo del siglo XIX). Alcanzar una comprensión adecuada de un enunciado o de un texto transmitido supone para el intérprete *hacer él mismo una nueva experiencia* del asunto tratado, lo cual solamente puede llevarse a cabo *desde la situación hermenéutica* en la que el ser-ahí se encuentra y *para* esta situación. Como dice Heidegger: "En correspondencia a nuestra posición se trata de volver a configurar [*auszubilden*] de nuevo la posición originaria, es decir, una posición que en correspondencia a una situación histórica diferente es otra y, sin embargo, la misma."¹⁹

Aquello que mantiene unido el pasado con el presente es el hecho de que pueda hacerse de nuevo una experiencia del asunto transmitido. Dicha experiencia no es, en rigor, la misma y, sin embargo, trata de modo diferente *sobre lo mismo*. Gracias a ello, es posible tanto la apropiación y el desarrollo del pasado, como la distancia crítica y la superación de lo transmitido. Si para Dilthey, la comprensión de una obra es la recreación de un acto creador,²⁰ para [133] Heidegger, el comprender debe dar cuenta de la cosa misma, sin duda, *a través* del texto transmitido, pero sobre todo *desde la situación hermenéutica* del intérprete y *desde la experiencia* que éste hace con el asunto en cuestión. No se trata, pues, de retroceder en el tiempo hasta la subjetividad del autor, sino de colocarse otra vez "en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso", que permita ir

¹⁷ *Prolegómenos*, op. cit., p. 325. [GA 20, p. 358s.]

¹⁸ Cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 167ss, 353ss. [SZ, pp. 143ss, 336ss.]; *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 332ss. [GA 24, p. 392ss.] Sobre la interpretación fenomenológica entendida como ejecución del comportamiento intencional del cuidado: "La idea de una interpretación fenomenológica", en: R. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, 2ª edición, Madrid: Trotta, 2010, pp. 138-154.

¹⁹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (SS 1923), J. Aspiunza (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1999, p. 100. [GA 63, p. 76.]

²⁰ Cf. W. Dilthey, "La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales" (1910), en: *Crítica de la razón histórica*, H.-U. Lessig (ed.), C. Moya Espí (trad.), Barcelona: Península, 1986, p. 280ss.

más allá de la “comprensibilidad media”, inauténtica —y más aún, impropia—, en la que se mueve cotidianamente lo expresado.²¹

Frente a la habladuría, el comprender auténtico es una manera de participar en un *asunto común*: “Entender la comunicación es la forma de *participar en lo manifiesto* [*Teilnahme am Offenbaren*]. Todo entender posterior, todo co-entender es, en cuanto co-estar-siendo, participación.”²² Aun cuando se trate de textos del pasado más remoto y no de una comunicación directa, la comprensión consiste en estar unos y otros *dirigidos hacia* el asunto común acerca del cual se habla. El peso de la interpretación se encuentra, pues, en este co-estar-dirigido hacia la cosa misma y no en la mera reproducción del *sensus literalis* de una expresión:

Al comprender la proposición enunciativa comunicada, el oyente no se dirige a las palabras, tampoco a los significados o a los procesos psíquicos del que comunica, sino, desde el principio, al ente dicho en cuanto tal que, en la medida, por su parte, en que la proposición enunciativa sea adecuada a las cosas, debe presentársele en su específico ser-así [*So-sein*] cuando comprende la proposición enunciativa.²³

Así pues, la comprensión no se juega en las palabras, tampoco en los “significados” que acompañarían a todo juicio y ni siquiera en los procesos psíquicos, sino *en la cosa* que se muestra a sí misma, de una manera o de otra, en lo [134] enunciado, y que, de este modo, se participa a los demás. Según esto, aquí se dan dos condiciones de *verdad*: En primer lugar, el ente o el ser del respectivo ente tiene que *mostrarse* en el lenguaje proferido o en el texto transmitido *desde sí mismo*, es decir, sin hacerse pasar por otra cosa. En segundo lugar, el intérprete tiene que conseguir *referirse de nuevo* o por primera vez, *intencionalmente*, al asunto tratado. En consecuencia, el carácter de verdad de lo dicho no reposa en el enunciado ni en su *correspondencia* con un determinado estado de cosas, sino en la cosa misma, en el carácter *mostrativo* del lenguaje y en la posibilidad de co-referirse intencionalmente de nuevo a ello. Como vemos, la analítica del ser-ahí y la investigación ontológica que Heidegger promete desarrollar no solamente tienen amplias consecuencias

²¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 191. [SZ, p. 168.]

²² *Prolegómenos*, op. cit., p. 329. [GA 20, p. 362s.]

²³ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 263. [GA 24, p. 306.]

para una hermenéutica de textos, sino que, de hecho, presuponen y desarrollan una (aunque éste no sea el objetivo principal).²⁴

2. Cosa e interpretación

Para Heidegger, el título “fenomenología” no alude a una doctrina, una escuela ni a un determinado contenido positivo, sino que se refiere al modo como la investigación ha de llevarse a cabo. Desde el punto de vista metodológico, la *descripción* fenomenológica del asunto descubierto no podía ser otra que la *hermenéutica*, ya que el ser-ahí es por sí mismo comprensor-interpretante.²⁵ Esto no debe ser entendido en el sentido científico-moderno de “método”, es decir, como un modo *técnico* de sometimiento y dominio del [135] objeto, que asegura la posibilidad de reproducción, verificación y control del conocimiento. Entendido de ese modo, el método es —como dirá Heidegger después— “la consecuencia más extrema de la degeneración de lo que es un camino”.²⁶ Para la hermenéutica heideggeriana, en cambio, es el propio “objeto”, en la medida en que va siendo mostrado, el que determina su *método* —o mejor, su *camino* (μέθοδος) de revelación: “No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica.”²⁷ La fenomenología, si quiere llegar efectivamente hasta las cosas mismas, ha de hacerse al ritmo del propio fenómeno, sometiéndose a aquello que va siendo descubierto con él. En cuanto método, ella no puede proponerse jamás expresar una tesis de contenido sobre el asunto tratado.²⁸

La hermenéutica constituye el λόγος de la fenomenología, en la medida en que la captación de los fenómenos —tanto de aquellos que se dan directamente como de aquellos que se ofrecen a través del discurso— solo puede realizarse mediante un ἐρμηνεύειν, esto es, mediante la *interpretación*. Este quehacer ha de ser considerado como el modo de proceder propio de la fenomenología, por cuanto el *comprender* constituye el carácter

²⁴ Ha sido Gadamer quien ha extraído las consecuencias de estos planteamientos para una teoría de la experiencia hermenéutica. Cf. *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960), A. Agud Aparicio y R. de Agapito (trads.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

²⁵ Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 60. [SZ, p. 37.]

