

0

MODESTO BERCIANO

EL CAMINO DEL PENSAR EN HEIDEGGER

## 1. PUNTOS DE PARTIDA EN MARTIN HEIDEGGER

### 1. Contexto filosófico de donde parte Heidegger

El pensar de Heidegger está dentro de la fenomenología. El mismo Heidegger describe el camino de Husserl hacia la fenomenología, aceptada luego también por él<sup>1</sup>. Después de la caída del idealismo, el pensamiento se sintió inclinado hacia la consideración de los hechos de experiencia, rechazando las especulaciones. Y esto no sólo en las ciencias naturales; también las ciencias históricas renunciaron a las reflexiones globales; y la misma vida anímica fue estudiada con métodos de las ciencias naturales, mediante la psicología experimental. Esta tuvo la tendencia a sustituir a la filosofía y a convertirse en la ciencia fundamental de la misma filosofía. A esta corriente se la llamó psicologismo.

En este contexto hubo un dominio del positivismo. En Francia el positivismo de Comte; en Inglaterra, el de Stuart Mill, aunque no faltaron otros movimientos en los que se intentaron construir metafísicas en relación con las ciencias positivas, como los de Morgan, Alexander o Whitehead. También en Alemania hubo un acercamiento a las ciencias positivas por un grupo de filósofos de la metafísica inductiva, que tuvo en Lotze su representante más importante.

A estas corrientes positivistas se contrapuso el neokantismo, volviendo a Kant y a su interés por la crítica del conocimiento. En un principio, en la escuela de Marburg, se hizo una interpretación más positivista de Kant. Diferente fue la escuela de Baden. En general, el neokantismo se ocupó más de lo formal, en el estudio de la conciencia.

Más importancia tuvo la oposición de Dilthey a las corrientes positivistas. Dilthey parte de una distinción fundamental entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, y cree que no se puede aplicar a las segundas el método de las primeras. Él mismo busca una ciencia pura de la experiencia histórica, intentando completar así la tarea que había comenzado Kant para la naturaleza. Para una comprensión de las disciplinas históricas hay que reflexionar sobre la realidad histórica; y la estructura fundamental de ésta es la vida. Dilthey piensa que la disciplina para estudiar la conciencia y la vida es la psicología. Pero no la psicología experimental, sino otra psicología que estudie la vida como realidad fundamental de la historia real y viva. La identidad de conciencia y objeto, que había sido postulado del idealismo, para el conocimiento del mundo histórico se da para Dilthey en la vivencia. La idealidad del significado no se asigna a un sujeto transcendental, sino que surge de la realidad histórica de la vida. Esta se desarrolla hacia unidades comprensibles y el individuo comprende estas unidades en la vivencia. Cada parte del todo de la vida expresa algo de éste.

Heidegger cree que los neokantianos Rickert y Windelband simplificaron demasiado y dieron poca importancia a Dilthey. En realidad, ellos se habrían quedado en las estructuras lógicas, sin afrontar la verdadera realidad histórica, como lo hizo Dilthey. Heidegger tampoco vio a Dilthey del todo consecuente con el punto de vista histórico emprendido, a pesar de

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 13-21; M. BERCIANO, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, pp. 86-94

reconocer su deuda con él. Según Heidegger, Dilthey habría hecho muchas concesiones al pensamiento científico. También Gadamer cree que en la explicación del nexo histórico con lo que ya no es vivido ni experimentado, Dilthey no pasó de esbozos; y que al final Dilthey se fue acercando cada vez más a Hegel, llegando a hablar de espíritu donde antes hablaba de vida<sup>2</sup>.

En este contexto histórico habría que mencionar aún un movimiento dentro de la tradición aristotélica iniciado por Trendelenburg. Este movimiento de vuelta a los griegos lo hicieron también otros autores románticos. Discípulos de Trendelenburg fueron Brentano y Husserl. Brentano provenía de la teología católica, donde había estudiado a Aristóteles desde la perspectiva de Santo Tomás. La filosofía griega le abrió nuevos horizontes. Brentano, conocedor también de Descartes, llevó a cabo una mezcla de la filosofía aristotélica y escolástica con la problemática cartesiana. También él quería una filosofía como ciencia; pero en su *Psicología desde el punto de vista empírico* se libra del método psicológico científico en la investigación de la vida anímica. Brentano quiere partir de los fenómenos psíquicos o de las vivencias tal como se dan, sin prejuicios teóricos acerca del alma. Una idea fundamental de los fenómenos psíquicos según Brentano, que será tomada por la fenomenología, es la de intencionalidad. En cada vivencia vive algo objetivo; en las representaciones lo representado; en los juicios, lo juzgado; en el querer, lo querido, etc.

Como hace notar Gadamer, Heidegger se encuentra en la encrucijada de estos diferentes caminos y saca como nadie las consecuencias del pensamiento histórico dominante. "Sólo Heidegger ha llegado a hacer consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea al pensamiento con la inadecuación del concepto de substancia para el ser y el conocimiento históricos. Sólo a través de él alcanza vía libre la intención filosófica de Dilthey"<sup>3</sup>.

Pero fue la fenomenología de Husserl la que más influyó en Heidegger y lo que más siguió Heidegger en un principio. Husserl era matemático. Fue después del doctorado en matemáticas cuando frecuentó las clases de Brentano y surgió en él el deseo de construir una filosofía científica diferente de la de su tiempo. Las *Investigaciones lógicas* nacieron del intento de explicar filosóficamente la matemática pura, los conceptos y las leyes fundamentales de la matemática. Para él no es lo cuantitativo lo que constituye lo propiamente matemático, sino lo formal y sus leyes. Así llegó a centrarse en la pregunta por el sentido de la verdad, sobre todo de la verdad formal<sup>4</sup>.

