

LA FILOSOFÍA DEL JOVEN HEIDEGGER: LA INTERPRETACIÓN DE LA VIDA FÁCTICA COMO DIMENSIÓN FUNDAMENTAL DE LA HERMENÉUTICA

DUNE VALLE JIMÉNEZ

Doctor en Filosofía
Universidad Sergio Arboleda
Escuela de Ciencias de la Comunicación
Bogotá / Colombia
dunevalle@hotmail.com

Recibido: 03/06/2014
Revisado: 02/10/2014
Aceptado: 03/10/2014

Resumen: En el presente trabajo mostraremos que la interpretación de la vida fáctica, en la filosofía del joven Heidegger, es la tarea fundamental de la hermenéutica; para ello revisaremos ciertos conceptos que desarrolla en su primer periodo de Friburgo. Desde esta perspectiva, la hermenéutica es la labor filosófica que se concibe como pura prolongación del saber inmanente que la facticidad posee de sí misma. Se nombraría, así, la dimensión y el que-hacer fundamental de la hermenéutica. Significa entonces, que ella no tiene el carácter de una ciencia objetivante, es, más bien, un saber del propio Dasein en su ser mismo. En definitiva, Heidegger con su interpretación, genera una verdadera revolución, la hermenéutica deja de ser considerada como una simple interpretación del sentido o del significado de un texto, o del pensamiento de un autor determinado, ahora ha de ser capaz de interpretar la vida fáctica en sí misma y desde sí misma. Se cumple, así, con una tendencia esencial que la propia vida posee.

Palabras claves: Filosofía, hermenéutica, ontología, fenomenología, vida fáctica.

THE PHILOSOPHY OF YOUNG HEIDEGGER: THE INTERPRETATION OF THE FACTUAL LIFE AS A FUNDAMENTAL DIMENSION OF HERMENEUTICS

Abstract: At this paper we try to demonstrate that Heidegger states the study of the factual life as the main task of the phenomenology; because of this, we review the concepts he develops in his first stay at Freiburg. Following his perspective, the philosophical task of hermeneutics is an extension of the immanent knowledge of the factuality. Hermeneutics are not an objective science but the proper knowledge of the "Dasein" by his own. Heidegger creates with his interpretation a true revolution: hermeneutics stop being considered as an interpretation of the sense or meaning of a text or of the thoughts, an become the science of the factual life. Also, this change accomplish the essential trend in life itself, auto-interpretation.

Key words: Philosophy, hermeneutics, ontology, phenomenology, factual life.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende exponer las distintas figuras que adquiere la hermenéutica de la facticidad en la fenomenología del joven Heidegger, en el periodo que va desde 1919 a 1923, donde destacaremos la diversidad de formulaciones que va adquiriendo la hermenéutica en su entrelazamiento esencial con la fenomenología, que se concibe principalmente como pregunta por la vida fáctica. Pues, en estos cursos, el desarrollo del método fenomenológico tiene su centro de gravedad en el esclarecimiento originario de la vida fáctica en su misma facticidad. Lo que nos permitirá reconocer cómo se termina por entrelazar en una misma dirección la dimensión ontológica de la pregunta por el ser con la fenomenología hermenéutica. Cuestión que Heidegger comienza a desarrollar en los cursos del semestre de posguerra de 1919 y termina por materializar de forma más completa en las primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923, titulado *Ontología: hermenéutica de la facticidad*.

1. LA PREGUNTA POR LA VIDA FÁCTICA COMO HORIZONTE FUNDAMENTAL DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

En la filosofía de Heidegger de principios de los años veinte se manifiesta un interés creciente por alcanzar una categorización ontológica de la vida humana. Sin lugar a dudas, las filosofías de la vida, en boga a principios de los años veinte, habían influido decisivamente en el joven profesor y obtiene desde ahí el impulso que le permite concebir la vida desde su facticidad, esto es, en su misma ejecución. Pretende, así, responder a una única cuestión: la comprensión originaria y auténtica de la vida fáctica.