²⁶ “La esencia del habla” (1959), en: *De camino al habla*, I. Zimmermann (trad.), Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, p. 146. [GA 12, p. 186.]

²⁷ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 390. [GA 24, p. 467.]; cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 322. [SZ, p. 303.]

²⁸ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 46. [GA 24, p. 27s.]

fundamental de la existencia y la condición de posibilidad de toda posterior apropiación de las cosas. La interpretación no es una operación subsidiaria, requerida cuando no se comprende directamente el asunto tratado, sino que es, más bien, un desarrollo de la previa apertura de sentido, mediante el cual *se explicita* aquello que se da a comprender. La palabra alemana *Auslegung* tiene tanto el sentido de *interpretación*, como el de *explicitación*. La interpretación es la explicitación directa de *aquello* que se encontraba ya [136] *abierto* en la propia comprensibilidad, aunque entonces no hubiese sido todavía temáticamente captado. Lo anterior tiene como consecuencia el hecho de que la directa mostración o exhibición (*Aufweisung*) del fenómeno, así como su plena justificación o acreditación (*Ausweisung*), solamente son dadas en el ejercicio de la interpretación y *como tal interpretación*.²⁹ El *darse* originario de las cosas no es, pues, independiente de la *interpretación* bajo la cual éstas se ofrecen, lo que constituye, como se sabe, el centro del pensamiento hermenéutico contemporáneo. Desde ahora confluyen la intuición fenomenológica y la interpretación; ambas arraigadas en la constitución ontológica del ser-ahí. El problema del darse y mostrarse originario de las cosas coincide con la cuestión de la correcta interpretación de lo transmitido por las tradiciones. A partir de ahora, la fenomenología se convierte en hermenéutica.

Como hemos dicho, en virtud de su propio ser, el ser-ahí vive en determinado estado interpretativo, desde el cual comprende aquello que le sale al encuentro. Ya se trate de la interpretación fenomenológica, de la destrucción de los conceptos ontológicos tradicionales, o de la simple escucha de un enunciado proferido de viva voz, la comprensión se realiza siempre *en medio de una relación circular*: “Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar.”³⁰ Solo porque el asunto ha sido previamente comprendido, puede éste ser investigado explícitamente. El conocimiento no es nunca la captación ajena de un objeto independiente, sino una *reapropiación* de algo ya previamente descubierto. Si aplicamos esto a la comprensión de textos, habremos de decir que el texto solamente adquiere sentido gracias a la pre-comprensión [137] del asunto tratado, por lo que una apropiación auténtica del mismo implica necesariamente realizar una nueva experiencia del asunto tratado.

²⁹ *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 50s, 60. [SZ, pp. 35, 37.]; *Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., pp. 27, 32s. [GA 63, pp. 9, 14s.]

³⁰ *Ser y Tiempo*, op. cit.

Así, comprender no consiste en intentar suspender el estado interpretativo del caso, sino en conducirse *uno mismo*, en medio del propio *arrojamiento* y dentro de él, a una situación tal, en la que el asunto en cuestión *se acredite de nuevo en lo que tiene de propio*. Como dice Heidegger, de manera provocadora y cuestionando el modo lógico-deductivo de proceder: “Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta.”³¹ Según esto, el estado interpretativo heredado, desarraigado y encubridor, es también aquello que hace posible una *apropiación originaria* de la cosa. El llamado “círculo hermenéutico” tiene, pues, un sentido eminentemente *positivo*.³²

Según esto, la adecuación de la interpretación depende del modo como el intérprete se sitúe respecto de la cosa misma, al interior del círculo de la comprensión. Aunque con ciertas diferencias en la manera de concebir esta *circularidad*, esto vale tanto para el Heidegger temprano como para el tardío. En lo que se refiere a SZ, la forma “correcta” de entrar en el círculo —puesto que no nos es dado salirnos de él— se encuentra en la *elaboración (Ausarbeitung)* de la preestructura de la comprensión *desde las cosas mismas*. Dicha elaboración constituye el desarrollo explícito —y con ello, hasta cierto punto, controlado— de la precomprensión en la que se mueve el ser-ahí. Lo elaborado como tal es la propia comprensibilidad, articulada en el proyecto conformado por el haber-previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*) y la manera de entender previa (*Vorgriff*). Lo único que puede brindar seguridad [138] y garantizar el “tratamiento científico” del tema es la elaboración y reelaboración constante de la propia situación hermenéutica “a partir las cosas mismas”. Elaborar dicha situación significa, además de atreverse a ir más allá de las anticipaciones que “aconseja” la habladuría, dar al haber-previo la amplitud requerida por el asunto, para que de acuerdo con el punto de vista bajo el cual se lo considera en el ver previo, pueda éste ser interpretado en su integridad y ser llevado a concepto sin tergiversación.³³

La determinación lingüística de las cosas no es más que la concreción explícita de un aspecto determinado de ellas, cuya experiencia se arraiga en el todo significativo de

³¹ Ibid., p. 176. [SZ, p. 153.]; cf. R. Rodríguez, “La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en Ser y Tiempo”, en: *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, A. Rocha de la Torre (ed.), Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011, pp. 305-326.

³² Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 176. [SZ, p. 153.]; Gadamer, *Verdad y Método I*, op. cit., p. 332. [GW 1, p. 270s.]

³³ Cf. Ibid., p. 252ss. [SZ, p. 232ss.]

referencias que articula la comprensibilidad. Comprender lo que se dice, escuchar a otro, supone necesariamente volcarse hacia el contexto al que se encuentra referido lo dicho, desde el cual éste adquiere su pleno *sentido*. El sentido es aquello hacia lo cual se encuentra proyectada la comprensión *de algo*, es decir, el horizonte no temático desde el cual se articula el asunto en cuestión y se hace comprensible como tal.³⁴ En consecuencia, la comprensión solamente puede tener lugar cuando el intérprete ha conseguido situarse bajo la orientación de tal *sentido*. Así las cosas, la acreditación comprensora del asunto no es nunca independiente del sentido bajo el cual éste se configura. Ubicarse bajo la orientación del mismo constituye el requisito necesario de toda comprensión en general. La constante elaboración del proyecto se orienta al cumplimiento de esta tarea.