Husserl vio muy pronto que la psicología no es apropiada para discutir cuestiones como la que se pregunta por la estructura de la matemática y de los objetos matemáticos. En consecuencia, critica el psicologismo. Lo psíquico es el acto del que juzga; el sentido juzgado del juicio es otra cosa y no puede reducirse al acto. No es un ser real, pero sí un ser ideal, validez. "El error fundamental del psicologismo consiste en que explica el principio de contradicción como una expresión sobre hechos psíquicos reales y está ciego frente al sentido propio de esta proposición; en que expresa algo sobre un ser ideal, el que verdades puedan tener y no tener validez al mismo tiempo"<sup>5</sup>. Las leyes del pensar, que constituyen el objeto de

<sup>2</sup> H. G. GADAMER, *Verdad y método*, pp. 277-298

<sup>3</sup> Ibid., p. 306

<sup>4</sup> M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 31

<sup>5</sup> ibid., pp. 46-46

la lógica, no son las del hecho de pensar, sino las de lo pensado. La verdad no es propiedad de un hecho psíquico, sino de un contenido del pensar. Esto hace que la fenomenología constituya un nuevo tipo de investigación, frente a la psicología<sup>6</sup>.

La fenomenología de Husserl nace en una tradición de teoría del conocimiento, en relación con la lógica, con la psicología, con el conocimiento científico, con Descartes y con Kant. Frente al psicologismo, Husserl afirma la objetividad del conocimiento. Pero esto no lo lleva al empirismo. Le reconoce a éste el mérito de haber afirmado con insistencia el objeto. Pero frente a él, afirma esencias con carácter objetivo, que serían más que simples asociaciones. En esto es la matemática la que sirve de paradigma. Además, Husserl afirma estructuras o elementos *a priori*, también frente al empirismo y acercándose en esto a Kant. Y sobre todo, la fenomenología retrocede hasta el mundo de la vida, hacia un horizonte más amplio que el mero conocimiento.

Según Heidegger, el primero en apreciar esta obra de Husserl fue Dilthey, el cual vio en las *Investigaciones lógicas* de Husserl el primer gran progreso científico de la filosofía desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. Esta obra venía a encontrar algo que él llevaba décadas buscando: Una ciencia fundamental de la vida misma. Afirmó también Dilthey que Husserl y él se habían encontrado en el centro del túnel, perforando el monte desde puntos de vista diferentes<sup>7</sup>.

## 2. Fenomenología como método

No vamos a exponer aquí ni siquiera una síntesis de la fenomenología de Husserl. Hay en él una evolución, cuyos momentos principales estarían señalados por sus tres importantes obras: *Investigaciones lógicas*; *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En las *Investigaciones*, Husserl quiere hallar una lógica pura, que sirva de fundamento a todas las demás ciencias. En las *Ideas*, busca una fenomenología pura, una ciencia pura de la conciencia que estudie las vivencias. En la nota 2 dice Husserl que se trata aquí de una verdadera ontología. Como este nombre estaba desprestigiado, no se atrevió a usarlo en un principio y lo sustituyó por fenomenología. Ahora dice que ha cambiado la situación y considera más exacto poner en vigor el viejo término de "ontología". En la *Crisis*, Husserl abandona el camino cartesiano y se centra en el mundo de la vida, para llegar hasta una subjetividad trascendental.

Heidegger aceptó la fenomenología de Husserl, pero comenzó pronto a ser crítico con él. ¿Qué es la fenomenología para Heidegger? El mismo explica en varios lugares, antes de *Ser y tiempo* y en esta obra, lo que entiende por fenómeno y por fenomenología. La fenomenología es ciencia de los fenómenos. Pero ¿qué son los fenómenos? Fenómeno (*phainomai*: mostrar) significa: Lo que sale a la luz y se muestra. Los fenómenos son la totalidad de lo que se muestra a sí mismo. Pero es también posible que los entes se muestren también como no son; esto para él no sería fenómeno, sino apariencia (*Schein*). En la historia de la filosofía el fenómeno adquirió de hecho este significado; en el mismo Aristóteles estarían

---

<sup>6</sup> *ibid.*, pp. 53-78.88

<sup>7</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 30

ya ambos significados de fenómeno. Pero el segundo significado no es el principal, sino que es ya derivado y no se puede dar sino en el primero. En realidad, también en este caso hay un mostrarse; la apariencia se da dentro del mostrarse<sup>8</sup>.

El fenómeno no es, pues, una categoría de la comprensión, sino un modo del ser. "Fenómeno significa el ente mismo que está ahí (*das Daseiende*) y es una connotación del ser; y ha de ser comprendido de tal manera que exprese el carácter del mostrarse (*Sichzeigen*)"<sup>9</sup>. Este mostrarse el ser o el ente es llamado *Erscheinung*, que tampoco es un mostrarse directo y total, pero que se diferencia de la simple apariencia (*Schein*). Las apariencias de una enfermedad son un mostrarse real, que remite a otra realidad oculta. Las mejillas rojas remiten a la fiebre; y ésta a la enfermedad del organismo. En algunos textos heideggerianos de *Ser y tiempo*, también la apariencia en este sentido (*Erscheinung*) es considerada como apariencia en la que no se muestra el fenómeno. Esto es dicho en un contexto polémico, contra Rickert. Heidegger precisa que el término *fenómeno* significa "lo que se muestra en sí mismo". *Erscheinung* tiene varios significados: "Mostrarse" algo, "anunciarse" algo, sin mostrarse ello mismo. En general, esta apariencia (*Erscheinung*) es un mostrarse auténtico, diferente de la mera apariencia (*Schein*) que desfigura el fenómeno<sup>10</sup>. De todos modos, *Erscheinung* no es un mostrarse directo y en sí mismo; no es un modo de encuentro (*Begegnisart*), sino que se caracteriza por un "remitir a" (*Verweisungsbezug*) un ente<sup>11</sup>.