Resulta oportuno precisar, en relación al contenido de las primeras lecciones de Friburgo –algunas de ellas publicadas recientemente–, que: “a pesar del carácter incompleto, esquemático y con frecuencia abrupto, de su terminología vacilante, esa primera obra heideggeriana encierra la clara unidad de un programa filosófico bien perfilado (...) *Hermenéutica fenomenológica de la facticidad*”¹. Lo que significaría que a pesar de ser un proyecto todavía incipiente, inacabado e impreciso; especialmente en lo que tiene que ver con sus coordenadas metodológicas y nombre, sí, se puede decir que guarda cierta coherencia en sus lineamientos principales, constituyéndose, así, en un programa claramente orientado, cuyo

1 RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, 2ed. Madrid: Síntesis, 2006, p. 186.

título es hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Lo que habría terminado por perfilar un proyecto filosófico en el que operaría un auténtico cambio de paradigma en relación al modo de concebir la hermenéutica, posicionando su pensamiento como una contraparte crítica de la tradición filosófica.

1.1. LA INTUICIÓN HERMENÉUTICA COMO FORMACIÓN FENOMENOLÓGICA ORIGINARIA

Una de las primeras referencias que hace Heidegger del concepto de hermenéutica lo encontramos en los cursos del semestre de posguerra de 1919, llamado *La idea de la filosofía y la concepción del mundo*. Dentro de ese contexto Heidegger habla de una intuición hermenéutica. Esto se debe, según Grondin, a que “en aquella época, el término “intuición” era utilizado con mucha frecuencia por Husserl, lo que hace pensar que Heidegger se basó ampliamente en su fenomenología y, de manera más concreta, en su concepción intencional de la intuición (por otra parte, la extraña semejanza existente entre los términos “intención” e “intuición” es tal que llegan a confundirse”².

En estas lecciones Heidegger critica las distintas concepciones de mundo, pues, a su juicio, se sitúan en las antípodas de lo que debiera ser una auténtica filosofía. Dice que “la formación de una concepción del mundo no pertenece de ningún modo –ni siquiera como tarea límite– a la filosofía, que ella misma constituye un fenómeno extraño a la filosofía (...) La concepción de mundo se convierte en *el problema de la filosofía* en un sentido completamente nuevo”³. Lo que muestra la distancia insalvable que existe entre la verdadera filosofía y las concepciones de mundo, y va más allá todavía cuando señala que “el núcleo del problema reside en la filosofía misma; de hecho, ella misma es el problema. La pregunta cardinal concierne a la naturaleza y al concepto de la filosofía. No obstante, el tema ya se ha formulado en los siguiente términos: “*la idea de la filosofía...*”, con mayor precisión: la idea de la filosofía como ciencia originaria”⁴.

Entrando directamente en materia, es el mundo de la vida, la vida fáctica aquello que se debe escudriñar para dar con una idea originaria de la filosofía y con lo primero que nos encontramos ahí es con las vivencias. Y para llegar hasta

2 GRONDIN, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”. En DE LARA, F. (Ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011, p. 143.

3 HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, J. Escudero. (trad.). Barcelona: Herder, 2005, p. 13-14.

4 *Ibíd.*, p.14.

ellas Heidegger se pregunta *si hay o se da algo*, si “¿se da el “hay?”⁵, es decir, se pregunta por el hay (*es gibt*). A lo que responde diciendo que en el mismo momento de preguntar *si hay algo* ya se da ese algo, es decir, cuando preguntamos ya se está dando algo. Pues la misma pregunta es vivenciada, vivida, yo mismo vivo un algo. Y cuando nos dejamos llevar por esta pregunta no vemos o reconocemos nada similar a un proceso o a un acontecer.

