

## EL JOVEN HEIDEGGER Y LOS PRESUPUESTOS METODOLÓGICOS DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA<sup>1</sup>

Jesús Adrián Escudero. Universidad Autónoma de Barcelona

**Resumen:** El presente artículo expone y analiza los presupuestos metodológicos de la llamada transformación hermenéutica de la fenomenología iniciada por el joven Heidegger a partir de las lecciones del semestre de posguerra de 1919. En primer lugar, se desglosan las etapas de desarrollo de su fenomenología hermenéutica y se establecen las profundas diferencias con la fenomenología reflexiva de Husserl. En segundo lugar, se explicitan los postulados de esta fenomenología hermenéutica, la cual opera con el presupuesto de la diferencia ontológica e introduce una nueva noción de mundo entendido como significatividad.

**Abstract:** The present article exposes and analyses the methodological assumptions of the so called hermeneutical transformation of phenomenology initiated by the young Heidegger in the postwar semester of 1919. First we show the development stages of his hermeneutical phenomenology, and establish the deep differences with Husserl's reflexive phenomenology. Second we make clear the postulates of this hermeneutical phenomenology, which puts in place the ontological difference and introduces a new concept of world understood as meaningfulness.

Sin duda, la cuestión del ser constituye el hilo conductor que articula la densa actividad filosófica y dibuja el horizonte dentro del cual se ha de enmarcar cada aspecto de la obra de Heidegger.<sup>2</sup> *Ser y tiempo* arranca con el firme propósito de una elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser a partir de un análisis preparatorio de las estructuras ontológicas de la vida humana. La publicación de las primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y de las de Marburgo (1924-1928) permite ahora reconstruir con precisión los contornos de esa pregunta. Desde la evidencia textual que nos proporcionan las lecciones de juventud, se puede afirmar que el pensamiento del joven Heidegger gira en torno

1 El presente trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación FFI 2009-13187 FISO financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

2 Una cuestión presente desde su precoz lectura en 1907 del libro de Brentano sobre el significado del ente en Aristóteles hasta su última carta oficial, redactada dos semanas antes de su muerte y dirigida a los participantes del Xº *Coloquio Heidegger* celebrado en Chicago (cf., respectivamente, Heidegger, Martin: «Mein Weg in die Phänomenologie». En *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübinga, 1976, pp. 81-92 y Heidegger, Martin: «Grüßwort an die Teilnehmer des zehnten Colloquiums vom 14.-16. Mai 1976 in Chicago (11. April 1976)». En *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, pp. 747-748.

a la pregunta por el sentido mismo de la vida fáctica, tal como lo atestigua el currículum que redactó en 1922 para optar a una plaza de profesor titular en la Universidad de Gotinga: «las investigaciones que sustentan la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica»<sup>3</sup>. La vida humana y su comprensión del ser son los ejes que vertebran buena parte de la obra temprana de Heidegger. El calidoscopio de referencias filosóficas que encontramos en esta fructífera etapa ofrece una imagen bastante fidedigna de la genealogía de esa pregunta y de los requisitos metodológicos necesarios para desarrollarla con éxito.

De esta manera, el intento heideggeriano de aprehender la realidad primaria de la vida humana pasa por dos decisiones fundamentales.

En primer lugar, una decisión eminentemente *metodológica*, que ya en los cursos universitarios de 1919 le lleva a un desmontaje crítico de la historia de la metafísica y a una transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl. Dos momentos imprescindibles de su método filosófico: un momento destructivo y otro momento constructivo. El primero destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía y retrotrae el fenómeno de la vida a su estado originario. El segundo propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la vida en su proceso de gestación histórica. Sin ellos resulta vano aventurarse en la senda de una articulación categorial del ámbito de donación inmediato de la vida fáctica y de su carácter ontológico.

En segundo lugar, una decisión *temática* que en los primeros años de Friburgo desemboca en una exploración sistemática de los rasgos fundamentales de la vida humana. Precisamente, la pregunta por el sentido del ser de la vida ateorética y arreflexiva proporciona el punto de partida y facilita el hilo conductor de la pregunta por el ser en general. A partir de este planteamiento y una vez completada metodológicamente la hermenéutica fenomenológica del Dasein, vemos como la pregunta por el ser va adquiriendo cada vez más protagonismo en las lecciones de Marburgo hasta convertirse en el tema central de *Ser y tiempo*. La gradual publicación de los primeros cursos de los años veinte ha venido a confirmar la idea de que el programa filosófico del joven Heidegger empieza a tomar forma en estos años.<sup>4</sup>

En cualquier caso, ha de quedar claro que la tematización del ser precisa de los dos elementos indicados: el elemento temático y el elemento metodológico.

3 Heidegger, Martin: «Vita». En *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (GA 16), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, p. 44. Esas investigaciones, iniciadas alrededor de 1919/20 en el marco de la discusión con la hermenéutica, el vitalismo, el neokantismo y la escolástica, cristalizan luego en el *Informe Natorp* (1922) y en las lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923).

4 Para más información, remitimos a Adrián, J.: «Der junge Heidegger und der Horizont der Seinsfrage», *Heidegger Studien* 17, 2001, pp. 11-21 y Kalariparambil, T.: «Towards Sketching the 'Genesis' of Being and Time», *Heidegger Studien* 16, 2000, pp. 189-220.

Estos dos elementos, estos ejes, estos dos momentos se desarrollan simultáneamente a partir de las primeras lecciones de Friburgo. No es que primero se analicen las estructuras ontológicas de la vida fáctica y después se desarrolle la fenomenología hermenéutica, ya que el análisis de esas estructuras precisa de antemano del método hermenéutico-fenomenológico. Y tampoco es que primero se produzca la transformación hermenéutica de la fenomenología, porque esa transformación se lleva a cabo precisamente como resultado de la necesidad de hallar un método alternativo al de la fenomenología husserliana capaz de aprehender el significado de la vida. El tema y el método son dos elementos inseparables, forman parte de una misma preocupación y fueron tratadas simultáneamente por el joven Heidegger. De hecho, el método queda definido por el tema mismo, la vida fáctica.

Esquemáticamente las lecciones que inauguran la actividad académica de Heidegger en pleno período de posguerra se plantean el reto de elaborar un nuevo concepto de filosofía, que no encorsete y someta el fenómeno de la vida a los patrones científicos de conocimiento. Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin hacer uso del instrumental tendencialmente objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregna el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl. El resultado final de esta tarea de lento y sistemático escrutinio de las verdaderas estructuras ontológicas de la vida humana queda reflejado en los diferentes y recurrentes análisis del tejido ontológico de la existencia humana que Heidegger lleva a cabo en el transcurso de la década de los años veinte: en 1919 se habla de una ciencia originaria de la vida; en 1922 de una ontología fenomenológica de la vida fáctica; en 1923 de una hermenéutica de la facticidad; en 1925 y en 1927 de una analítica existencial del Dasein; en 1928 de una metafísica del Dasein. He ahí el núcleo en torno al cual gira la labor filosófica del joven Heidegger hasta la publicación de *Ser y tiempo*: mostrar fenomenológicamente las diferentes formas de ser del Dasein para desde ahí aprehender el sentido del ser desde el horizonte de la historicidad y de la temporalidad.

Aquí no es lugar de exponer cómo ese análisis de la vida se lleva a cabo en el marco de una compleja y densa apropiación de elementos de la tradición cristiana (Pablo, Agustín, Lutero), mística (Bernardo de Claraval, Teresa de Jesús, Eckhart) y hermenéutica (Schleiermacher y Dilthey) y, sobre todo, de una estimulante confrontación con la filosofía práctica de Aristóteles. La pluralidad de estas líneas de investigación habrá de culminar al final de su período de Friburgo en la primera formulación explícita de su proyecto filosófico en torno a una hermenéutica de la facticidad que, *temáticamente*, desemboca en una investigación exhaustiva de las estructuras ontológicas del Dasein y que, *metodológicamente*, se traduce en la conocida fenomenología hermenéutica. Aquí, más bien, nos interesa poner al descubierto los presupuestos metodológicos de esta transformación hermenéutica de la fenomenología que empieza a tomar cuerpo en las lecciones del semestre de posguerra de 1919 bajo la forma de una

ciencia originaria de la vida. 1) En *primer* lugar, se desglosan las etapas de desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y sus profundas diferencias con la fenomenología reflexiva de Husserl. 2) En *segundo* lugar, se explicitan los postulados de una fenomenología hermenéutica que, por una parte, opera con el presupuesto de la diferencia ontológica y que, por otra parte, establece la prioridad de la comprensión sobre la percepción y pone en juego una nueva noción de mundo.