El segundo componente de la fenomenología es el *logos*. El sentido de *λόγος* es también mostrar aquello de lo cual se habla. El *λόγος* es *ῥωνή' shmantikḥ'*, sonido o voz significativa. Es el hombre el que tiene *logos*, el que puede hablar con el mundo. Así entendido, el *logos* tiene que ver con el fenómeno como lo que muestra, tiene una función reveladora. El *λόγος* o el *legein* tienen significado de mostrarse (*ἀποφαιнесqai*)<sup>12</sup>.

La fenomenología es, pues, *legein tà fainomena*: leer los fenómenos. Esto equivaldría a *ἀποφαιнесqai tà fainomena*, a mostrar o dejar ver los fenómenos, ya que *legein* tendría significado de *ἀποφαιнесqai*. Fenomenología, según esto, sería: "*Hacer ver por sí mismo lo que se muestra en sí mismo*". También la máxima de la investigación fenomenológica: 'A las cosas mismas', en el fondo no hace sino repetir el nombre de la fenomenología<sup>13</sup>. O como se dice en *Ser y tiempo*: "Aquello que se muestra y tal como se muestra a partir de sí mismo, hacerlo ver a partir de sí mismo". Y Heidegger añade también aquí que a esto mismo se refiere la máxima fenomenológica: A las cosas mismas<sup>14</sup>. La filosofía, en realidad, es fenomenología: "Los objetos de la investigación filosófica tienen el

<sup>8</sup> M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 111-112; id., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, pp. 7-8; ARISTOTELES, *De anima*, II,7,418 a 26 - b 21; III,10,433 a 28-29

<sup>9</sup> M.HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, p. 14

<sup>10</sup> F.W.VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 297-298

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 41

<sup>12</sup> M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, pp. 115-116; id., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, pp. 20-21

<sup>13</sup> M.HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 117

<sup>14</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 46

carácter de los fenómenos. Dicho brevemente, la investigación trata de fenómenos y sólo de ellos. Fenomenología en el significado originario y auténtico, que está contenido en la expresión 'fenomenología', significa un modo de encuentro de algo, precisamente el modo eminente: *el mostrarse a sí mismo*<sup>15</sup>.

Heidegger dice también que lo que se muestra puede estar oculto, al menos en parte. Aún más, el verdadero ser de las cosas está siempre oculto. La fenomenología tiene que hacerlo ver, eliminando las ocultaciones. Estas pueden ser de distinta naturaleza. Algo puede estar oculto porque aún no ha sido descubierto. Otras cosas pueden haber estado desocultas y haber caído de nuevo en la ocultación. La fenomenología en este sentido es un método; y esto es lo principal para Heidegger: "Ante todo, fenomenología no es otra cosa que un modo de investigación (*Weise der Forschung*); esto es, dirigirse a algo como se muestra y en la medida en que se muestra"<sup>16</sup>. Por eso añade Heidegger que sería equívoco hablar de filosofía fenomenológica.

Esta idea sobre la fenomenología se afirma de nuevo en *Ser y tiempo*: "La expresión 'fenomenología' significa primeramente un concepto metodológico (*Methodenbegriff*). No caracteriza el qué (*Was*), con carácter de cosa, de los objetos de la investigación filosófica, sino el cómo (*Wie*) de ésta"<sup>17</sup>. Por supuesto, la cosa a la que se aplica el método (o el cómo de la investigación) tendrá algo que decir. Heidegger añade que el método está arraigado en la relación con las cosas; no se trata de un método en el aire, sino de un método aplicado a una cosa. Pero la fenomenología es ante todo un método<sup>18</sup>.

Según Heidegger, Husserl entendió así en un principio la fenomenología. Pero luego se centró en los fenómenos de la conciencia, en las vivencias; y luego en la conciencia trascendental, considerando ésta como el objeto propio de la fenomenología o como su único objeto. Para Heidegger la fenomenología sigue siendo ante todo un método que puede aplicarse a cualquier objeto, a las ciencias, a la filosofía, aunque en sentidos y a niveles diferentes, que no podrán dejar de caracterizar el método. Esta fenomenología "como posibilidad" la admitió Heidegger hasta sus últimos años<sup>19</sup>.

Heidegger dice que en Husserl se da una desformalización de la fenomenología, al centrarse ésta en la conciencia pura. Heidegger distingue un concepto formal o metodológico de fenomenología y un concepto desformalizado de la misma, cuando ésta se ve en relación con el objeto. Sucede esto también cuando la fenomenología se aplica a las ciencias o se entiende en sentido vulgar. En realidad, la fenomenología ha de desformalizarse, si se quiere usarla como método y aplicarla a un objeto. La crítica de Heidegger no está motivada porque se dé una desformalización, sino más bien porque Husserl no llega a las cuestiones de fondo, dejando la fenomenología a medias. Más concretamente, por no haber llegado hasta el Dasein y hasta el ser. También Heidegger desformaliza la fenomenología al aplicarla al Dasein y al ser; y él cree llegar al Dasein y al ser en general. Cuando el mostrarse es un ente, se da un

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 117

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 71

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 37

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 72; *id.*, *Ser y tiempo*, p. 37

<sup>19</sup> M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, p. 90

concepto desformalizado vulgar de fenómeno; cuando lo que se muestra no es un ente, sino el sentido del ser del ente, tenemos un concepto fenomenológico de fenómeno; por supuesto, también desformalizado. Para llegar a este concepto fenomenológico de fenómeno hay que partir del ente<sup>20</sup>.