Heidegger logra, de esta forma, alejar la vivencia de cualquier cosificación u objetivación, pues no se la considera como un proceso o un hecho objetivo. La vivencia es, más bien, un estar dirigido hacia algo, un vivir hacia algo, y no un yo que objetiva y cosifica. La vivencia de la pregunta nos permite alcanzar una comprensión fundamental y esencial, donde la vivencia queda caracterizada como apropiación (*Ereignis*), como algo que consustancial a un significado y no tiene carácter objetivo. En definitiva, Heidegger quiere mostrar que la vivencia no tiene un carácter cósico y cada vivencia en general se puede comprender plena e intuitivamente a partir de la vivencia particular de la pregunta⁶.

Ahora bien, toda vivencia se inserta en un contexto de significado más amplio; a saber, la vivencia del mundo circundante, lo que Heidegger explica con el famoso ejemplo de la cátedra. Ahí se pregunta qué comprende cada uno cuando entra en el aula y ve la cátedra. Comenta que cada uno ve la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo, cada uno con un sentido distinto, y esto se ve como una totalidad. Se ve la cátedra adherida a un determinado significado. Aquello en común es que en todos los casos se ve algo⁷. Concretamente,

en la vivencia de 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 lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “*mundea*” (*es weltet*)⁸.

En efecto, para Heidegger lo fundamental son la vivencias del mundo circundante que siempre tienen adherido cierto significado, donde todo es mundano y ellas mismas mundean. Más adelante Heidegger profundiza en esto y dice:

5 *Ibid.*, p. 73.

6 *Cfr.*, *ibid.*, p. 85

7 *Cfr.*, *ibid.*, p. 86-87

8 *Ibid.*, p. 88.

la vivencia no desfila delante de mí como un objeto o una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación (...) Las vivencias con fenómenos de apropiación, en tanto que viven de lo que le es propio y en tanto que la vida vive sólo así⁹.

Heidegger entiende que la vivencia vivida, apropiada y con cierto significado mundano es el punto de partida hacia el que se debe dirigir el método fenomenológico. Se pretende, así, ir más allá de la mera objetivación, donde la vivencia es sometida a una desvivificación, a una privación de vida, pues es cosificada a través de un proceso de conocimiento sustentado en una actitud meramente teorética, la que, por su propia constitución, solo es posible cuando se elimina la vivencia del mundo circundante¹⁰.

Pues bien, Heidegger se pregunta de qué forma es posible superar esta dificultad inherente al proceso de objetivación, cuyo resultado es una privación de vida. Sostiene que esto no puede ser superado mientras la ciencia originaria sea teorética, “tiene que haber una ciencia que sea pre-teorética o suprateorética, en cualquier caso no teorética; tiene que haber una auténtica ciencia *originaria*, en la que lo teorético tenga su origen”¹¹. Luego de hacer esta precisión respecto al carácter que debe tener una ciencia de las vivencias, considera necesario determinar cómo es posible una ciencia de este tipo. Este es, precisamente, el problema principal del método fenomenológico, “la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de las vivencias”¹², salvaguardándola de cualquier tipo de objetivación. Esto está sujeto, como dice Heidegger, “al principio de los principios” de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” (...) hay que tomarlo simplemente como se da*. Este es el principio de los principios que “nos salvaguarda de los errores de cualquier teoría imaginable”¹³.

Heidegger nos advierte que cuando entendemos lo vivenciable sin más, no se debe entender como una cosa desde una perspectiva absolutamente teorética y privada de vida, sino que más bien como un “fenómeno fundamental, que puede ser vivido comprensivamente (...) un momento esencial de la vida en sí y para sí, que guarda una estrecha relación con el carácter apropiador de las vivencias en cuanto tales. El *algo* formal y objetivo de la *cognoscibilidad*, el algo de la

9 *Ibíd.*, p. 91.

10 *Ibíd.*, p. 103.

11 *Ibíd.*, p. 117.

12 *Ibíd.*, p. 132.