### ***Etapas de desarrollo de la fenomenología hermenéutica***

Husserl y Heidegger comparten la máxima fenomenológica de «a las cosas mismas». Sin embargo, se distinguen en el modo de acceso y de tratamiento de esas cosas. Nos hallamos ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprende esta intuición en términos de un «ver reflexivo»; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una «intuición hermenéutica». Como ha señalado en repetidas ocasiones Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud eminentemente teórica y reflexiva, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateórica y prerreflexiva.<sup>5</sup> Dicho en otras palabras, Husserl se mueve en las coordenadas de una fenomenología reflexiva; Heidegger, en cambio, desarrolla una fenomenología hermenéutica.<sup>6</sup> A continuación se analiza con algo más de

5 Cf. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1981; Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1990, pp. 15-22; y últimamente a partir de un pormenorizado análisis de las lecciones del semestre de posguerra de 1919 en Herrmann, Friedrich-Wilhelm.: *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, pp. 11-98.

6 La literatura secundaria sobre la relación Husserl-Heidegger es realmente extensa. Con respecto a la cuestión que nos ocupa aquí, a saber, la transformación hermenéutica de la fenomenología, remitimos, junto a los trabajos arriba citados de Herrmann, a los de: Adrián, Jesús: «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revisión Heideggers frühe Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», *Analecta Husserliana* LXXXVIII, 2005, pp. 157-173; Biemel, Walter: «Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit», *Phänomenologische Forschungen* 6/7, 1978, pp. 1-23; Fabris, Adriano: «L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923». En Volpi, Franco (ed.): *Heidegger*, Laterza, Roma, 1997, pp. 57-106; Figal, Günther (ed.): *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2009; Gadamer, Hans-Georg.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Band 1), J.C.B. Mohr, Tübingen, 1986, pp. 258-275; Gander, Hans-Helmut.: *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2001; Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, pp. 119-137; Jamme,

detalle cómo el joven Heidegger va desarrollando durante los años veinte su fenomenología hermenéutica en contraposición con la fenomenología reflexiva de Husserl. La fenomenología hermenéutica pasa principalmente por cuatro momentos de desarrollo: el *primer* momento tiene lugar en las lecciones del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las que se acomete una primera crítica de los postulados teóricos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que se sientan las bases de la hermenéutica fenomenológica a partir del primado de lo preteórico; el *segundo* momento de desarrollo de la fenomenología hermenéutica se produce en las lecciones del semestre de invierno 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica*: por una parte, se alaba el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en *Investigaciones lógicas*, pero, por otra parte, se acusa al Husserl de *Ideas* de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista del *ego cogito* cartesiano. Este distanciamiento se consuma en un *tercer* momento en la extensa crítica inmanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia de una historia del concepto de tiempo*, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial. El *cuarto* y último momento se completa en *Ser y tiempo* con la elaboración plena del concepto de la fenomenología hermenéutica del Dasein.

Christoph: «Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik», *Dilthey Jahrbuch* 4, 1986/87, pp. 72-90; Kalariparambil, Tommy: *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker&Humblot, Berlín, 1999, pp. 67-148; Merker, Barbara: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1988; Pöggeler, Otto: *Schritten zur einer hermeneutischen Philosophie*, Karl Alber, Friburgo y Munich, 1994, pp. 227-247; Richter, Erick: «Heideggers Kritik am Konzept einer Phänomenologie des Bewußtseins». En Coriando, Paola-Ludoviko.: *Vom Rätsel des Begriffes*, Duncker&Humblot, Berlín, 2000, pp. 7-29; Riedel, Manfred: «Urstiftung der phänomenologischen Hermeneutik. Heideggers frühe Auseinandersetzung mit Husserl». En: Jamme, Christoph y Pöggeler, Otto (eds.): *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1989, pp. 215-233; Rodríguez, Ramón: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; Thurner, Rainer: «Zu den Sachen selbst! - Zur Bestimmung der phänomenologischen Grundmaxime bei Husserl und Heidegger». En: Schramm, A. (ed.): *Philosophie in Österreich*, Verlag Hölder-Picheler-Tempsky, Viena, 1996, pp. 261-271; Xolocotzi, Ángel.: *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers*, Duncker&Humblot, Berlín, 2002.

### 1.1 Primer momento de desarrollo.

La primera formulación de la fenomenología hermenéutica que encontramos en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, se enmarca en el intento de aprehender *temáticamente* la experiencia originaria de la vida preteorética y de responder *metodológicamente* al esfuerzo por lograr un adecuado acceso a este ámbito de lo preteorético. Tema y método se relacionan íntimamente. La tematización fenomenológica de un nuevo campo de investigación como el de la vida preteorética requiere de un nuevo método de análisis. El ámbito de lo preteorético no resulta accesible desde la reflexión y la teoría. La necesidad de hallar un método capaz de aprehender las tramas de significado en las que se da primariamente la vida desemboca en el desarrollo de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica y ateorética como la que encontramos en las primeras lecciones de Friburgo. Las diferentes formulaciones de esta hermenéutica, como la ciencia originaria de la vida (1919), la ontología fenomenológica del Dasein (1922), la hermenéutica de la facticidad (1923) y la analítica existencial de *Ser y tiempo* (1927), arrancan de esta experiencia originaria y determinan la metodología de la investigación heideggeriana. Por tanto, se puede decir que el descubrimiento de la dimensión preteorética de la vida en las primeras lecciones de 1919 es el punto arquimédico sobre el que descansa la transformación hermenéutica de la fenomenología y marca el inicio de un camino filosófico que se prolonga durante las lecciones de Friburgo y Marburgo hasta desembocar en *Ser y tiempo*.

Las mencionadas lecciones del semestre de posguerra de 1919 esbozan todo un nuevo programa filosófico en el que el joven Heidegger se replantea el objeto de estudio y la metodología a emplear. El objeto de estudio es la vida fáctica y el método es la hermenéutica. Tema y método están íntimamente interrelacionados. El método no se reduce a la mera aplicación de una técnica general, sino que debe tener en cuenta el modo de ser del ente temático. Como ya reconoce tempranamente Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, «el método filosófico tienes sus raíces en la vida misma»<sup>7</sup>. Así, pues, desde el prisma temático la filosofía se concibe como ciencia originaria de la vida y de las vivencias. Y a este nuevo enfoque temático le corresponde un peculiar tratamiento metodológico, a saber, la fenomenología hermenéutica, que al igual que la vida y la esfera de las vivencias tiene un carácter esencialmente ateorético y preteorético.

La pregunta que realmente inquieta al joven Heidegger es la de cómo se accede primariamente a esta esfera de la vida preteorética ignorada hasta la fecha por la historia de la filosofía. He ahí la tarea de estas primeras lecciones friburguesas: mostrar la posibilidad y la viabilidad de una fenomenología no

7 Heidegger, Martin: *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1993, p. 228. En próximas referencias GA 58.

reflexiva capaz de delimitar y articular sistemáticamente el ámbito de manifestación de la esfera primaria de la vida humana. Esta esfera primaria permanece inicialmente oculta, distorsionada, desfigurada, desplazada por la incuestionable primacía de la actitud teórica y reflexiva que gobierna la filosofía moderna desde la atalaya del sujeto de conocimiento. De ahí que sea necesario romper con el primado de lo teórico en aras de acceder al suelo originario del que brota la vida en su darse inmediato y captar la vida en su carácter significativo. ¿En qué ámbito se mueve, pues, una ciencia filosóficamente originaria? Heidegger se traslada en las lecciones del semestre de posguerra de 1919 al nivel de la relación primariamente práctica que establecemos con el mundo de la vida. La posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación originaria entre vida y mundo. El origen de toda filosofía se remonta al subsuelo todavía no horadado por la reflexión del mundo de la vida.

De entrada, pues, «hay que romper con el predominio de lo teórico»<sup>8</sup>. Esto no significa lanzarse ciegamente a los brazos de la praxis del mundo de los valores y de las rutinas de la actitud natural, ya que la misma distinción entre teoría y praxis, entre irracional y racional se realiza en el marco de la misma actitud teórica que se pretende superar. Nos hallamos —como comenta Heidegger en un tono henchido de *pathos*— en una «encrucijada metódica que decide sobre la vida y la muerte de la filosofía en general»<sup>9</sup>: o bien seguimos el camino trazado por la tradición filosófica y su modo reflexivo de explicar el fenómeno de la vida, o bien abrimos una nueva vía de acceso a la vida que habrá de conducirnos por caminos todavía no surcados por la filosofía y nos permitirá saltar a un mundo diferente. Naturalmente, ese mundo es el mundo de la vida y de las vivencias, el mundo de lo ateorético y de lo arreflexivo, en definitiva, el mundo simbólicamente articulado en el que ya siempre se encuentra anclada la vida. Se trata de un mundo revestido del manto de la significatividad, un mundo al que accedemos de una manera directa a través de cierto grado de familiaridad con él, que nos resulta ya siempre comprensible de un modo u otro. Un mundo, por tanto, que se nos abre hermenéutica y no reflexivamente: «en lugar de *conocer* cosas, hay que *comprender mirando* y *mirar comprendiendo*»<sup>10</sup>. No se niega el conocimiento en general, sólo la primacía otorgada infundadamente al conocimiento de tipo teórico y objetivante. El conocimiento del mundo de la vida se basa en un mirar ateorético, en un comprender no reflexivo. El conocimiento preteórico que adquirimos a partir de nuestro contacto directo con el mundo de la vida se condensa en la comprensión y no tanto en la explicación. Esto no significa que el acceso reflexivo a la esfera de las vivencias sea falso o erróneo. Simplemente es

8 Heidegger, Martin: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem, en: Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1987, p. 59 (trad. cast. de Jesús Adrián: La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Herder, Barcelona, 2005). En próximas referencias GA 56/57.