Como puede verse, Heidegger habla de fenómeno y de fenomenología en diferentes sentidos: Formal, desformalizado, vulgar y fenomenológico. El concepto formal de fenómeno sería: Aquello que se muestra y tal como se muestra a partir de sí mismo. El concepto formal de fenomenología añadiría a dicho concepto de fenómeno el logos: El hacerlo ver a partir de sí mismo. Desformalizar ambos conceptos significaría aplicarlos a algo, a un contenido. Si lo que se muestra es un ente, tenemos un concepto vulgar desformalizado de fenómeno; y el hacerlo ver o mostrarse constituiría el correspondiente concepto vulgar desformalizado de fenomenología. Si en cambio se indica el ser del ente, se daría un concepto desformalizado fenomenológico de fenómeno; y hacerlo mostrarse constituiría una fenomenología desformalizada fenomenológica. El concepto de fenomenología como "lo que se muestra", o títulos como "a las cosas mismas" no deben llevarnos a engaño. Lo que se muestra y en la medida en que se muestra no es tan simple, como se verá en la pregunta por el Dasein o por el ser. La ocultación en lo que se muestra es siempre un hecho: "*La fenomenología, precisamente como investigación, es el trabajo de hacer ver dejando al descubierto*, en el sentido de desmontar las ocultaciones, dirigido metódicamente"<sup>21</sup>. El fenómeno no se muestra a un mirar simple e ingenuo; con frecuencia está encubierto y no es fácil de ver. El tema de la ocultación, que podría parecer algo accesorio y secundario, adquiere para Heidegger una importancia de primer grado. "Lo que puede ser fenómeno está ante todo y la mayoría de las veces oculto o es conocido en una determinación provisional"<sup>22</sup>. De ahí la necesidad de la fenomenología como método para leer los fenómenos.

El lema de la fenomenología sigue siendo: "A las cosas mismas"; todo lo que se muestra a la conciencia y como se muestra. "Como" se muestra; sin prejuicios metafísicos realistas, idealistas o empiristas; practicando la *epoché* (εἰσῆχθαι) o suspensión acerca del "en sí". "Todo" lo que se muestra; no sólo el conocimiento, sino también las esperanzas, los deseos, los valores etc. el mundo de la vida, lo dado en las vivencias. Se trata de un modo nuevo de filosofar, diferente de las *Weltanschauungen* que han querido ser los sistemas filosóficos o metafísicos. Heidegger en las clases de los primeros años contrapone con frecuencia la fenomenología a la *Weltanschauung* e insiste en llevar la filosofía a su propio ámbito, al mundo de la vida.

### 3. Fenomenología hermenéutica

Son precisamente estos conceptos de mundo de la vida y de vivencias los que llevan a Heidegger a considerar insuficiente la fenomenología de Husserl y a introducir un nuevo tipo de fenomenología: La fenomenología hermenéutica. Este proceso comenzó ya en las clases de

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 42; cf. F. W. VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, pp. 310-316

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 118

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 119

1919.

¿Qué es la hermenéutica heideggeriana? ¿En qué se distingue de la hermenéutica en general?<sup>23</sup> La hermenéutica tenía ya una larga historia cuando Heidegger empezó a hablar de ella. Entre los autores antiguos no se habla de hermenéutica, pero se usa el verbo y el adjetivo correspondientes. Platón habla de los poetas como εἰρηνηχῶν τῶν θεῶν o intérpretes de los dioses. Filón llama a Moisés mensajero de Dios (εἰρηνηχῶν θεοῦ); Heidegger relaciona el término con Hermes, el mensajero de los dioses; pero cita también al judío Aristeo, quien dice que los escritos judíos necesitan traducción (εἰρηνειῶν) para ser entendidos por otros.

A partir del siglo I del cristianismo, se plantea sobre todo el problema de la interpretación de la Escritura. En Alejandría, Filón recurre a la interpretación alegórica para solucionar los pasos difíciles. Esto mismo hacen Clemente y otros autores de la escuela de Alejandría. A ellos se contrapuso la escuela antioquena, defendiendo la interpretación mediante el análisis literario de textos y de contextos. El autor más importante entre los antiguos es, sin duda, San Agustín, del cual afirma Heidegger que “da la primera hermenéutica de gran estilo”. San Agustín, refiriéndose a los pasos difíciles, sintetiza los procedimientos alejandrino y antioqueno; y añade otros caracteres necesarios para una interpretación. En un paso del *De doctrina cristiana* dice que hay que acceder a la Escritura con buena disposición de ánimo, con piedad, no por curiosidad o por amor a las controversias; hay que ir preparado con el conocimiento de las lenguas, conocer la verdad de los códigos; y habrá que conocer también cuándo se habla por semejanza o por alegoría<sup>24</sup>.

Lutero no trató de hermenéutica; pero la reforma luterana fue motivo de un importante desarrollo de la hermenéutica. El tema de la *sola scriptura* hizo que se presentase muy pronto el problema: ¿Cuál interpretación de la Escritura? Fue Matías Flacius Illyricus el que intentó dar una clave para la interpretación de la Escritura, en su libro de 1567: *Clavis scripturae sacrae*. El autor no utiliza el nombre *hermenéutica*. Fue otro teólogo protestante, Johan Martin Dannhauer, quien lo introdujo en 1654 en el título de otro libro: *Hermeneutica sacra, sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. Como se ve, el concepto de hermenéutica sigue ligado a la Escritura, aunque el método de interpretación tiene un alcance mayor y abarca todos los textos antiguos.