Es sabido que SZ constituye un ejemplo concreto de interpretación fenomenológica, en el que la situación hermenéutica alcanzada inicialmente es progresivamente elevada a una perspectiva cada vez más originaria, [139] mediante la repetición del análisis.³⁵ La necesidad de realizar estas sucesivas “repeticiones” surge de la propia relación circular bajo la cual se realiza la comprensión. El desarrollo del primer bosquejo de un tema conduce a un nuevo estadio de comprensión, que obliga a volver la mirada sobre el trecho recorrido y a repetir o recuperar (*wiederholen*) lo visto, desde el horizonte recién alcanzado. En este sentido, el propio desarrollo de la investigación presupone la superación de la misma y, sin embargo, aquello que ha sido “superado” no se convierte en algo “falso”, sino que sigue siendo vinculante e ineludible (piénsese también en la propia *Kehre*). Aquí ya no cabe hablar de “verdad” o “falsedad” de la interpretación, como de dos posibilidades inequívocas y mutuamente excluyentes, sino de la *relación de verdad* entre el intérprete y el asunto interpretado, cuya *originariedad* se encuentra en función del proyecto y del consecuente horizonte de *sentido*.

3. Fenomenología como ontología

Al introducir formalmente el concepto de “fenómeno”, Heidegger destaca las diferentes relaciones de sentido presentes en el verbo griego φαίνω (“sacar a la luz del día”, “poner

³⁴ Ibid., p. 175. [SZ, p. 151.]

³⁵ Cf. Ibid., pp. 42, 252ss. [SZ, pp. 19, 232ss.]; cf. *Los problemas fundamentales*, op. cit., pp. 42, 273, 329ss. [GA 24, pp. 22, 319, 388ss.]

en claridad”), del que deriva la voz media φαίνεσθαι y el sustantivo φαινόμενον: “φαίνω pertenece a la raíz φα-, lo mismo que φῶς, la luz, la claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo.”³⁶ Unas líneas más adelante dice: “Los φαινόμενα, «fenómenos», son entonces la totalidad de lo que yace a la luz del día o que puede ser sacado a la luz, lo que alguna vez los griegos identificaron, pura [140] y simplemente, con τὰ ὄντα (los entes)”.³⁷ Esta mención de la estrecha relación entre aquello que se muestra a sí mismo y la metafísica de la luz no es gratuita. El ser-ahí solo puede comportarse respecto del ente gracias a que éste se encuentra ya previamente articulado “en la luz de la comprensión del ser”.³⁸ Dicha luz, sin embargo, permanece oculta detrás de lo visible. Si recordamos la analogía platónica del sol y la alegoría de la caverna,³⁹ habremos de decir que, estrictamente hablando, el tema de la fenomenología *no son los entes* —es decir, lo iluminado como tal, lo que se muestra—, *sino la luz misma* bajo la cual lo iluminado se da a conocer. La fenomenología, en el sentido en el que Heidegger aspira a desarrollarla, no se ocupa del ente, sino de aquello que inmediata y regularmente *no se muestra* (!), pero que en su no-mostrarse constituye el “sentido y fundamento” de lo mostrado.⁴⁰ De este modo, el concepto fenomenológico de fenómeno, diferente del concepto vulgar referido a los entes, alude al *ser del ente* como aquello que hace posible el darse mismo de éstos y que debe constituirse en tema explícito de la fenomenología: “El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados” (*loc. cit.*). La peculiaridad y dificultad de la investigación buscada en SZ se encuentra en el hecho de que ella no solamente se conduce mediante la *elaboración* de un proyecto cada vez más originario, sino que tiene por tema el *horizonte mismo de posibilidad de todo proyecto posible*. Este horizonte no es ya el complejo total de remisiones fácticas históricamente determinado, en el que se encuentra arrojado el ser-ahí en su trato con [141] el útil. El horizonte al que Heidegger se refiere ahora es el *tiempo*, que hace posible la comprensión de *ser*, y que preside y determina, a su vez, todo proyecto de sentido concreto y toda comprensión del ente.

³⁶ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 51. [SZ, p. 28.]

³⁷ *Ibid.*, p. 52. [SZ, p. 28.]

³⁸ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 337. [GA 24, p. 397.]

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 339s. [GA 24, p. 401s.]; Platón, *Republica*, 508ss y 514ss, respectivamente.

⁴⁰ Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 58. [SZ, p. 35.]

No es gratuito que en el §7, Heidegger caracterice su presentación del concepto de fenomenología, como un desarrollo apenas “preliminar” ni que señale después, en el §69B, la necesidad de una idea “más acabada que el mero concepto preliminar dado en la introducción”.⁴¹ Mientras que Husserl establecía el campo propio de su fenomenología mediante la “puesta entre paréntesis” de la tesis de la “actitud natural”,⁴² Heidegger –quien ya había criticado la renuncia que tal *reducción* implica, al suelo desde el cual preguntar por el *ser de lo intencional*–⁴³ manifiesta ahora la necesidad de una “reducción fenomenológica”, pero esta vez pensada como una “vuelta de la mirada desde el ente al ser”.⁴⁴ El ser hace posible todo darse del ente y, sin embargo, el ser mismo no es un ente. Esta es la llamada “diferencia ontológica”; una caracterización terminológica que encontramos en el curso del semestre de verano de 1927, pero cuyo asunto se encuentra referido en SZ e incluso antes.⁴⁵ Según Gadamer, ya hacia la primavera de 1924, él y Krüger habrían sido reprendidos por Heidegger, tras haberle preguntado cómo se realizaba eso de la “diferencia ontológica”. Heidegger habría respondido: “Pero, no somos nosotros los que hacemos esta diferencia. No hablamos de esto. La diferencia es aquello en lo que entramos.”⁴⁶

[142] El círculo hermenéutico es, en realidad, de naturaleza óntico-ontológica. Dentro de la determinación de ser que se expresa en todo comportamiento óntico, el ser-ahí se eleva hermenéuticamente al conocimiento ontológico. La comprensión de la fenomenología se debate, pues, en medio de dicha *diferencia*, por lo que no resulta extraño que el joven Heidegger caracterice ocasionalmente la comprensión, mediante la imagen de un “salto”, que permita apropiarse del ser que subyace en un campo determinado del ente.⁴⁷ La mirada

⁴¹ Ibid., p. 373. [SZ, p. 357.]; cf. J.-F. Courtine, “Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit” (1986-1990), en: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, p. 265ss; F.-W. von Herrmann, “La segunda mitad de Ser y Tiempo: Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger” (1991), en: *La segunda mitad de Ser y Tiempo*, I. Borges-Duarte (trad.), Madrid: Trotta, 1997, pp. 23-73.