9 GA 56/57, p. 63.

10 GA 56/57, p. 65 [cursiva del autor].

un modo derivado, es un acto de segundo orden que sólo es posible a partir de la comprensión previa, atemática y prerreflexiva del mundo inmediato de la vida y de las vivencias.

La segunda parte de las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* muestra como la realización filosófica de una ciencia originaria de la vida está íntimamente relacionada con una transformación hermenéutica de la fenomenología. Heidegger se interroga: ¿cómo experimentamos la vida, cómo aprehendemos la realidad antes de toda consideración científica, observación valorativa o concepción del mundo? De entrada se invoca el principio de todos los principios según el cual «todo lo que se manifiesta originariamente en la (intuición) se ha de tomar simplemente [...] como lo que se da»<sup>11</sup>, para añadir a continuación que la aplicación que hace el propio Husserl de ese principio se limita a la descripción de los diferentes modos de darse las cosas a una conciencia orientada únicamente de forma teórica. Heidegger replica que en las vivencias que tenemos en nuestro mundo circundante raras veces nos comportamos siguiendo un patrón teórico. La actitud originaria de la vivencia no es de este tipo. Para ilustrar este cambio de perspectiva se parte del análisis fenomenológico de una vivencia inmediata de nuestro entorno más familiar y cotidiano: la vivencia de «ver una cátedra». Veamos a continuación la densa descripción fenomenológica de esta vivencia de nuestro mundo circundante inmediato (*Umwelterlebnis*).

«Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a su *puesto* de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia del «ver *su* puesto»; o bien, si ustedes quieren, pueden compartir mi propia experiencia: entro en la clase y veo la cátedra. Nos abstenemos de cualquier formulación lingüística de esta experiencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo algo diferente. ¿Acaso una caja, en concreto, una caja mayor montada sobre una más pequeña? ¡De ninguna manera! Yo veo la cátedra desde la que he de hablar. Ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, y en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura, como suele decirse, no se da ningún nexo de fundamentación. O sea, no es que primero yo viera superficies marrones que se cortan, y que luego se me presentaran como cajas, después como pupitres y finalmente como pupitre académico, de manera que yo pegara en la caja la etiqueta de la cátedra. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio en la dirección de la mirada pura de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe; no la veo aislada, sino que veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Veo un libro puesto allí, como molestándome inmediatamente (un libro, y no un número de páginas historiadas y salpicadas de manchas negras), veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo. [...] Este objeto que aquí percibimos tiene de alguna manera el significado concreto de «cátedra». [...] En la vivencia de ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto o aquello, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de

11 GA 56/57, p. 109 [cursiva del autor].



una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, «mundeá»<sup>12</sup>.

El ejemplo de la vivencia del mundo circundante de la cátedra ilustra el modo primario de darse las cosas. Éstas no se manifiestan primariamente en la región interior de la conciencia según el tradicional esquema sujeto-objeto; antes bien, nos resultan accesibles y comprensibles desde la pertenencia previa del sujeto a un mundo simbólicamente articulado, es decir, desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente al ser humano. La vivencia inmediata del mundo circundante no arranca de la esfera de objetos colocados ante mí y que percibo, sino del plexo de útiles de los que me cuido y comprendo. No es que primero *veamos* colores, superficies y formas de un objeto para posteriormente asignarle un significado; en realidad, de alguna manera ya *comprendemos* las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en el que habitualmente vivimos. La cátedra se da inicialmente en un contexto significativo, en una situación hermenéutica determinada como la de la clase magistral impartida en el aula universitaria de siempre, y sólo después se percibe con sus cualidades objetivas como el color, la forma, la ubicación, el peso, etc. Efectivamente, si reflexionamos sobre el acto de «ver una cátedra» pasamos de repente a otro orden, que ya no es el del percibir. En el orden de la percepción todavía pensamos según el modelo de sujeto y objeto: existe un yo que percibe un objeto con diferentes propiedades. Heidegger argumenta que al entender la percepción como la experiencia privada de un sujeto aislado se corre el riesgo de un individualismo metodológico que distorsiona por completo la experiencia humana del mundo. Heidegger ofrece una explicación hermenéutica de nuestra experiencia que hace posible comprender a los seres humanos como habitando un mundo simbólicamente estructurado, en el que cada cosa ya se comprende como algo. El sentido de la vivencia de la cátedra se comprende de golpe, antes de descomponerla reflexivamente como un cuerpo denso, de superficie ligeramente rugosa, de color gris y colocada encima de la tarima. No, toda esta serie de determinaciones puramente objetivas sólo «es una interpretación mala y errónea, una desviación de la mirada pura de la vivencia»<sup>13</sup>.

Asimismo, el significado de la cátedra no es un significado aislado, no remite a un acto de comprensión cerrado y completo, sino que se enmarca en un plexo de significados. Pero se podría objetar que el significado concreto de «cátedra» sólo resulta comprensible a aquellos que están familiarizados con un aula universitaria. Así, por ejemplo, quizás un campesino de la Selva Negra no logre captar el significado completo de la «cátedra». A lo sumo *verá* el lugar que ocupa el profesor. Pero en ningún caso percibirá un simple cuerpo material; antes bien, en cada caso comprenderá ese algo como algo concreto dentro de su respectivo horizonte de comprensión. Aun cuando viera la cátedra sólo como una caja o como

12GA 56/57, pp. 70-71 y 72-73, respectivamente [cursiva y entrecorridos del autor].

13 GA 56/57, p. 71.

una talanquera, el campesino no vería simples cuerpos desnudos, sino un objeto con el significado de caja o talanquera. Es más, señala Heidegger, imaginemos que por la puerta del aula entrara un senegalés que nunca en su vida ha visitado un aula universitaria. Incluso en este caso extremo, el senegalés asignaría a ese algo que nosotros llamamos «cátedra» un significado que, evidentemente, se integraría en su contexto cultural de comprensión. Por ejemplo, podría *ver* la cátedra «como algo relacionado con la magia o como algo que sirve de escudo para protegerse de las flechas del enemigo»<sup>14</sup>. Y al igual que el campesino de la Selva Negra, el senegalés no se limitaría a aglutinar una colección de datos sensibles alrededor de un cuerpo determinado. No, de entrada ya lo comprendería de esta o aquella manera. Es más que probable que el *ver* del senegalés no esté familiarizado con el mismo horizonte de comprensión de un estudiante alemán, pero en ningún caso su *ver* se reduce a un simple acto de percepción. Sus vivencias, como las de un estudiante alemán, también tienen una estructura hermenéutica.

El ejemplo de la cátedra pone de manifiesto que la vida humana vive esencialmente en horizontes de significatividad con independencia de su nacionalidad, localización geográfica, contexto cultural y sistema de creencias. Y en cuanto pertenece a la esencia de la vida humana comprenderse en y a partir de estos horizontes, ésta no se relaciona tanto con cosas simplemente percibidas como con cosas primordialmente comprendidas. Por tanto, el mundo circundante no mienta la totalidad de las cosas percibidas, ni siquiera la totalidad de cosas en general. El mundo condensa la totalidad de significaciones desde la que se comprenden las cosas y las personas que comparecen en el trato con el mundo circundante de la vida. La percepción y el conocimiento no sólo significan percepción *de* algo y conocimiento *de* algo, sino percepción y conocimiento *en* un mundo, *en* un horizonte. Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y de conocimiento, puesto que *ya* todo acto lo presupone y lo pone en juego tácita o expresamente.<sup>15</sup> Queda claro, pues, que la investigación filosófica

14 GA 56/57, p. 71.

15 Este *ya* resaltado en cursiva remite a una estructura ontológica de hondo calado para el desarrollo del programa filosófico del joven Heidegger: la estructura del «cómo hermenéutico» de la comprensión primaria sobre la cual se funda el «cómo apofántico» de la proposición. Formular una proposición, expresar un juicio es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la vida humana. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo en cierto modo significado, situado en una determinada interpretación. La proposición, por tanto, no mantiene ninguna relación originaria con el ente; es más, la proposición sólo es posible sobre la base de un estado de descubierto previo que actúa a modo de condición de posibilidad de todo enunciado. La universalidad de la «estructura del cómo» y la tesis de *Ser y tiempo* de que «toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante» (SuZ, p. 149) sólo son posibles desde el trasfondo de la transformación hermenéutica de la fenomenología iniciada en los primeros cursos de Friburgo.

de la vida y de las vivencias sólo es posible desde el contexto significativo de la vida misma.