Un paso importante en el desarrollo de la hermenéutica lo dio otro teólogo protestante, Johan Martín Chladenius en un nuevo libro de 1742: *Introducción a la correcta explicación de discursos y escritos racionales*. Lo nuevo de este autor es que relaciona la hermenéutica o interpretación con una filosofía. El autor habla de un “punto de vista” (*Sehepunkt*) o circunstancias de toda nuestra persona, que hacen que veamos las cosas de un determinado modo y no de otro. Chladenius toma este concepto de punto de vista del perspectivismo de las mónadas de la filosofía de Leibniz. Esto tiene gran importancia, ya que significa admitir en la hermenéutica como punto de partida un saber previo, una perspectiva general. Estos harían posible la comprensión de textos y discursos de otros tiempos y de otras personas.

Pero el optimismo leibniziano y racionalista en general ni era el único punto de vista ni duró siempre. La afirmación de los límites del conocimiento en la crítica kantiana hizo mucho más problemática la interpretación. Además, la apertura al mundo de la razón práctica hizo

<sup>23</sup> Sobre la historia de la hermenéutica puede verse el libro de J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*; H. G. GADAMER (ed.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*.

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, pp. 9-12

que se diese mayor importancia a elementos no intelectuales, que en la interpretación de las Escrituras ya habían sido afirmados por el pietismo. Según éste, no se pueden interpretar bien las palabras de un autor si no se sabe de qué estado del alma surgen; los afectos son el alma del discurso.

Una reacción contra Kant se dio en el idealismo alemán y en literatos y filósofos como Winckelmann, Schiller, Schlegel o Schleiermacher, quienes intentaron resucitar el espíritu de los griegos. En este contexto nacen nuevas formas de hermenéutica. El principal representante de la misma es entonces Ast, el cual depende de la filosofía de Schelling. En su libro *Líneas fundamentales de la gramática, hermenéutica y crítica* habla de la unidad del espíritu, que se ha expresado a lo largo de la historia; sin la unidad de este espíritu no sería posible la comprensión. Con esto se establece también una relación entre el todo y el hecho particular, que encerraría lo que luego se llamará “círculo hermenéutico”.

Diferente de esta hermenéutica es la de Schleiermacher, que significa un paso importantísimo en la historia de la hermenéutica. Este autor se ocupó toda su vida de la hermenéutica, aunque no publicó más que una conferencia sobre la misma. Después de su muerte fue publicada por Lücke la obra: *Hermenéutica y crítica, con especial relación con el Nuevo Testamento*. El mismo título indica ya que el principal objeto de la hermenéutica de Schleiermacher fue la Escritura.

Tampoco la hermenéutica de Schleiermacher se puede entender sin su filosofía. El autor no acepta el idealismo; es un postkantiano, que afirma más aún que Kant las limitaciones del conocimiento y que le da gran importancia a la intuición y al sentimiento; sobre todo en relación con la vida. Esto hace que para él haya un sin fin de cuestiones discutidas. Según él, los equívocos no son la excepción sino lo más normal y corriente en el lenguaje; y el hermeneuta deberá estar siempre prevenido frente a ellos. En este contexto, Schleiermacher le da importancia a la dialéctica, al intercambio de opiniones para intentar llegar a un consenso.

La hermenéutica estaría al servicio de esta dialéctica; y sería el arte de entender el habla o el discurso de otro, sobre todo el discurso escrito. Para lograr esto es indispensable conocer bien las lenguas, la gramática, ya que el lenguaje pertenece a una comunidad lingüística que está por encima del autor. Pero esto no basta. Un texto concreto es expresión de un alma individual. Para comprenderlo hay que ir más allá del significado general de las palabras, ya que no piensan siempre lo mismo los que usan las mismas palabras. Para llegar a lo que quiso expresar el autor hay que conocer el contexto, la psicología, la vida del autor y leer a veces entre líneas. A esto le llama Schleiermacher interpretación técnica, que luego se llamará interpretación psicológica.

En un contexto así, parece claro que los textos y el lenguaje en general ha de ser interpretado y que la hermenéutica es lo más corriente y en general lo único posible, aunque en el ámbito de las ciencias pueda haber mayor seguridad. Por otra parte, la interpretación pocas veces podrá estar segura y la mayor parte de las veces quedará abierta a modificaciones. Eso significa que la hermenéutica ha de ser un proceso.

El siguiente autor que tuvo una gran importancia en la historia de la hermenéutica fue Dilthey, en el cual confluían ideas de Schleiermacher y del pensamiento histórico, sobre todo de Droysen. Seguramente el principal objetivo filosófico de Dilthey fue la elaboración de una crítica de la razón histórica, que sirviese de fundamento de las ciencias del espíritu, lo mismo que la crítica de la razón pura de Kant lo había sido de las ciencias de la naturaleza. El camino para ello lo vio Dilthey en la psicología; no en la psicología empírica, sino en una búsqueda psicología nueva, cuya característica fuese no *explicar*, sino *comprender*. Explicamos la

naturaleza, comprendemos la vida del alma.

En contraste con su dedicación a la hermenéutica en sus años jóvenes, Dilthey no habla de hermenéutica en esta búsqueda fundamentación de las ciencias del espíritu. Pero sí reflexionó mucho sobre la comprensión, como una vuelta de lo exterior a lo interior. En las ciencias del espíritu es esencial la tríada: Vivencia, comprensión y expresión. Con esto se vuelve a la idea de que detrás de la expresión hay una palabra interior, idea siempre admitida por la hermenéutica. Así vuelve Dilthey a la hermenéutica en su obra tardía. Se ha discutido sobre la sustitución o no de la psicología por la hermenéutica en Dilthey. El no habló de dicha sustitución y sus intérpretes no están de acuerdo sobre este punto.