⁴² Cf. por ejemplo: Husserl, *Ideas I*, op. cit., pp. 69-74 (§§31 y 32). [Hua III/1, pp. 61-66.]

⁴³ Heidegger, *Prolegómenos*, op. cit., p. 142. [GA 20, p. 150.]

⁴⁴ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 47. [GA 24, p. 29s.]

⁴⁵ Cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 29s, 34ss, 50ss, 249. [SZ, pp. 6s, 11ss, 27ss, 230.]; *Los problemas fundamentales*, op. cit., pp. 46s, 381, 389. [GA 24, pp. 28s, 456, 466.]

⁴⁶ H.-G. Gadamer, “Un camino de Martin Heidegger” (1986), en: *Los caminos de Heidegger*, Á. Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, p. 283. [GW 3, p. 422.]; cf. “Hermenéutica y diferencia ontológica” (1989), en: *Los caminos de Heidegger*, Á. Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, p. 357. [GW 10, p. 60.]

⁴⁷ Cf. Heidegger, *Prolegómenos*, op. cit., p. 17. [GA 20, p. 2s.]

del fenomenólogo requiere de semejante “salto”, pues debe dirigirse a un ámbito diferente de aquél al que comúnmente se encuentra referido intencionalmente; un ámbito estrictamente ontológico.

La posibilidad misma de la ontología se encuentra en la precomprensión de ser, que subyace a toda comprensión de lo ente y que constituye como tal la peculiaridad del ser-ahí.⁴⁸ Esta determinación del ser-ahí por el ser y del ser mismo por la comprensión de ser del ser-ahí le otorga a este ente una *primacía* frente a cualquier otro. La ontología no puede fundamentarse “de una forma puramente ontológica”, sino que se basa en una posibilidad óntica del ser-ahí. Por esta razón, ella tiene que realizarse, en primera instancia, a través de una analítica existencial, en la que se desarrollen las estructuras ontológicas del ser-ahí, con el objetivo último de esclarecer la posibilidad de la comprensión de ser que reside en él.⁴⁹ Se trata de una “ontología fundamental” que resulta, sin embargo, absolutamente “preparatoria”, cuando se la considera desde el punto de vista del ser mismo, pues ella se limita a establecer el fundamento de una posible “ontología radical”, pero no llega a desarrollarla. La parte impresa de SZ, que corresponde a esta analítica, [143] sienta las bases de lo que constituye el verdadero motivo de la obra, a saber: la vuelta de la mirada hacia el ser mismo y el “acto positivo” posterior que, en correspondencia con esta “reducción”, Heidegger llama “construcción fenomenológica”.⁵⁰ Esta mutua pertenencia entre el ser mismo y el ser-ahí representa, en cierta forma, una inquietante ambigüedad que no llega nunca a resolverse. El pensamiento requiere alzarse *más allá* (τὸ ἐπέκειναι) del ente y, sin embargo, ello solamente es posible gracias a aquel ente cuyo ser consiste en tener abierto *ya previamente* el mundo y en habitar con ello en la “diferencia” que se pretende tematizar. En relación con esto:

Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente. *Ser es lo transcendens por excelencia*. La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación*. Toda apertura del ser como lo

⁴⁸ Cf. *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 45. [GA 24, p. 26.]

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 273, 277. [GA 24, pp. 319, 322.]

⁵⁰ *Ibid.*, p. 47. [GA 24, p. 29s.]

transcendens es conocimiento *transcendental*. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*.⁵¹

Inspirándose de Kant, pero distanciándose simultáneamente de él, Heidegger caracteriza la filosofía misma como una *ciencia transcendental*. Según esto, la fenomenología aspira al conocimiento de lo *a priori*, es decir, del ente y del ser de dicho ente *a partir de su mera posibilidad*.⁵² Como dice Heidegger: “Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad.”⁵³ Así pues, la fenomenología se ocupa de *lo posible*, haciendo suya con ello la *posibilidad* que reside en el propio ser-ahí.

[144] De acuerdo con Heidegger, el *a priori* no debe ser entendido como algo *inmanente*, referido a la esfera del sujeto.⁵⁴ Con la caracterización del ser como lo *a priori* y de la investigación filosófica como *ciencia transcendental*, Heidegger no busca inscribirse en la corriente del idealismo crítico kantiano ni mucho menos pretende, al estilo de su maestro, hacer de la conciencia la región de una ciencia estricta, sino que se refiere, más bien, a la *anterioridad* del ser sobre todo ente, incluido el propio ser-ahí, y a su *diferencia* radical respecto de aquél.⁵⁵

Formalmente hablando, *a priori* significa tanto como *πρότερον*, lo anterior, lo que se da antes.⁵⁶ A medida que Heidegger desarrolla la estructura de ser del ser-ahí, se pone de relieve que el ser de este ente es lo que él mismo era *ya siempre*, es decir, *antes*. Aquí se da aquello que podríamos llamar un “*pretérito perfecto a priori*” o —si se prefiere— un “perfecto ontológico o transcendental”.⁵⁷ El ser del ente no es algo “pasado” en sentido óntico, sino aquello que es *previo* cada vez en la comprensión del ente: “*A priori* quiere decir, pues, lo que hace posible el ente en cuanto ente, en lo *que* es y en *cómo* es.”⁵⁸ La fenomenología se ocupa *de la posibilidad misma*, es decir, del ser mismo como *a priori*

⁵¹ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 60s. [SZ, p. 38.]

⁵² Cf. *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 384. [GA 24, p. 461.]

⁵³ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 61. [SZ, p. 38.]; cf. *Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., p. 98ss. [GA 63, p. 74ss.]; *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 367. [GA 24, p. 438.]

⁵⁴ Cf. *Prolegómenos*, op. cit., p. 101. [GA 20, p. 101.]; *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 136, 249. [SZ, pp. 111, 229.]

⁵⁵ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 45. [GA 24, p. 27.]