En definitiva, con el reconocimiento de la referencia al mundo (*Weltbezogenheit*), de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) y de la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) como elementos constitutivos de la vida fáctica se consume en el joven Heidegger un cambio radical de perspectiva: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica. En definitiva, nos hallamos ante dos formas de «ver» la cátedra: una desde la actitud teórica de la fenomenología husserliana y otra desde la actitud ateórica de la hermenéutica heideggeriana. Y a estas dos formas de «ver» le corresponden dos formas de acceso fenomenológico: la del método de la reflexión descriptiva de Husserl y la del método de la comprensión hermenéutica de Heidegger.<sup>16</sup>

### **1.2 Segundo momento de desarrollo: la crítica al giro cartesiano de Husserl.**

La intensa discusión con Descartes que Heidegger lleva a cabo primero en las lecciones de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica* y, mucho más tarde, en los seminarios de Le Thor (1969) y de Zähringen (1973) es indirectamente una discusión con Husserl, como han reconocido acertadamente Marion y Greisch.<sup>17</sup> La naturaleza teórica de la fenomenología husserliana no deja ver en realidad las cosas mismas; más bien las desfigura desde el prisma de la subjetividad reflexiva. En el transcurso de las lecciones de 1923/24 Heidegger acusa a Husserl de cartesianismo por defender —tanto en su conocido artículo de 1911 *La filosofía como ciencia estricta* como en *Ideas*— la idea moderna de certeza y evidencia.<sup>18</sup> Con mayor rotundidad que en los primeros cursos de Friburgo, Heidegger afirma que el criterio de la evidencia que maneja Husserl está determinado por «el predominio de una idea de certeza vacía y por ello

16 Para más información sobre estos dos métodos, véase Herrmann, F.-W.: *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, pp. 67-98.

17 Cf. Heidegger, Martin: *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1977, pp. 64-138. Además, Greisch, Jean: «L'herméneutique dans la phénoménologie como telle», *Revue de Métaphysique et de Morale* 96, 1991, p. 50; Marion, Jean-Luc.: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Press Universitaires France, París, 1989, pp. 121ss.

18 Heidegger, Martin: *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1994, p. 43 (trad. cast de Juan José García Norro, *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008, en este caso, la traducción es nuestra). En próximas referencias GA 17. Para más información, véase Gander, Hans-Helmut: «Phänomenologie im Übergang. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl». En Denker, Aalfred, Zaborowski, Holgar y Gander, Hans-Helmut (eds.): *Heidegger Jahrbuch I. Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Karl Alber, Freiburg y Munich, 2004, pp. 303-306.

*fantástica*<sup>19</sup>. La adhesión husserliana a la noción de evidencia está motivada por la «preocupación por un conocimiento absoluto»<sup>20</sup> que encaja con su idea de una fenomenología como ciencia estricta libre de todo presupuesto. La meta final es «asegurarse y fundar una científicidad absoluta»<sup>21</sup> que se inspira en el ideal de conocimiento matemático defendido por el programa cartesiano. Pero de esta manera las cosas no se muestran desde sí mismas, sino desde la imposición de un determinado tipo de conocimiento con pretensión de certeza absoluta como el conocimiento físico-matemático. El predominio de la idea de una certeza absoluta y de un conocimiento absoluto explica el hecho de que la conciencia se convierta en el verdadero campo de estudio de la fenomenología.

La intención última de Husserl es purificar el campo de la conciencia de cualquier residuo naturalista, historicista y psicologista para alcanzar así el fundamento de una filosofía como ciencia estricta. Pero, a juicio de Heidegger, el procedimiento husserliano «absolutiza la idea de un tratamiento científico de la conciencia»<sup>22</sup>. Esto significa que se antepone el criterio de la científicidad y de la certeza absoluta a la simple donación de las cosas mismas. Las cosas mismas quedan sometidas de entrada a este ideal de científicidad, lo cual también explica que el conocimiento matemático de la naturaleza encarne el prototipo de conocimiento por excelencia: un «conocimiento justificado», un «conocimiento válido» y un «conocimiento evidente y universalmente vinculante»<sup>23</sup>. Sin embargo, el excesivo énfasis puesto en la preocupación cartesiana por la certeza desfigura algunos de los hallazgos fenomenológicos de Husserl, particularmente el de la intencionalidad. La intencionalidad queda desfigurada en el momento en que se la comprende como un comportamiento primordialmente teórico que condiciona el modo de ver y de analizar los actos intencionales.<sup>24</sup> Este modo de tratamiento de las vivencias provoca una paralización y una objetivación de la corriente vital de la conciencia. De hecho, esta es una de las principales objeciones que Natorp ya realizara a Husserl tras la publicación de *Ideas I*: el hecho de que toda experiencia, en cuanto expresada en conceptos, queda objetivada y se somete a un proceso de homogeneización que disuelve la particularidad de toda experiencia vivida.<sup>25</sup> Heidegger asume buena parte de las observaciones críticas de Natorp y valora muy positivamente su insistencia en el carácter dinámico y cinético de las vivencias.<sup>26</sup>

19 GA 17, p. 43 [cursiva del autor].

20 GA 17, p. 43 [cursiva del autor].

21 GA 17, p. 72 [cursiva del autor].

22 GA 17, p. 71 [cursiva del autor].

23 Cf. GA 17, pp. 83 y 101.

24 Cf. GA 17, p. 271.

25 Cf. Natorp, Paul: «Husserls *Ideen einer reinen Phänomenologie*», *Logos* 7, 1917/18, pp. 215-240.

26 Sobre el eco de las objeciones de Natorp a Husserl, véanse las lecciones del semestre de posguerra de 1919 (GA 56/57, pp. 99-108) y las lecciones del semestre de verano de 1920 (GA 59, pp. 92-147). En estas últimas lecciones también queda muy patente la influencia de

### 1.3 Tercer momento de desarrollo.

La realización plena del programa fenomenológico de una ciencia originaria de la vida y de una hermenéutica de la facticidad plantea finalmente la cuestión del ser, tanto la del ser en general como la del ser de la intencionalidad operativa en todos los actos de la vida fáctica. A juicio de Heidegger, esa doble cuestión responde a una exigencia interna de la fenomenología misma. Dar cumplimiento a esa exigencia supone revisar la noción husserliana de conciencia pura como campo temático de la fenomenología y el método de las reducciones a ella vinculado. Esta labor se lleva a cabo con extrema minuciosidad en la extensa introducción preparatoria de los cursos del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*.<sup>27</sup> En ellas Heidegger concreta su postura frente a temas básicos de la fenomenología trascendental de Husserl. A partir de ese momento la relación Husserl-Heidegger se articula en torno a dos polos: continuidad y ruptura. Por una parte, continuidad formal y metodológica y, por otra parte, ruptura en planteamientos y en respuestas a aquellos temas básicos. Será como un pensar desde Husserl contra Husserl en nombre de un inicio radical y de un retorno a las cosas mismas. La aplicación radical del lema husserliano exige una crítica interna de la fenomenología de la conciencia pura para salvaguardar la prioridad del ser. La ontología emergente perfora las estructuras lógicas de la fenomenología y la autodonación del ser acaba imponiéndose sobre la productividad reflexiva de la conciencia. Los focos de la crítica de Heidegger se concentran en el tema de la conciencia, en la cuestión de la reducción, en la comprensión de la intencionalidad y en el estatuto de la intuición categorial.

Por cuestiones de espacio, nos limitamos a la crítica heideggeriana de la intencionalidad. En los cursos de 1921/22 Heidegger manifiesta: «lo que realmente me inquieta es: ¿ha caído la intencionalidad del cielo? Y si es algo último, ¿cómo se ha de entender esto último? [...] La intencionalidad es la estructura formal fundamental de todas las estructuras categoriales de la facticidad»<sup>28</sup>. Heidegger no duda en instalar la intencionalidad sobre el fundamento de nuestro estar-en-el-mundo, dentro del cual nos la tenemos que ver

la obra de Dilthey, en especial el carácter histórico de la realidad inmediata de la vida y su capacidad de autocomprensión. Hemos abordado esta cuestión más ampliamente en Adrián, Jesús: «Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revisión Heideggers frühe Stellung zu Husserl ausgehend vom Kriegsnotsemester 1919», *Analecta Husserliana* LXXXVIII, 2005, pp. 163-166.