Llegamos con esto a Heidegger. ¿Qué importancia tuvo para Heidegger esta historia de la hermenéutica? En la conversación con un filósofo japonés, en 1953/54, Heidegger dice que el concepto de hermenéutica le era conocido por el estudio de la teología; y añade que luego lo encontró en Dilthey, el cual lo conocía también por la misma fuente. En 1923, en el curso titulado: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Heidegger hizo unas breves alusiones al significado de hermenéutica en Platón, Aristóteles, Filón, Agustín, Lutero, en Schleiermacher y en Dilthey. Pero no se detuvo en esta historia, sino que hizo notar que su hermenéutica se diferenciaba de todas ellas, incluidos los dos últimos autores.

¿Cómo llegó Heidegger a su propia hermenéutica y qué es ésta? El proceso hacia la hermenéutica comenzó muy pronto; y habría que decir que coincide con su distanciamiento de la fenomenología de Husserl. En el curso de 1919 Heidegger insiste en que el lugar de la filosofía es el mundo de la vida, el cual debería ser llevado al pensar y a la expresión mediante la fenomenología. Esta idea de mundo de la vida era una idea de Husserl. Pero fue esta idea la que condujo a Heidegger hacia su propia hermenéutica filosófica.

El mundo de la vida se vive y se tiene en las vivencias, según Husserl. Pero Heidegger insiste ya entonces en que la vivencia no es un objeto, sino que es evento, es un acaecer (*Erlebnis als Er-eignis*). "El tener vivencias (*Erleben*) no es una cosa que exista en bruto, que comience y que cese como un hecho (*Vor-gang*)"<sup>25</sup>. Lo objetivo o lo objetivado como tal no es ya vivencia, sino que es sacado de la vivencia. El acaecer objetivado es designado por Heidegger como un hecho (*Vor-gang*), como lo que pasa ante mí. Las vivencias pueden considerarse así, como hechos objetivos; pero haciendo esto, la vivencia es privada de su vida (*ent-lebt*). Eso sería lo que sucede en la psicología; y eso sucedería también en la misma filosofía de Husserl, según Heidegger. A esto contrapone él la vivencia o *Erlebnis* como un acaecer (*Ereignis*)<sup>26</sup>.

Para Husserl "el método fenomenológico se mueve completamente en actos de reflexión"<sup>27</sup>. Heidegger cree que la reflexión, aun siendo ella misma una vivencia, se vuelve sobre algo desde fuera de ello, convirtiéndolo en algo "dado", "mirado". La vivencia vivida no es la vivencia mirada. Precisamente en este contexto afirma Heidegger la intuición hermenéutica. "La vivencia de la vivencia (*Erleben des Erlebens*) que se apodera y se toma a sí misma es la intuición que comprende, la *intuición hermenéutica*, formación fenomenológica originaria, que vuelve hacia atrás y se anticipa, fuera de la cual queda toda posición teórico-

---

<sup>25</sup> M.HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 69

<sup>26</sup> *ibid.*, pp. 73-75

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 99

objetiva y trascendente"<sup>28</sup>. Estas ideas parecen decisivas para Heidegger y están ya presentes en las clases de 1919, al comienzo de su labor docente. En eso se marca ya un distanciamiento de Husserl y la fenomenología de Heidegger aparece ya como fenomenología hermenéutica. Pero el término hermenéutica no aparece en Heidegger de forma explícita. Por entonces la idea dominante en Heidegger era la de mundo de la vida e intentaba hacer temáticas las vivencias y construir una ciencia originaria del mundo de la vida.

Heidegger habla de nuevo de hermenéutica en 1922 en el *Informe Natorp* y sobre todo en 1923 en el curso ya indicado: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. Por entonces Heidegger había dejado de hablar de ciencia originaria del mundo de la vida. En este curso de 1932, después de unas breves alusiones a la historia de la hermenéutica, Heidegger añade que para él la hermenéutica es "autointerpretación de la facticidad". De manera más concreta: "La hermenéutica tiene como tarea hacer accesible el Dasein propio en cada caso, en su carácter de ser, a este mismo Dasein, comunicárselo, perseguir la autoalienación con la que es castigado el Dasein. En la hermenéutica se constituye para el Dasein la posibilidad de hacerse y de comprenderse a sí mismo"<sup>29</sup>. La hermenéutica tiene por objeto la explicación del propio Dasein, llevarlo al concepto, hacer comprensible el propio Dasein en su facticidad.

Pero la facticidad del Dasein no es un objeto frente a un sujeto, sino modo de ser de ese mismo Dasein. "Este comprender... no se puede de ningún modo comparar con lo que en general es llamado comprender, como un comportamiento cognoscitivo frente a otra vida. No es en absoluto un comportarse con..., sino un *como del Dasein* mismo"<sup>30</sup>. Heidegger pone de relieve que el comprender del Dasein se da desde la propia vida. La hermenéutica no es explicación de un objeto fijo y estable. Tampoco sería un Dasein como objeto; la facticidad del Dasein no es algo fijo y acabado. Pero hay aún más. Si el Dasein es facticidad histórica y es el lugar de la comprensión, resulta que el mismo comprender es un carácter, un modo de ser que pertenece al ser de ese Dasein fáctico. Y por lo tanto, esa misma comprensión también está haciéndose, está en un proceso histórico, en constante construcción y renovación, que está acaeciendo.

Dando un paso más, Heidegger presenta el Dasein como un poder-ser: "El ser de la vida fáctica se caracteriza por ser en el modo de ser del poder-ser (*Wie des Seins des Möglichseins*) de sí mismo. La posibilidad *más propia* de sí mismo, que es el Dasein (facticidad), y precisamente sin que aquella sea (ya) ahí, vamos a designarla como *Existencia*"<sup>31</sup>. Con la afirmación del Dasein como existencia o como poder-ser, se indica el fundamento ontológico de la hermenéutica, de su objeto y del preguntar hermenéutico.