⁵⁶ Cf. *Prolegómenos*, op. cit., p. 100. [GA 20, p. 99.]; *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 111 nota c. [SZ, p. 85 nota b (Anhang, p. 441).]; *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 385. [GA 24, p. 461.]

⁵⁷ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 111 nota c. [SZ, p. 85 nota b (Anhang, p. 441).]; *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 385. [GA 24, p. 461.]

⁵⁸ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 385. [GA 24, p. 461.]

desde el cual se hace posible toda experiencia concreta: “Como *a priori*, el ser es anterior a los entes.”⁵⁹ En el conocimiento ontológico, el intérprete queda remitido *hacia atrás*, hacia lo que ya era antes, es decir, hacia aquello que hace posible lo que él es. La fenomenología tiene que [145] *retrotraer* lo óntico hasta las estructuras de ser bajo las cuales ello se hace posible. Refiriéndose de nuevo a Kant:

“Pero análisis y analítica tienen para él además un segundo sentido filosófico fundamental, que significa reconducir algo a su «lugar de nacimiento». Analítica significa, en segundo lugar, sacar a la luz la génesis del auténtico significado de un fenómeno, avanzar hasta las últimas condiciones de posibilidad de algo dado.”⁶⁰

Ahora bien, el retroceso de la analítica existencial tiene su término en la temporalidad, como constitución fundamental del ser-ahí.⁶¹ De acuerdo con Heidegger, el tiempo mismo es lo más anterior de todo.⁶² Bajo esta perspectiva se comprende la tesis fundamental de SZ, tal como aparece formulada desde la primera página: El ente se comprende desde el proyecto del ser, el cual a su vez se comprende desde el proyecto del tiempo; el tiempo constituye el *sentido del ser*.⁶³ Antes del simple darse del ente en su verdad *se da* el ser o, más precisamente, la *verdad del ser*, esto es, su aperturidad; y ello gracias al proyecto extático-horizontal de la temporalidad. El tiempo del ser mismo, esto es, la temporalidad (*Temporalität*), hacia el cual debería dirigirse la etapa propiamente “constructiva” de la fenomenología, no es otra cosa que la propia temporalidad del ser-ahí, pero considerada con respecto a la unidad de sus esquemas horizontales.⁶⁴ Las proposiciones de la fenomenología tienen el carácter de la *veritas transcendentalis* o, más precisamente, de la *veritas temporalis*, [146] pues se realizan a la luz del tiempo como horizonte de toda posible comprensión.⁶⁵

En la medida en que su sentido no estriba en desarrollar una “teoría”, sino en sacar a la luz lo que ya era *antes*, la fenomenología no puede adoptar un “punto de vista constructivo”. Ella no representa “construcción «apriorística»” alguna, sino que abre y

⁵⁹ Ibid., p. 45. [GA 24, p. 27.]

⁶⁰ *Lógica*, op. cit., p. 162. [GA 21, p. 198.]

⁶¹ *Los problemas fundamentales*, op. cit., pp. 367, 386. [GA 24, pp. 437, 462s.]

⁶² Ibid., p. 386s. [GA 24, p. 463.]

⁶³ Cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 23. [SZ, p. 1.]

⁶⁴ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 366. [GA 24, p. 436.]; igualmente cf. Ibid., pp. 42, 329s, 349, 361, 372, 383. [GA 24, pp. 22, 388s, 313s, 429, 444, 358.]; *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 42. [SZ, p. 19.]

⁶⁵ *Los problemas fundamentales*, op. cit., pp. 44, 384s. [GA 24, pp. 24s, 459ss.]

tematiza las estructuras de ser, mediante una “determinación evidenciante” de las mismas.⁶⁶ Según esto: “La ontología sólo es posible como fenomenología.”⁶⁷

4. Habla y ser

En la comprensión preontológica en la que se mueve el ser-ahí, el ser se encuentra comprendido de manera “preconceptual”, “inobjetivamente”, sin un determinado λόγος. La fenomenología comparte con las investigaciones ópticas la necesidad de traer a concepto el asunto tratado: “La filosofía es la interpretación [*Interpretation*] teórico-conceptual del ser, de su estructura y de sus posibilidades.”⁶⁸ Aunque la comprensión del ser difiere radicalmente de la comprensión del ente, el propósito mismo de la filosofía consiste en *tematizar* el ser mismo como tal: “Lo esencial de toda ciencia, también de la filosofía, es que se constituye mediante la objetivación de algo ya desvelado en cierta forma y esto significa dado previamente.”⁶⁹ Pero no todo conocimiento parece poder orientarse hacia la objetivación de algo. El enunciado, como hemos mencionado, se encuentra encaminado hacia la tematización del ente, [147] lo que se realiza extático-horizontalmente mediante una *presentación*. En el mismo párrafo de SZ, en el que se reitera la necesidad de alcanzar un concepto más depurado de “fenomenología” y en el que se habla de la tematización propia de las ciencias positivas según los diversos proyectos de ser, Heidegger coloca una nota a pie de página en la que dice: “La tesis según la cual todo conocimiento tiende a una «intuición» tiene el sentido tempóreo de que todo conocimiento es presentación. Quede aquí sin zanjar si acaso toda ciencia y, en especial, todo conocimiento filosófico, aspira a ser una presentación.”⁷⁰ Evidentemente, la *mostración* del ser mismo no se compadece con el *hacer presente* propio del enunciado ni mucho menos con la objetivación que se realiza en el marco de las ciencias. Heidegger no solo pone en duda el hecho de que todo conocimiento consista en *hacer ver algo presente*, sino que expresa la dificultad propia de la ontología desde las primeras páginas de su obra, retomando algunas de las ideas expresadas en 1924: “Una cosa es hablar sobre el ente de manera narrativa y

⁶⁶ Ibid. [SZ, p. 35.]

⁶⁷ En cursiva en el original. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 58. [SZ, p. 35.]

⁶⁸ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 36. [GA 24, p. 15.]

⁶⁹ Ibid., p. 337s. [GA 24, p. 398.]

⁷⁰ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 378 nota 1. [SZ, p. 363 nota 1.]

otra cosa aprehender el ente en su ser. En muchas ocasiones no sólo faltan las palabras, sino sobre todo la gramática. El lenguaje tiende primeramente a nombrar y expresar el ente, no a esclarecer su ser.”⁷¹ ¿De qué modo el lenguaje se hace capaz de traer a concepto el ser mismo y de *mostrar* a otros algo *sobre él*?