27 Cf. Heidegger, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes* (GA 20), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, <sup>2</sup>1988, pp. 34-182 (trad. cast. de Jaime de Aspiunza: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006). En próximas referencias GA 20.

28 Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (GA 61), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 1985, p. 131. En próximas referencias GA 61.

práctica y teóricamente con las cosas y con los otros seres humanos. El contexto estructural del que arranca la reflexión heideggeriana es el horizonte del mundo pre-dado y el ser de la conciencia que se extiende en la temporalidad. Con este empuje ontológico se rompe la imagen ingenua de una conciencia que se constituye a sí misma. El mundo y la temporalidad son ahora condiciones de posibilidad de la conciencia misma. Ésta ya no es constituyente, sino algo constituido mundana y temporalmente. He aquí la raíz del Dasein como proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*). El Dasein conserva las posibilidades de abrir comprensivamente el mundo, pero dentro de un horizonte ya siempre precomprendido en cada caso. Se consume así la ruptura definitiva de la noción clásica del *subiectum* como algo inmóvil, encerrado en sí mismo y fundamento absoluto de toda realidad.

En opinión de Heidegger, el error de Husserl consiste en situar el mundo en el ámbito de la constitución inmanente de la subjetividad transcendental. ¿Pero cómo puede el sujeto salir de sí mismo y alcanzar finalmente los objetos? La mundanidad del sujeto es el verdadero problema. La vuelta a las cosas mismas nos lleva al enigma de la mundanidad del sujeto; lo enigmático es la relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad con la que el hombre se ve a sí mismo. La posición transcendental olvida que la percepción de una cosa, por ejemplo, es ella misma percepción en el mundo, porque el mismo sujeto se ve en el mundo; la percepción no es un acto que se lleva a cabo fuera del mundo, sino que es una actividad de la subjetividad corporal, de una subjetividad que sólo percibe cosas en la medida en que proyecta horizontes que se pueden verificar por el movimiento del cuerpo. La percepción es el acto de una conciencia concreta enmarcada en su corporalidad y no el acto de una conciencia abstracta.

El error fundamental de Husserl, como ya observara agudamente Merleau-Ponty, se halla en su misma noción de conciencia pura y en su concepción de la reducción como acceso a esta conciencia. No solamente porque una reducción completa sería únicamente posible para un espíritu puro, ya que incluso nuestras reflexiones tienen lugar en el seno del flujo temporal que intenta apresar, sino, sobre todo, porque no hay tal conciencia pura. Sólo hay conciencia comprometida. En efecto, no es nuestro contacto con el mundo el que reposa sobre una conciencia constituyente; al revés, es nuestra conciencia misma la que se inserta en el contacto vital con el mundo: «no hemos de preguntar si realmente percibimos el mundo; más bien, al contrario: el mundo es lo que percibimos. [...] El mundo no es lo que yo pienso, sino aquello que vivo; yo estoy abierto al mundo, me comunico indubitablemente con él, si bien no es de mi posesión, ya que es inagotable»<sup>29</sup>. Estamos comprometidos con el mundo. Nuestro cuerpo nos ha ligado a él con una multitud de hilos intencionales, antes de que este mundo aparezca como

29 Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception* (Avant-Propos), Gallimard, París, 1945, pp. xi-xii. La mundanidad del mundo, lo que hace mundo al mundo, es la facticidad. La reducción eidética, señala Merleau-Ponty, es el método de un positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real.

representación en la conciencia. La conciencia representativa no es más que una forma de conciencia.<sup>30</sup>

Nos hallamos, pues, ante dos versiones de la intencionalidad: una husserliana, aislada del mundo y enclaustrada en su propia actividad noética; otra heideggeriana, abierta al mundo en su dimensión noemática.<sup>31</sup> Estas dos formas de ver la conciencia intencional, una desde la óptica de la *intentio* y la otra desde la del *intentum*, responden a dos maneras diferentes de comprender la reducción y la intuición categorial. El proceso reductor husserliano cancela las cosas del mundo natural para referirlas a una subjetividad lógica y pura. Pero precisamente ese prejuicio epistemológico oculta lo que Heidegger busca: las cosas mismas en su estar en el mundo. El concepto de reducción ha de ser reformulado en una perspectiva ontológica, de tal manera que el referente transcendental sea el ser, descubierto y comprendido en y desde sí mismo. De este modo, mientras que la subjetividad husserliana dirime el problema del saber, el Dasein heideggeriano aborda la cuestión de la existencia. La prioridad teórico-especulativa de la conciencia pura cede el puesto al Dasein en su relación cotidiana con lo que está a la mano y de lo que se (pre)ocupa. La conciencia, según Heidegger, ha de ser reubicada en su estar en el mundo. La reducción fenomenológica de Husserl, que remite todo fenómeno al yo puro, ha de ser sustituida por la reducción ontológica que retrotrae todo ente a su estar en el mundo. El sujeto ha de entenderse sobre la base de la intencionalidad. Heidegger reprocha a Husserl el haber transformado la reducción fenomenológica en una actividad de separación diametralmente opuesta a la naturaleza relacionante de la intencionalidad. Este es el núcleo de la crítica de Heidegger a Husserl, que un amplio sector de la historiografía filosófica ha asumido acríticamente.

En defensa de Husserl, cabe recordar que la fenomenología transcendental no está interesada en *qué son las cosas* sino en los *modos en que las cosas están dadas*. La fenomenología transcendental trata de descubrir las leyes esenciales bajo las que opera necesariamente la conciencia para constituir un mundo significativo. Dicho en otras palabras, la realidad es lo que nos está abierto como

30 Cf. Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, pp. iii-iv. La posterior fenomenología genética del último Husserl reconoce este hecho al admitir que toda reflexión debe empezar volviendo a la descripción del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

31 De esta manera se hace explícito que Heidegger nunca abandonó la intencionalidad como sugieren algunos autores, sino que la interpretó de una forma radicalmente originaria. Por ejemplo, Agamben habla del abandono de la noción de intencionalidad (cf. Agamben, Giorgio: «La passion de la facticité», en: *Heidegger. Questions ouvertes*, Osiris, París, 1988, pp. 65-66). A nuestro juicio, nos parece más acertada la tesis de Herrmann que muestra la intencionalidad como hilo conductor de la fenomenología de Heidegger (cf. Herrmann, Friedrich-Wilhelm.: «Die Intentionalität in der hermeneutischen Phänomenologie». En *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker&Humblot, Berlín, 2002). Encontramos una postura similar a la de Herrmann en Buchholz, R.: *Was heißt Intentionalität? Eine Studie zum Frühwerk Martin Heideggers*, Die Blaue Eule, Essen, 1995, pp. 54ss y 80ss).

real, tanto en la percepción cotidiana como en la investigación científica, y tal apertura es un logro directo de la actividad intencional de la conciencia. El objetivo de la reducción fenomenológica es lograr un acceso a esta actividad constitutiva de la conciencia. Con frecuencia se ha dicho que la actitud de Husserl es trascendental, mientras que Heidegger y Merleau-Ponty rechazan el punto de vista trascendental al situar las estructuras constitutivas en el ser-en-el-mundo. Pero esta interpretación, por más que se haya extendido en la literatura secundaria, es simplista. En primer lugar, tanto el Dasein heideggeriano como el cuerpo vivo de Merleau-Ponty (concepto, por cierto, que procede directamente de Husserl) son trascendentales en el sentido de que posibilitan la apertura o la manifestación del mundo como un todo significativo. Y, en segundo lugar, si bien muchas partes de la obra publicada en vida de Husserl se concentran en las estructuras constitutivas de la conciencia trascendental, la gradual publicación de nuevos escritos en el marco de la *Husserliana* indica que estos análisis no son plenamente representativos de sus investigaciones filosóficas de madurez.<sup>32</sup> Husserl amplió considerablemente sus investigaciones a medida que desarrolló su pensamiento. Recuérdese los análisis de las estructuras pre-egológicas del cuerpo, los tres volúmenes dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad y los diferentes trabajos dedicados a la vida histórica y cultural. Así, por ejemplo, diferentes escritos husserlianos de principios de los años veinte permiten mostrar que el paso de una fenomenología estática a una genética es un movimiento interno de la misma fenomenología husserliana.