Heidegger considera luego el proceso hermenéutico como un camino del Dasein hacia él mismo. El Dasein "es (o está) como en camino (*unterwegs*) de sí mismo hacia él. Este modo de ser de la hermenéutica no se puede quitar de en medio, ni tratarlo artificialmente, sustituyéndolo por otra cosa"<sup>32</sup>. El fundamento de la hermenéutica está en este ser de un

---

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 117

<sup>29</sup> M.HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, p. 15

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 15

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 16

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 17

Dasein en camino, de un Dasein como poder-ser o como posibilidades abiertas. Este modo de ser de la comprensión no se puede dejar de lado ni sustituir por otra cosa; no sería comprensión del Dasein real.

Y ya entonces dice Heidegger que en el fondo de este saber de fondo están la estructura del cuidado y la temporalidad: "Cuidados (*Sorgen*), impaciencia, angustia (*Angst*) y temporalidad (*Zeitlichkeit*)"<sup>33</sup>. El concepto de temporalidad es ya aquí el fundamental y lleva a Heidegger a relacionar la hermenéutica con un nuevo concepto: El *hoy*. El Dasein es lo que es cada vez, en cada caso; y éste se da en el *hoy*. Este concepto es importante. El *hoy* es concreto y está integrado por elementos concretos de hecho. El Dasein tiene carácter público, vive en lo público (*Öffentlichkeit*), donde existen también los fenómenos de las habladurías (*Gerede*) y del *uno (man)* o sujeto impersonal, que influyen en el Dasein<sup>34</sup>. Todos estos conceptos se verán luego en *Ser y tiempo*.

Parece claro que en este contexto la comprensión del Dasein no puede estar sino en proceso, en camino y que el comprender será un comprender abierto y necesariamente interpretativo. La hermenéutica del Dasein y la hermenéutica en general es necesariamente y esencialmente interpretación.

En la ya citada conversación de Heidegger con el filósofo japonés, afirma Heidegger que el nombre "hermenéutica" en *Ser y tiempo* no significa ni la doctrina del arte de la explicación, ni la explicación misma, sino más bien el intento de determinar la esencia de la explicación desde lo hermenéutico<sup>35</sup>. Y está claro que lo hermenéutico sería aquí el Dasein mismo, su fundamental estructura del comprender como ser en el mundo, como poder-ser y como temporalidad.

Después de afirmar la necesidad de una fenomenología que se pregunte por el ser del Dasein, Heidegger se pregunta cómo ha de ser dicha ontología y responde: "De la misma investigación resulta que el sentido metodológico de la descripción fenomenológica es interpretación (*Auslegung*). El *λογος* de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *εἰρηνευεῖν*, mediante el cual, a la comprensión del ser, perteneciente al Dasein mismo, le son anunciados el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. Fenomenología del Dasein es hermenéutica en el significado originario de la palabra, según el cual ésta designa el quehacer de la interpretación"<sup>36</sup>.

Von Herrmann observa que la expresión: "La descripción fenomenológica es interpretación", se afirma contra Husserl, para el cual la tematización de las vivencias y de los actos es "reflexión". Para Heidegger, los actos sobre los que se reflexiona son objetivados; las vivencias miradas no son las vivencias vividas, el acto reflexionante es un acto secundario. Por eso Heidegger no acepta esta fenomenología de Husserl<sup>37</sup>. Esto tiene relación y es consecuencia de la idea de conciencia de Husserl y de Heidegger. Husserl habla de una

---

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 17

<sup>34</sup> *ibid.*, pp. 29-31

<sup>35</sup> M.HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, p. 93

<sup>36</sup> M.HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 50

<sup>37</sup> M.HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, p. 99-100; F.W.VON HERRMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. pp. 368-369

conciencia pura que puede analizar los actos desde un orden superior. Para Heidegger la conciencia es conciencia del Dasein, que comprende desde su ser como existencia. El pensar fenomenológico habrá de concebirse a partir de este Dasein; es él el que determina la naturaleza de la explicación, de la interpretación.

Como poder-ser, el Dasein tiene la estructura del proyecto (*Entwurf*) y comprende desde esta estructura, proyectando. "El proyecto es la constitución existencial del ser del ámbito de acción del poder-ser fáctico. Y como arrojado, el Dasein está arrojado al modo de ser del proyectar"<sup>38</sup>. Como existencia abierta a posibilidades que tiene que realizar mediante decisiones libres, el Dasein es proyecto en su mismo ser y proyecta constantemente. Este proyectar son e da a ciegas, sino en una pre-comprensión del Dasein de su propio ser y del ser en general, precisamente porque el Dasein está en el mundo de la vida y tiene una percepción de él y una orientación en él. "En el proyectar hacia posibilidades se ha anticipado ya comprensión del ser. Ser es comprendido (*verstanden*) en el proyecto, no concebido (*begriffen*) ontológicamente"<sup>39</sup>. No se tiene según esto una comprensión conceptual, un concepto (*Begriff*), sino una comprensión más vaga o una precomprensión. Esta es previa, se da de antemano. Heidegger habla de tres conceptos de lo previo: Un tener previo (*Vorhabe*), un previo modo de ver (*Vorsicht*) y un previo modo de entender (*Vorgriff*)<sup>40</sup>.