Junto con el tener y ver previos, también la conceptualidad tiene que ser elaborada “desde las cosas mismas”.⁷² Heidegger da por sentado el hecho de que el lenguaje tiene que lograr dar cuenta del asunto, tal como éste ha sido abierto en la comprensibilidad. De acuerdo con ello, las proposiciones de la [148] fenomenología deben trascender el dominio del ente y alzarse al ámbito de lo ontológico. La respuesta a la pregunta por el ser reclama, en este sentido, conceptos propios que “contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa”.⁷³ Pero a diferencia de lo que ocurre respecto de los enunciados ónticos en el desenvolvimiento práctico, al ser y al tiempo mismos no les “brotan” naturalmente las palabras (!). Por el contrario, ellos constituyen aquello que, por su propia peculiaridad, *no se muestra*. Aunque Heidegger considera que hay una cierta *continuidad* entre el darse del ente y su procedencia desde del tiempo como horizonte del ser, es preciso reconocer que el plano al que refiere la ontología *difiere* radicalmente del plano óntico y *se sustrae*, en gran medida, a cualquier tematización. El Heidegger posterior caracterizará este aspecto como una cierta retención o retirada; no solamente del tiempo y del ser mismos, sino, más aún, del acontecimiento apropiador (*Ereignis*); que es quien *da*, propiamente, dichos tiempo y ser.⁷⁴ El ser mismo y su sentido (el tiempo) tienen que estar *abiertos* en la propia comprensibilidad. Pero ninguno se hace *presente* en ella, pues su modo de apertura consiste justamente en ocultarse, para entonces mostrar el ente. Los enunciados de la fenomenología no pueden pretender hacer ver a otros algo presente, sino que tienen que buscar que se comprenda, a partir de ellos, el conocimiento ontológico-trascendental alcanzado, el cual —en cuanto *veritas temporalis*— no “es” nunca mediante una presentación, sino que *se da*, más bien, *antes* de toda

⁷¹ *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, J. A. Escudero (trad.), Barcelona: Herder, 2008, p. 25s nota 1. [GA 64, p. 17 nota 1.]; cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 61. [SZ, p. 39.]

⁷² *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 176. [SZ, p. 153.]

⁷³ *Ibid.*, p. 29. [SZ, p. 6.]

⁷⁴ Cf. “Tiempo y ser” (1962), en: *Filosofía, ciencia y técnica*, F. Soler (trad.), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003, p. 300s. [GA 14, p. 27s]

temporalización. Los enunciados de la fenomenología requieren, pues, ser claramente diferenciados de los enunciados sobre algo mundano:

[149] “Todos los enunciados sobre el ser de la existencia, todas las proposiciones sobre el tiempo, todas las proposiciones dentro de la problemática de la temporalidad, en tanto que proposiciones expresadas tienen el carácter de la indicación [*Anzeige*]: indican sólo la existencia, mientras que, en tanto que proposiciones expresadas, mientan pese a todo antes que nada lo presente.”⁷⁵

El problema planteado resulta sumamente interesante: En efecto, la fenomenología pretende abrir la *comprensibilidad* misma y expresar discursivamente lo así descubierto; pero comprender y hablar son comportamientos determinados dentro de aquello que dicha comprensibilidad hace posible. Quiriendo referirse al plano ontológico, la interpretación queda siempre remitida al plano óntico. Se trata de un problema que concierne de manera especial al Heidegger tardío y parece haber motivado, en cierta medida, el viraje (*Kehre*) que emprende su pensamiento. Los enunciados de la fenomenología “hacen ver”, en un sentido radicalmente diferente de los demás: La filosofía parte de la experiencia y muestra el asunto mediante una *indicación hermenéutica (hermeneutischen Indikation)* que, en lugar de pretender “aprisionar” su tema bajo la generalidad definitoria del “concepto”, busca *indicar* un lugar determinado de interpretación (ἐρμηνεύειν), siempre necesitado de la *reapropiación* de su contenido por parte del intérprete.⁷⁶ Las palabras y enunciados de la fenomenología cumplen el papel de “traer noticia” de algo (hermenéutica), no de representarlo. Ni por su tema ni por su modo de realización, la pregunta por el ser se da en el sentido óntico de las ciencias.

Como una medida de precaución en contra la “tendencia cadente” del ser-ahí que se extravía en lo objetual y como rechazo frontal a la actitud teórico-objetivante de la ciencia, el joven Heidegger introduce la noción de *indicación formal (formale Anzeigen)* para referirse al modo como [150] los conceptos fenomenológicos remiten a los problemas: “El anuncio [*Anzeige*] tiene que anunciar por anticipado la referencia del fenómeno, pero en un sentido negativo, ¡como si de una advertencia se tratase!”⁷⁷ La fenomenología cumple

⁷⁵ *Lógica*, op. cit., p. 322. [GA 21, p. 410.]

⁷⁶ *Ibid.* [GA 21, p. 410.]

⁷⁷ *Introducción a la fenomenología de la religión*, J. Uscatescu (trad.), Madrid: Siruela, 2005, p. 92. [GA 60, p. 63.]; Cf. A. Bertorello, “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, en: *Revista de Filosofía*, vol. 30, no. 2, 2005, pp. 119-141.

con el papel de proporcionar el “λόγος” a los fenómenos (Heidegger utiliza prudentemente las comillas), no en el sentido habitual de la lógica, sino en el sentido de un “verbum internun” (*loc. cit.*). Los enunciados de la fenomenología pretenden proporcionar una *guía* a la explicación fenomenológica, de modo que el intérprete quede referido hacia cierto contenido (*Gehalt*), pero sin que se introduzcan en el tema opiniones que restrinjan o limiten aquello que se *indica*: “De lo que se trata es de, partiendo del contenido de la indicación, indeterminado pero en cierto modo entendible, hacer que el entender alcance el *curso* adecuado para el mirar [*rechte Blickbahn*].”⁷⁸ La indicación formal busca prevenir del riesgo de creer que el fenómeno se agota en lo que se dice de él. En ella, la referencia (*Bezug*) y la ejecución (*Vollzug*) del sentido transmitido no quedan determinadas de antemano, sino que permanecen a la espera de la realización de una reapropiación por parte del intérprete.⁷⁹