#### ***1.4 Cuarto momento de desarrollo: el concepto pleno de fenomenología hermenéutica.***

La fundación de la fenomenología hermenéutica en el semestre de posguerra de 1919 arranca de una experiencia temática originaria que precisa, a su vez, de un tratamiento metodológico igualmente originario. Desde el punto de vista temático se trata de la experiencia originaria de la vida ateorética que, al mismo tiempo, remite a la experiencia metodológica originaria de que el acceso al ámbito de lo ateorético no se logra desde la reflexión. La fenomenología reflexiva de Husserl, que Heidegger conocía a la perfección como asistente suyo y atento lector de sus trabajos, sólo permite el acceso y la descripción de las vivencias de la conciencia desde el ámbito teórico, pero no ofrece herramientas para comprender el fenómeno de la vida preteorética. En este sentido, Heidegger transforma hermenéuticamente la fenomenología husserliana estableciendo con ello un concepto absolutamente nuevo de fenomenología. A la luz de los tres momentos de desarrollo de la fenomenología hermenéutica analizados anteriormente, queda claro que la fenomenología hermenéutica del Dasein sólo es posible desde el

32 Cf. Welton, Donn: *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington, 2000; Zahavi, Dan: *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford, 2003.



trasfondo y la discusión con la fenomenología reflexiva de la conciencia. También se han indicado las similitudes y las diferencias entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

¿Qué elementos nuevos aporta el concepto de fenomenología hermenéutica elaborado en *Ser y tiempo*? Tanto Husserl como Heidegger parten del mismo principio fenomenológico. Sus respectivos modos de tratar los fenómenos se adhieren a la máxima del regreso «a las cosas mismas», pero ambos se diferencian sustancialmente en el método de acceso a las cosas. Husserl opta por el método reflexivo de las reducciones; en *Ser y tiempo* y en las lecciones del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* se amplía el método de acceso hermenéutico con la incorporación de la reducción fenomenológica, de la construcción fenomenológica y de la destrucción fenomenológica.<sup>33</sup> La reducción fenomenológica asegura el punto de partida de la investigación, la construcción fenomenológica asegura el acceso fenomenológico al fenómeno del ser y la destrucción fenomenológica se encarga de penetrar a través de los encubrimientos dominantes. En la medida en que el análisis fenomenológico aparta la mirada de los entes intramundanos y fija su atención en la precomprensión atemática que se tiene de la constitución ontológica de estos, la reducción fenomenológica es el primer paso hacia la tematización expresa del ser del ente. La construcción fenomenológica desvela y abre el modo de ser propio del ente: por una parte, el ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein se desvela como ocupación (*Besorgen*) en el marco de un todo de conformidad y, por otra parte, el ser del Dasein que se hace patente como existencia y cuidado (*Sorge*) en el horizonte significativo del mundo. Y, finalmente, la destrucción fenomenológica permite penetrar críticamente en los fenómenos encubridores que acompañan a toda investigación, permitiendo distinguir entre fenómenos verdaderos y encubridores, entre fenómeno y apariencia.

Tanto Husserl como Heidegger hablan de una reducción, pero en dos sentidos completamente distintos. En palabras de Herrmann, «ambos sentidos de «reducción» se distinguen como la reflexión y la hermenéutica y, de esta manera, como la conciencia y el Dasein»<sup>34</sup>. Esta afirmación hay que enmarcarla en las diferencias anteriormente establecidas entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger. La reducción trascendental husserliana que permite poner al descubierto el ser absoluto de la conciencia pura se realiza en actitud reflexiva, mientras que la reducción hermenéutica heideggeriana que desvela los modos de ser del Dasein procede en términos comprensivos. Precisamente el párrafo metodológico de *Ser y tiempo*

33 Cf. Heidegger, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 21989, pp. 26ss (trad. cast. de Juan José García Norro: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000; en este caso las traducciones son nuestras). En próximas referencias GA 24.

34 Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Hermeneutik und Reflexion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, p. 150.

determina la fenomenología como hermenéutica.<sup>35</sup> La primera tarea de la hermenéutica se concreta en una fenomenología del Dasein, es decir, un análisis de las estructuras ontológicas fundamentales del Dasein y de los modos de ser de los restantes entes. Ahora bien, en la medida en que el desvelamiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein abre «el horizonte [...] de los entes que no son el Dasein»<sup>36</sup>, se puede decir que la hermenéutica también elabora las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica. En resumidas cuentas, «ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su método de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein»<sup>37</sup>. Así, pues, con la incorporación de los tres elementos metodológicos de la reducción, de la construcción y de la destrucción se completa la hermenéutica fenomenológica del Dasein que se remonta a las primeras formulaciones de la ciencia originaria de la vida en el semestre de posguerra de 1919.

## **2. Los postulados de la fenomenología hermenéutica**

El giro metodológico de la transformación hermenéutica de la fenomenología y el despliegue del análisis temático de los modos de ser de la vida humana se asientan en un presupuesto que opera implícitamente en el pensamiento del joven Heidegger: la diferencia ontológica. La ontología hermenéutica de Heidegger ya no opera con el binomio empírico-transcendental, sino con el binomio óntico-ontológico. Esta cuestión plantea de inmediato la vieja polémica de si Heidegger todavía se mueve en las coordenadas de la filosofía trascendental o, por el contrario, lleva a cabo una destranscendentalización de ésta.<sup>38</sup> No vamos a entrar aquí en este debate. Más allá de las similitudes y disimilitudes con la filosofía trascendental nos interesa mostrar la complicada

35 Cf. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1986, § 7 (trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera: *El ser y el tiempo*, Trotta, Madrid, 2003; en algunas ocasiones nos separamos ligeramente de la traducción de Rivera). En próximas referencias SuZ.

36 SuZ, p. 37.

37 SuZ, p. 38.

38 La tesis de la continuidad con la filosofía trascendental ya fue defendida en un temprano trabajo por Schulz, W.: «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers», *Philosophische Rundschau* 1 (1953/54), p. 79. La tesis de la destranscendentalización ha sido sostenida repetidamente por Apel (cf. Apel, Karl-Otto: *Die Transformation der Philosophie. I. Sprachanalytik, Semiotik und Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1973, pp. 22-52 y 94-105 y Apel, Karl-Otto: «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie». En: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.): *Martin Heidegger: Innen- und Außensichten*, Suhrkamp, Frankfurt del Main, pp. 143-150).

maniobra de Heidegger de seguir una estrategia transcendental sin un sujeto transcendental.

Las lecciones del período de Friburgo y Marburgo, contempladas ahora desde su historia efectual, se imparten en plena fase de desmoronamiento del neokantismo y de un creciente auge de la filosofía de la vida. Dilthey, Nietzsche y Bergson habían sustituido las operaciones generativas del yo transcendental por la productividad, no pocas veces opaca y difusa, de la vida. Pero no habían logrado liberarse del modelo expresionista de la filosofía de la conciencia, pues para ellos sigue siendo válida la idea de una subjetividad que se exterioriza en objetivaciones del espíritu humano para fundir después esas objetivaciones en la vivencia. Heidegger retoma productivamente esos impulsos, pero huyendo de la primacía que desde Kant detenta el concepto de subjetividad transcendental. Tanto la ciencia originaria de la vida como la hermenéutica de la facticidad descrita en los apartados anteriores se asientan en una crítica radical del sujeto transcendental del conocimiento. La aplicación de la metodología científica resulta a todas luces insuficiente para comprender y articular la red significativa de la realidad humana. La aprehensión de la significatividad de la vida humana en su facticidad concreta requiere de un modo de acceso diferente al que proporcionan las ciencias: el acceso hermenéutico. Sin embargo, esa crítica, que se sirve solapadamente de la diferencia ontológica entre ser y ente, entre Dasein y entes que no son del mismo modo de ser que el Dasein, queda parcialmente presa del planteamiento transcendental que intenta superar. El mismo intento de disolución del concepto de subjetividad se atiene a la actitud transcendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del ser-persona como estar-en-el-mundo. La filosofía del sujeto ha de ser superada por una filosofía igualmente sistemática. Y esto es lo que proporciona la ontología fundamental al proceder también en términos transcendentales.

Es cierto que la hermenéutica de la facticidad pone fin a la primacía metodológica de la autorreflexión que todavía obligaba a Husserl a proceder en términos de reducción transcendental. Con todo, el lugar de la autoconciencia husserliana lo ocupa ahora la articulación conceptual de la comprensión preontológica del ser y de los plexos de sentido en que la existencia cotidiana se encuentra ya siempre. El hombre se halla inserto desde su nacimiento en un conjunto de relaciones con el mundo y ocupa una posición privilegiada frente al resto de los entes intramundanos. Frente a la filosofía del sujeto esta estrategia conceptual aporta una ganancia evidente: el conocimiento y la acción ya no necesitan concebirse como relaciones sujeto-objeto. Los actos de conocimiento y la acción se pueden entender ahora como derivados de los modos subyacentes del estar dentro de un mundo intuitivamente comprendido en lugar de colocarlos en la región de un sujeto que se enfrenta al mundo. En definitiva, el proyecto de proporcionar una ontología fundamental a través de un analítica existencial del Dasein representa, como ha señalado muy gráficamente Lafont, «el intento de

seguir una estrategia transcendental sin un sujeto transcendental»<sup>39</sup>. Pero esto no es posible en el marco de la clásica distinción empírico/transcendental. La transformación hermenéutica de la filosofía requiere de un nuevo marco conceptual que haga posible esa transformación. Aquí es donde interviene la diferencia ontológica.