Sobre este triple modo de lo previo se da la comprensión o precomprensión; y sobre ésta se da la explicación (*Auslegung*), que necesariamente será una interpretación y que en adelante traduciremos por este término. "La interpretación se funda existencialmente en el comprender; y no surge éste por medio de aquella". Pero la interpretación tampoco es una mera expresión del comprender. Heidegger añade: "La interpretación no es toma de conocimiento de lo comprendido, sino elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender"<sup>41</sup>. En otras palabras: Mediante la interpretación, el comprender se hace explícito y adquiere la estructura del "algo como algo" (*etwas als etwas*). En este sentido habla Heidegger de "estructura-como" (*Als-Struktur*)<sup>42</sup>. Pero nótese bien que todo esto es antepredicativo, es anterior a todo enunciado. "Todo simple ver antepredicativo lo a la mano es ya en sí mismo ver comprendiendo, interpretando"<sup>43</sup>. Este *como* es llamado por Heidegger el *como hermenéutico*, que se contrapone al *como apofántico*, que se da en el enunciado<sup>44</sup>.

Por tener la explicación el carácter de *hermeneúein* (*εἰρηνεύειν*), Heidegger la llama *hermenéutica*. Parece obvio, después de lo dicho, que el sentido de la hermenéutica aquí es originario y que no se refiere a las reglas de interpretación. Se trata de descripción hermenéutica de un Dasein como poder-ser, que está en proceso, proyectando posibilidades e

---

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 193

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 197

<sup>40</sup> *ibid.*, pp. 199-200

<sup>41</sup> *ibid.*, p. 197

<sup>42</sup> *ibid.*, pp. 197-198

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 198

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 148

interpretando desde el proyecto, el cual se funda en la precomprensión; y ésta, a su vez, se funda en lo previo: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*.

En este contexto de ideas habla Heidegger de círculo hermenéutico. Esta idea no es nueva en él; se encuentra ya en Ast y en Schleiermacher, en la dialéctica entre el todo y el hecho particular, o entre el individuo y el todo. Y si se quiere, se da en todos los autores que han hablado o hecho uso de la hermenéutica. Pero es Heidegger quien habla de modo explícito del círculo hermenéutico en *Ser y tiempo*, precisamente al hablar del comprender y de la explicación. Heidegger hace notar que no se da un círculo vicioso, sino un círculo hermenéutico. La comprensión previa se explica, se despliega y se hace explícita en la explicación. Con ello se completa y se modifica también la comprensión<sup>45</sup>

En esta fenomenología hermenéutica de Heidegger no se puede dejar de considerar el influjo de Dilthey. Este influjo es afirmado por Heidegger expresamente en *Ser y tiempo*. "La controversia llevada a cabo acerca del problema de la historia ha surgido de la apropiación del trabajo de Dilthey"<sup>46</sup> Pero después de reconocer que la controversia llevada a cabo sobre la historia se debe a Dilthey, Heidegger añade a renglón seguido que ésta ha sido testificada y al mismo tiempo fortalecida mediante las tesis del conde de Yorck, que se encuentran dispersas en sus cartas a Dilthey. Heidegger, en realidad, critica a Dilthey apoyándose en Yorck<sup>47</sup>.

Yorck le hace a Dilthey algunas observaciones que Heidegger comparte. Yorck insiste en la necesidad de distinguir la estructura categorial del ente que es naturaleza de la del ente que es historia. Yorck cree que en las investigaciones de Dilthey se acentúa demasiado poco la diferencia entre lo óntico y lo histórico<sup>48</sup>. La investigación histórica hace poco caso de esto y por eso se mantiene en "determinaciones puramente oculares". Así sucedería en Ranke, que había sido profesor de Dilthey. La escuela histórica, añade Yorck, no es "histórica", sino "anticuaria". Estos autores tienen de la historia el concepto de que es "un cajón de antigüedades".

Comenta Heidegger que "la clara visión del carácter fundamental de la historia como virtualidad la alcanza Yorck desde el conocimiento del carácter del ser del Dasein humano mismo". Dice Yorck: "Que toda la realidad psico-física no es, sino que vive, constituye el núcleo de la historicidad". Y añade Heidegger que aunque Yorck ve todos los relativismos sin fondo que se presentan, no duda en sacar las últimas consecuencias de su visión de la historicidad del Dasein. Dice aún Yorck: "La no historización del filosofar me parece en el sentido metodológico un resto metafísico". "Por eso no hay ningún filosofar real que no sea historia"<sup>49</sup>. Según Yorck, Dilthey no distinguía suficientemente lo óntico de lo histórico. Esta es también la opinión de Heidegger, el cual cree que para hacer esa distinción es preciso haber aclarado antes la pregunta por el sentido del ser en general. Es esto lo que Heidegger persigue en *Ser y tiempo* mediante el análisis del Dasein.

Las insuficiencias de Dilthey y de Husserl son afirmadas también por Gadamer, según

---

<sup>45</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p., p. 203

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 525

<sup>47</sup> *ibid.*, p. 525

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 528

<sup>49</sup> *ibid.*, pp. 528-531

el cual ni uno ni otro desarrollan el concepto de vida que afirman. Dilthey quería sólo oponerlo de modo polémico al pensamiento metafísico. Husserl no tendría, según Gadamer, la más mínima noción de la relación de este concepto con la metafísica especulativa del idealismo. Esta conexión sí la vio Yorck.

A pesar de sus discrepancias con Husserl y con Dilthey, Heidegger reconoce que han influido decisivamente en él. No sólo esto; Heidegger afirma expresamente que usa el método fenomenológico en *Ser y tiempo* y va a seguir practicando la fenomenología durante toda su vida. La fenomenología hermenéutica sigue siendo fenomenología; y cuando se habla sólo de hermenéutica hay que entender que en realidad se trata de fenomenología hermenéutica. Heidegger estaba convencido de que Husserl no había llevado la fenomenología hasta sus últimas consecuencias; y de que esto era lo que hacía él mismo mediante la fenomenología hermenéutica. La fenomenología debía haberse preguntado por el ser de la conciencia, por el ser del hombre y por el ser del Dasein; pero Husserl no hace estas preguntas.