En el contexto de SZ, el ejemplo más notable de indicación hermenéutica se encuentra en la experiencia que hace el ser-ahí del tiempo y de su situación en la *resolución* (*Entschlossenheit*). Lo que dice la llamada de la conciencia moral no puede ser repetido, solamente *indicado*, pues ella “habla” en el modo del silencio, por lo cual: “lo «dicho en la llamada» no debe aferrarse a la expectativa de una comunicación, o de cosas semejantes.”⁸⁰ Como dice Gadamer: “Una indicación [151] siempre se mantiene a la distancia del indicar, y esto significa a su vez que el otro al que se le indica algo, debe ver por sí mismo.”⁸¹

5. Destrucción de la tradición

Ahora bien, lejos de pretender apartar las concepciones ontológicas heredadas, Heidegger se propone comprenderlas de nuevo, en su sentido *originario* (*ursprünglich*), mediante una estrategia de *desmontaje* (*Abbau*), que permita situarlas respecto del propio presente y de la pregunta cuyo planteamiento dirige la investigación: “«Desmontar» quiere decir aquí, retorno a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo lo que era originario

⁷⁸ Heidegger, *Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., p. 105. [GA 63, p. 80.]

⁷⁹ *Introducción a la fenomenología de la religión*, op. cit., p. 92. [GA 60, p. 63.]

⁸⁰ *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 293. [SZ, p. 274.]

⁸¹ Gadamer, “Un camino de Martin Heidegger”, en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 290. [GW 3, p. 429.]; cf. “La dimensión religiosa”, en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 160. [GW 3, p. 316.]; “Heidegger y el lenguaje”, en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 310. [GW 10, p.17s.]; “Heidegger y los griegos”, en: *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 337. [GW 10, p. 42.]

decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída*.”⁸² La destrucción de la historia de la ontología concierne tanto al pasado transmitido por las tradiciones como al propio presente que investiga. Ella pretende devolver la “fluidez” a la “tradicción endurecida”, al reconducir las concepciones ontológicas dominantes a las “experiencias originarias” (*ursprünglichen Erfahrungen*) de las cuales éstas proceden y en las cuales ellas mismas pueden acreditarse nuevamente.⁸³

El rendimiento de la destrucción no se encuentra en la anulación de la *pertenencia* del ser-ahí a su historia, sino, por el contrario, en una nueva *apropiación* de lo que ella transmite en una *experiencia originaria*, que permita reconocer las “posibilidades de cuestionamiento” y el carácter “productivo” de las experiencias pasadas, circunscribiendo [152] la tradición “en lo positivo de sus posibilidades”.⁸⁴ El sentido de la destrucción es primordialmente *positivo*, pues su aspecto crítico de no refiere tanto al pasado como al “hoy”. Para comprender es necesario apartar los encubrimientos en los que previamente se mueve el ser-ahí mediante un “quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo”.⁸⁵ Pero esto no significa que el ser-ahí deba y pueda alcanzar una captación neutral y objetiva, libre de toda valoración; ni mucho menos que se pretenda reproducir, en el propio presente, una experiencia ajena proveniente del pasado.

Cuando Heidegger habla de la necesidad de realizar una experiencia *originaria* de la cosa misma, lo hace en un sentido primordialmente *ontológico*. No debe perderse de vista el hecho de que la destrucción de la historia de la ontología se realiza “al hilo de la pregunta por el ser”. Este no es punto de vista cualquiera, entre muchos posibles, sino que constituye, el marco *necesario* de la investigación destructiva que Heidegger propone y que complementa además los momentos de “reducción” y “construcción” fenomenológicas ya caracterizados. Bajo la orientación de dicha pregunta se busca hacer *una nueva experiencia* de los conceptos de la tradición occidental, con el ánimo de exhibir aquello que podríamos llamar su “certificado de nacimiento” (*Geburtsbrief*).⁸⁶ La originariedad de la experiencia realizada se encuentra en la capacidad del intérprete de remitirse de nuevo al asunto en

⁸² *Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., p. 100. [GA 63, p. 76.]; cf. *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 48s. [GA 24, p. 30s.]

⁸³ Cf. *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 43ss. [SZ, p. 19ss.]; para un tratamiento detallado de esta cuestión, cf. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, op. cit., pp. 155-171.

⁸⁴ Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 45. [SZ, p. 21.]

⁸⁵ *Ibid.*, p. 153. [SZ, p. 129.]

⁸⁶ *Ibid.*, p. 46. [SZ, p. 22.]

cuestión y de sacar a la luz *la procedencia ontológica* del mismo. Así, por ejemplo, refiriéndose a la pregunta por el *origen* de los conceptos tradicionales de “esencia” y “existencia” Heidegger dice: “Preguntamos cuál es su certificado de nacimiento y si es genuino o si, por el contrario, la genealogía de estos conceptos ontológicos fundamentales discurre por lugares distintos, de tal manera [153] que en lo fundamental su distinción y su composición tienen una base diferente.”⁸⁷ Cuando Heidegger habla del “certificado de nacimiento” de un concepto apunta tanto a la realización de una nueva experiencia de su sentido, como al desarrollo explícito de su *génesis ontológica*, es decir, a la tematización de *aquello que lo hace posible, su a priori*.

Esto implica ir más allá de lo meramente dicho, comprendiendo el asunto transmitido *aún mejor* de lo que los autores del pasado consiguieron hacerlo. Según esto, no solo el intérprete comprende de modo diferente, sino que también se apropia del contenido expresado, de un modo *más originario*. La destrucción no tiene nada que ver con el modo como la historiografía investiga la tradición, pues no busca situar lo transmitido en su contexto *histórico*, sino hacer explícitos los *supuestos ontológicos* que sustentan lo dicho. Por eso, aunque esto conlleva consecuencias relevantes para una hermenéutica —y, sin duda, Gadamer ha extraído valiosas enseñanzas de aquí—, la destrucción no puede ser simplemente equiparada con la comprensión de textos en general.⁸⁸ El sentido de la destrucción es primordialmente *ontológico*, por lo que ella representa, más bien, un caso específico dentro del ejercicio hermenéutico.

En todo caso, si bien el objetivo de Heidegger no consiste en desarrollar una “hermenéutica” referida al “ámbito de las formas derivadas del comprender y la interpretación”, él mismo reconoce que la “interpretación exacta de los textos” se encuentra determinada por la preestructura de la comprensión.⁸⁹ Restringir su hermenéutica al desenvolvimiento práctico con los útiles, como a veces ocurre, implica desconocer el verdadero alcance de la misma y las consecuencias que tiene su filosofía. Hermenéutica es el modo como la [154] cosa accede al lenguaje, pero también el modo como el discurso se transforma en comprensión. Pese a la inaptitud que Heidegger encuentra en las palabras para referirse al ser mismo y a su sentido, la hermenéutica —considerada como el “λόγος

⁸⁷ *Los problemas fundamentales*, op. cit., p. 133. [GA 24, p. 140.]