Desde las primeras lecciones de Friburgo y Marburgo hasta la redacción de *Ser y tiempo*, Heidegger alude una y otra vez al *factum* de nuestra relación simbólicamente mediada con el mundo y a la universalidad de la estructura de la comprensión. Esta posición se concreta metodológicamente en una transformación hermenéutica de la fenomenología que se asienta en dos cambios fundamentales.

En *primer* lugar, la sustitución del modelo de la percepción presente en la filosofía de la conciencia por el modelo de la comprensión propio de la hermenéutica: «nuestras percepciones y concepciones más inmediatas están ya expresadas, es más, están interpretadas de un determinado modo»<sup>40</sup>. Esta tesis se repite de diferentes maneras desde las lecciones de 1919 hasta la afirmación de *Ser y tiempo* de que «toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante»<sup>41</sup>. El elemento clave de la transformación hermenéutica de la fenomenología es la afirmación radical de la prioridad de la comprensión sobre la percepción. El ejemplo de la vivencia inmediata de la cátedra ilustra a la perfección el significado y el alcance de esta transformación. Por una parte, esta transformación permite pasar del tradicional paradigma mentalista al paradigma hermenéutico: el mundo ya no se manifiesta en la región interior de la conciencia, sino que el individuo ya está previamente arrojado a un mundo simbólico que hace posible la inteligibilidad de la realidad. Y, por otra parte, dicha transformación muestra que la estructura primaria de nuestra relación con el mundo es de carácter significativo o, lo que es lo mismo, que la supuesta percepción pura de los entes en realidad sólo es una abstracción derivada de nuestra experiencia cotidiana del estar en el mundo. El fenómeno que hace plausible esta transformación es la anticipación de sentido, el hecho de movernos siempre ya en una comprensión del ser como condición de posibilidad de nuestra experiencia en el mundo.

En *segundo* lugar, esta transformación lleva implícita la sustitución del concepto tradicional de «mundo» entendido como conjunto de todos los entes por el concepto hermenéutico de «mundo» como un todo simbólicamente estructurado

39 Lafont, Cristina: «Hermeneutics». En: Dreyfus, Hubert y Wrathall, M. (eds.): *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 268. Y en el mismo texto de Lafont se encuentra un interesante desarrollo de este nuevo marco conceptual de la diferencia ontológica (cf. Lafont, «Hermeneutics», pp. 268-274) que resume los resultados de su pionero trabajo *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* (Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1994, pp. 30ss).

40 GA 20, p. 75 [cursiva del autor].

41 SuZ, p. 149.

cuya significatividad hace posible la experiencia intramundana del trato con los entes. En los diferentes análisis de la estructura del mundo circundante que encontramos en las lecciones de juventud —desde las lecciones del semestre de posguerra de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* y las lecciones del semestre de invierno de 1919/20 *Problemas de la fenomenología* hasta las lecciones del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*— encontramos el mismo concepto de mundo que en *Ser y tiempo*. Desde la perspectiva del manejo cotidiano y práctico de las cosas y de los objetos físicos del mundo, se desarrolla el concepto de mundo entendido como un «contexto referencial de la significatividad» (*Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit*), como una «totalidad significativa» (*Bedeutsamkeitsganzheit*).<sup>42</sup> Los resultados de estos análisis del mundo son especialmente relevantes para la crítica heideggeriana de la filosofía de la conciencia.

Las consecuencias de este cambio de perspectiva son inmediatas. Mientras que la filosofía de la conciencia toma el modelo de la relación sujeto-objeto, es decir, la de un observador extramundano situado *frente* a la totalidad de los entes contenidos en el mundo, la transformación hermenéutica de la fenomenología remite a la vida humana, es decir, a un Dasein que se encuentra *en* un mundo simbólico compartido con otros. Con ello se consuma una destranscendentalización de los conceptos filosóficos heredados, quedando excluido todo recurso a un sujeto transcendental constituyente del mundo. Por ello, el punto de partida obligado de esta nueva perspectiva es la facticidad de un Dasein que ya no es sujeto constituyente del mundo, sino que participa de la constitución de sentido inherente al mundo en el que se encuentra ya siempre arrojado.

Las diferencias específicas que la posterior *Kehre* traerá consigo no se remiten tanto a estas dos premisas, la de un mundo holísticamente organizado y la de la subsiguiente destranscendentalización del sujeto, como a un problema estructural, que ya se vislumbra en los primeros cursos de los años veinte y que se hace claramente patente en *Ser y tiempo*. Como apuntan las acertadas interpretaciones de las dificultades metodológicas internas de *Ser y tiempo* de Tugendhat y Lafont, la raíz de este problema ha de buscarse en la incompatibilidad entre la transformación hermenéutica pretendida por Heidegger

42 Cf. GA 56/57, § 14; GA 58, § 24; GA 63, § 24; GA 20, § 23; SuZ, § 18, respectivamente. Así, pues, la interpretación pragmática del mundo como una totalidad de equipamientos a disposición del Dasein es completamente errónea. No hay que olvidar que Heidegger introduce un concepto de mundo totalmente nuevo y opuesto a las dos nociones tradicionales de mundo: por una parte, la empírica que considera el mundo como la totalidad de entidades a las que también pertenece el ser humano y, por otra parte, la transcendental que entiende el mundo como la totalidad de las entidades constituidas por la instancia extramundana de la subjetividad transcendental.

y la base metodológica desde la que intenta llevarla a cabo, a saber, la pretensión de elaborar una ontología fundamental basada en la analítica existencial del Dasein o, dicho de otro modo, el hecho de remitir la constitución del mundo a la estructura existencial del Dasein.<sup>43</sup> El mismo Heidegger explica la necesidad interna de la *Kehre* como un intento de superar la preeminencia del Dasein dogmáticamente presupuesta en *Ser y tiempo*. La instancia que permitirá esa superación será el lenguaje.

De este modo, al desaparecer toda instancia extramundana, Heidegger se ve obligado a introducir un cambio metodológico que le lleva a sustituir el binomio empírico/transcendental por la mencionada *diferencia ontológica*. De entrada, es cierto que el término técnico «diferencia ontológica» todavía no se utiliza en *Ser y tiempo* y, por supuesto, no se menciona en ninguna de las lecciones del período de Friburgo y Marburgo. Este concepto aparece por primera vez en el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, para señalar la «diferencia entre Ser y ente»<sup>44</sup>. Y un año más tarde, en las lecciones de 1928, se ofrece una explicación más completa de esta expresión.<sup>45</sup> Pero, a nuestro juicio, ese supuesto metodológico, sin el que no se comprende buena parte de la argumentación heideggeriana, opera tanto en las lecciones de juventud como en los escritos posteriores y, obviamente, también en *Ser y tiempo*. En el caso de la vivencia del mundo circundante analizado anteriormente a partir del ejemplo de la cátedra, ya se anuncia una diferencia ontológica esencial: la diferencia entre la apertura previa de un mundo significativo que permite la comprensión del ser de las cosas y el descubrimiento de los entes que se produce en mi trato con ellos. En las primeras lecciones y en *Ser y tiempo* el acento se coloca en el desvelamiento que la vida fáctica o el Dasein hace del ser de las cosas existentes en cuanto estar-en-el-mundo. El acento, por tanto, recae en la comprensión del mundo. Asimismo, en nuestro comportamiento también distinguimos entre la apertura de mi existencia en el mundo y el descubrimiento de los entes intramundanos.<sup>46</sup> En este sentido, podemos afirmar que la diferencia

43 Cf. Lafont, C.: *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Suhrkamp, Frankfurt del Main, 1994, pp. 25-45 y Tugendhat, Ernst.: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlín, 1967, p. 264. Tugendhat señala que precisamente el intento de destranscendentalización empuja a Heidegger a esa ruptura metódica. Pero al abandonar el supuesto del sujeto transcendental en favor de la diferencia ontológica también ha de renunciar a las pretensiones de universalidad y necesidad inherentes a ese sujeto.

44 GA 24, p. 22.

45 Cf. Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 21990, § 10). En próximas referencias GA 26.

46 Herrmann ha caracterizado en diferentes escritos esta doble apertura en términos de una apertura extático-horizontal: por un lado, la apertura de mi existencia como apertura extática y, por el otro lado, la apertura de los entes que no son Dasein como apertura horizontal (cf., por ejemplo, Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: *Hermeneutik und Reflexion*,

ontológica ya está presente implícitamente en los análisis de la vivencia del mundo circundante. De ahí que hablemos de una presencia latente de la diferencia ontológica.

Heidegger interpreta el elemento distintivo de la vida humana —a saber, la prioridad del Dasein sobre las restantes entidades— de una manera esencialmente diferente a la filosofía trascendental. A diferencia de Kant, el análisis heideggeriano no descansa sobre el hecho de la razón, sino sobre el hecho de que el ser humano tiene cierto grado de precomprensión del ser que Heidegger califica de «comprensión del ser mediana y vaga»<sup>47</sup>. Y es precisamente esta comprensión la que permite al Dasein aprehender la diferencia entre ser y entes y, con ello, alcanzar una comprensión de sí mismo, de los otros y de cualquier cosa que pueda comparecer en el mundo. Sin embargo, esta interpretación de la diferencia ontológica implica mucho más que el hecho de adscribir al Dasein la simple capacidad intuitiva de distinguir entre ser y entes. Como señala Lafont, también implica: a) el hecho de que los entes sólo resultan accesibles a través de una comprensión previa de su ser, lo cual equivale a reconocer la prioridad trascendental del ser sobre cualquier otro ente: «el ser jamás es explicable por medio de entes, sino que ser es siempre lo «trascendental» respecto de todo ente»<sup>48</sup>; b) comprender la prioridad trascendental en términos hermenéuticos: «sólo si hay comprensión del ser se hace accesible el ente en cuanto ente»<sup>49</sup>; c) y, por último, el reconocimiento del estatuto detranscendentalizado de la comprensión del ser en cuanto contingente, históricamente variable y plural.<sup>50</sup>

El hecho de que podemos distinguir intuitivamente entre las entidades de las que hablamos y el modo de entenderlas parece bastante plausible. En cambio, la aceptación de los otros hechos resulta cuanto menos problemática si no se acepta el presupuesto de fondo de lo que podemos llamar «idealismo hermenéutico». Sobre la base de la diferencia ontológica, la prioridad trascendental del ser sobre los restantes entes se retrotrae a la pre-estructura de la comprensión del Dasein. De esta manera, la precomprensión del ser de los entes que atesora el Dasein hereda el estatus trascendental que tradicionalmente se otorga al conocimiento sintético a priori: esta precomprensión es anterior a toda experiencia de los entes, pero determina toda comprensión de los mismos.<sup>51</sup> Nos movemos, por

Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, 2000, p. 141).

47 SuZ, p. 5.

48 SuZ, p. 208.

49 SuZ, p. 212.

50 Cf. Lafont, Cristina: «Hermeneutics». En: Dreyfus, Hubert y Wrathall, M. (eds.): *A Companion to Heidegger*, Blackwell, Oxford, 2004, pp. 268-269.

51 Aquí radica la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental. De acuerdo con Heidegger, las entidades no son accesibles sin una comprensión previa de su ser. Esto es una manera de expresar el idealismo trascendental de Kant en términos de la diferencia ontológica. Parafraseando el principio kantiano de los juicios sintéticos, el idealismo hermenéutico de Heidegger podría expresarse de la siguiente manera: la condiciones de posibilidad de la comprensión del ser de los entes son al mismo tiempo las

tanto, en el horizonte de una estructura holística de la comprensión en la que el significado determina la referencia. Este tipo de holismo del significado ya está presente en la rotunda afirmación de las lecciones del semestre de 1919: «lo significativo es lo primario»<sup>52</sup>.

Ya en las lecciones del semestre de verano de 1923 se apunta hacia un nexo entre ser y significatividad: «significativo» equivale a: ser, ser-ahí en el modo de un determinado significar»<sup>53</sup>. Pero a medida que la ontología fundamental va tomando cuerpo, la presuposición de un sentido unitario del ser se hace cuanto menos problemática, ya que se va haciendo cada vez más patente la *diferencia* entre las *estructuras ontológico-formales* del Dasein en general y sus concretizaciones *óntico-históricas*. Y sin una previa justificación se afirma que entre ambas existe una relación de fundamentación. En una carta dirigida a Husserl en 1927, Heidegger menciona que el modo de ser del Dasein es totalmente distinto al de los restantes entes y que como tal «alberga la posibilidad de la constitución trascendental»<sup>54</sup>. En el último curso de Marburgo de 1928, *Principios metafísicos de la lógica*, se ahonda en esta diferencia ontológica y se señala que «la necesidad interna de que la ontología vuelva sobre el lugar del que surgió se puede clarificar a partir del fenómeno originario de la existencia humana: que el «ente» «persona» comprende el ser; en la comprensión del ser descansa, a su vez, la realización de la diferencia entre ser y ente; sólo hay ser si el Dasein comprende el ser. Con otras palabras: la posibilidad de que en la comprensión se dé el ser tiene como premisa la existencia fáctica del Dasein»<sup>55</sup>.

Esta nueva perspectiva trae consigo dos importantes consecuencias para el pensamiento de Heidegger. Por una parte, la relación sujeto-objeto de la

condiciones de posibilidad del ser de estos entes (cf. Lafont, «Hermeneutics», p. 283). Obviamente, no se trata de volver a un modelo de conocimiento prekantiano en el que se establezca una relación intramundana entre un sujeto y un objeto. Para Heidegger, la cuestión ontológica no se puede pensar en términos de una relación empírica y óptica entre dos entes, sino como un problema trascendental. Se anuncia así la necesidad de una transformación ontológica fundamental de la filosofía trascendental que se consumará en *Kant y el problema de la metafísica*: «el conocimiento trascendental no investiga pues a los entes mismos, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, es decir, la constitución ontológica del ente. Elevar la posibilidad de la ontología a problema significa: interrogar por la esencia de la comprensión del ser, filosofar en clave trascendental» (Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Main, <sup>5</sup>1991, p. 16.).

52 GA 56/57, p. 73.

53 GA 63, p. 93.

54 Heidegger, Martin: «Brief an Husserl» (22 de octubre de 1927). En: Husserl. E.: *Phänomenologische Psychologie (Anhänge)* (Husserliana IX), Martinus Nijhoff, La Haya, <sup>3</sup>1968, p. 600.

55 GA 26, p. 199.



conciencia objetivante ya siempre se encuentra sumida en el nexa estructural de la conformidad, por lo que los entes intramundanos se manifiestan primariamente como útiles y no como objetos de la observación teórica. Por otra parte, ese enraizamiento ya siempre presupuesto de la conciencia objetivante y del Dasein en el horizonte abierto del estar-en-el-mundo ha de entenderse en términos dinámicos y temporales. De esta manera, el Dasein no sólo es dependiente de la constitución de sentido del estado de abierto, sino que también «pre-es» temporalmente. Precisamente el análisis de la estructura de la temporalidad del ya-siempre-estar-en-este-mundo lleva a la ineludible comprensión de la historicidad del Dasein finito. Todo el esfuerzo de destranscendentalización desplegado por Heidegger se concentra en estos dos aspectos. A ello cabría añadir la consideración, comúnmente aceptada y desarrollada en detalle por Gadamer<sup>56</sup>, de que a la estructura del comprender (que condiciona temporal e históricamente tanto la vida cotidiana como la ciencia) le es propia una precomprensión del mundo que se articula lingüísticamente a partir de un público estado de interpretado del mundo del 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. No hay nunca un Dasein que, intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un «mundo» en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso»<sup>57</sup>.

Aquí se hace patente aquella dimensión del «ya siempre» de la estructura previa e irrebasable del mundo con la que la fenomenología hermenéutica de Heidegger se distancia del modelo óptico y prelingüístico de la evidencia de la fenomenología de Husserl. Volvemos así sobre los pasos del programa heideggeriano de una radicalización de la fenomenología en la que, como se ha intentado mostrar, Heidegger sustituye la intencionalidad husserliana por lo que él denomina el estado de abierto. La conciencia no puede producir simultáneamente aquello por lo que primeramente existe, la referencia a los objetos. La referencia ha de existir con antelación a la conciencia y a sus posibles operaciones en un ámbito objetual previamente abierto en general, el sentido del ser. Heidegger lo expresa de la siguiente manera: «dirigiéndose hacia y aprehendiendo algo, el Dasein no sale de su esfera interna, en la que estaría

<sup>56</sup> Un tema profusamente desplegado en la tercera parte de *Verdad y método* y que, como reconoce Gadamer, se inspira en buena parte en la transformación hermenéutica de la fenomenología de Heidegger.

<sup>57</sup> SuZ, p. 169.

primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez»<sup>58</sup>. Con la incorporación del fenómeno del mundo, la ontología fundamental encuentra una respuesta satisfactoria al problema de la constitución de sentido. Una respuesta que presupone la diferencia ontológica.

Jesús Adrián Escudero  
Departamento de Filosofía  
Facultad de Letras  
Universidad Autónoma de Barcelona  
08193 Bellaterra  
jesus.adrian@uab.es

58 SuZ, p. 62.