⁸⁸ Cf. Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, op. cit., p. 156.

⁸⁹ Cf. Heidegger, *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 176. [SZ, p. 152.]

de la fenomenología”— puede ser vista, en gran medida, como el *reverso* de su pensamiento sobre el lenguaje. Como lo ha afirmado acertadamente Rodríguez, la fenomenología heideggeriana constituye “la asunción por el discurso filosófico, de manera metódica y consciente, del movimiento inicial del lenguaje”.⁹⁰ El logro de la filosofía temprana de Heidegger sobre el lenguaje consiste en haber mostrado que la comprensión proviene de un ámbito preestructurado de sentido y se encuentra constantemente referido a él. El único “criterio” válido aquí para establecer la corrección o falta de corrección de la interpretación es *la cosa misma que sale al encuentro*. Es ella, en efecto, la que tiene que llegar a mostrarse en el proyecto de sentido y, a la vez, es este proyecto el que tiene que ser constantemente *elaborado* a partir de ella. Pero ¿es el lenguaje necesariamente inadecuado para el conocimiento ontológico? ¿No se corresponde acaso la elaboración del asunto con el hallazgo de la palabra adecuada para ello? El pensamiento heideggeriano en su conjunto parece consistir en una lucha a muerte por la palabra adecuada; palabra que, sin embargo, desemboca siempre, irremediabilmente, en el llamado “lenguaje de la metafísica”.

[155]

Bibliografía

- Bertorello, Adrián, “El discurso sobre el origen en las *Frühe Freiburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal”, en: *Revista de Filosofía*, vol. 30, no. 2, 2005, pp. 119-141.
- Contreras, Andrés Francisco, “El lenguaje como medio universal y la idea de conocimiento en Martin Heidegger”, en: *Martin Heidegger: La experiencia del camino*, Alfredo Rocha de la Torre (ed.), Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009, pp. 433-456.
- Courtine, Jean-François, “Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit” (1986-1990), en: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990, pp. 249-279.
- , “Reducción, construcción, destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger”, en: *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, Alfredo Rocha de la Torre (ed.), Andrés Francisco Contreras (trad.), Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011, pp. 21-41.
- Dilthey, Wilhelm, “La comprensión de otras personas y de sus manifestaciones vitales” (1910), en: *Crítica de la razón histórica*, Hans-Ulrich Lessig (ed.), Carlos Moya Espí (trad.), Barcelona: Península, 1986, pp. 271-286.

⁹⁰ Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*, op. cit., p. 107.

- Gadamer, Hans-Georg, *Neuere Philosophie I. Hegel, Husserl, Heidegger* (1987), Gesammelte Werke, vol. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. [= GW 3.]
- , *Hermeneutik im Rückblick* (1999), Gesammelte Werke, vol. 10, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. [= GW 10]
- , “Heidegger y el lenguaje” (1990), en: *Los caminos de Heidegger*, Ángela Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, pp. 307-324.
- , “Heidegger y los griegos” (1989), en: *Los caminos de Heidegger*, Ángela Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, pp. 325-340.
- , “Hermenéutica y diferencia ontológica” (1989), en: *Los caminos de Heidegger*, Ángela Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, pp. 355-368.
- , “La dimensión religiosa” (1981), en: *Los caminos de Heidegger*, Ángela Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, pp. 151-164.
- , “Un camino de Martin Heidegger” (1986), en: *Los caminos de Heidegger*, Ángela Ackermann Pilàri (trad.), Barcelona: Herder, 2003, pp. 277-294.
- , *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960), Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (trads.), Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache* (1959), Gesamtausgabe, vol. 12, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1985. [= GA 12.]
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), Petra Jaeger (ed.), Gesamtausgabe, vol. 20, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1979. [= GA 20.]
- , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), Biemel Walter (ed.), Gesamtausgabe, vol. 21, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1976. [= GA 21.]
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Gesamtausgabe, vol. 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975. [= GA 24.]
- , *Phänomenologie des religiösen Lebens* (WS 1920/21, SS 1921, 1918/19), Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube (eds.), Gesamtausgabe, vol. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995. [= GA 60.]
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (SS 1923), Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), Gesamtausgabe, vol. 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1988. [= GA 63.]
- , *Sein und Zeit* (1927), 19a edición, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- , “De un diálogo del habla: entre un japonés y un inquiridor” (1953-1954), en: *De camino al habla*, Ives Zimmermann (trad.), Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, pp. 64-116.
- , *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, Jesús Adrián Escudero (trad.), Barcelona: Herder, 2008

- , *Introducción a la fenomenología de la religión*, Jorge Uscatescu (trad.), Madrid: Siruela, 2005
- , “La esencia del habla” (1959), en: *De camino al habla*, Ives Zimmermann (trad.), Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002, pp. 118-160.
- , *Lógica: La pregunta por la verdad* (WS 1925/1926), Alberto Ciria (trad.), Madrid, 2004
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1927), Juan José García Norro (trad.), Madrid: Trotta, 2000
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (SS 1923), Jaime Aspiunza (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1999
- , *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo* (SS 1925), Jaime Aspiunza (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2006
- , *SZ* (1927), Jorge Eduardo Rivera (trad.), 1ª edición, Madrid: Editorial Trotta, 2003
- , “Tiempo y ser” (1962), en: *Filosofía, ciencia y técnica*, Francisco Soler (trad.), Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003, pp. 273-304.
- Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie* (1913), vol. 1, Karl Schuhmann (ed.), Husserliana, vol. III/1, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. [= Hua III/1.]
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913), José Gaos (trad.), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993. [= Ideas I.]
- Rodríguez, Ramón, *Hermenéutica y subjetividad*, 2ª edición, Madrid: Trotta, 2010.
- , “La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en SZ”, en: *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, Alfredo Rocha de la Torre (ed.), Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011, pp. 305-326.
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, “La segunda mitad de SZ: Sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Heidegger” (1991), en: *La segunda mitad de SZ*, Irene Borges-Duarte (trad.), Madrid: Trotta, 1997, pp. 23-73.