13 *Ibíd.*, p. 132.

teoretización formal, arranca *en primer lugar* de este algo premundano de la vida¹⁴. Se llegaría, así, al suelo originario de la vida fáctica, desde donde arranca toda relación de conocimiento, desde donde parte cualquier ejercicio teórico. Fenómeno que puede ser vivido de forma comprensiva, como momento fundamental de la vida en sí y para sí, y se elimina cualquier consideración meramente teórica de la vida y la vivencia.

Ahora bien, una vez llegado a este punto, Heidegger da el último paso, afirmando que: “la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente”¹⁵. En efecto, el filósofo alemán ha llegado a una conclusión clave de la estancia temprana de su pensamiento, donde la fenomenología y la hermenéutica se enlazan en un proyecto filosófico que pregunta fundamentalmente por la vida fáctica, por las vivencias vividas y no simplemente objetivadas o miradas. Este sería el papel que cumple la intuición hermenéutica, como formación fenomenológica originaria que es capaz de apropiarse originariamente de lo vivido, de la vivencia en su misma ejecución. Como dice Berciano:

la intuición que comprende es ella misma una vivencia que comprende una vivencia. La vivencia llega hasta ahí, abriendo la esfera de las vivencias. Pero así, la fenomenología de Heidegger es desde un principio fenomenología hermenéutica (...) Hermenéutica como autoexplicación de la facticidad y desde dentro de la facticidad. Hermenéutica como comprensión de la comprensión del Dasein en su facticidad¹⁶.

La fenomenología, entonces, queda definida principalmente como una ciencia originaria pre-teórica y descriptiva de las vivencias, donde la intuición hermenéutica, como una intuición que comprende, es la instancia clave que permite articular el método fenomenológico, pues ella misma es una vivencia que comprende una vivencia.

1.2. LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA EN SÍ Y PARA SÍ

Pues bien, con la formulación de la intuición hermenéutica, Heidegger ha dado el primer paso para reunir en un mismo proyecto el método fenomenológico

14 *Ibid.*, p. 140.

15 *Ibid.*, p. 142.

16 BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, *op. cit.*, p.36.

y la hermenéutica, que en su primera formulación se entiende como ciencia originaria preteorética. Como hemos visto, Heidegger concibe la filosofía y, por tanto, la fenomenología, como una ciencia originaria que busca comprender los motivos puros del sentido de la vivencia pura¹⁷. Más adelante, en las lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919-1920, titulado *Problemas fundamentales de la fenomenología*, sigue desarrollando su concepción fenomenológica, pero en este caso habla de ciencia originaria de la vida en sí y para sí.

Al comenzar estas lecciones, Heidegger quiere aclarar a qué se refiere cuando habla de los problemas fundamentales de la fenomenología, diciendo que es “el más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es ella misma para sí misma. Ella es la ciencia originaria, la ciencia del *origen* absoluto del espíritu en sí y para sí –“vida en sí y para sí” (...) De modo que ella misma recae, como una manifestación de este, en su objeto, en sí misma”¹⁸. Definición que puntualizará más adelante cuando dice que la fenomenología es la: “*ciencia absoluta del origen de la vida en sí y para sí* (...) la fenomenología no es una invención filosófica cualquiera, un nuevo sistema, un nuevo punto de vista, sino que su existencia es *necesaria*, es decir, que hay auténticos motivos radicales que empujan a ella, de modo que solo en ella se cumple por primera vez la idea de la ciencia”¹⁹.

En efecto, Heidegger hace hincapié en la idea de la fenomenología como ciencia originaria de la vida, pues “no hay que idear ni inventar nada. Tenemos que ver si y dónde hay motivos para un retroceso a un ámbito originario. *La orientación no artificiosa es la propia vida fáctica que somos y vivimos nosotros mismos*”²⁰. La vida fáctica, como ámbito originario, es el motivo radical que empuja al desarrollo científico de la fenomenología.

Una vez que Heidegger ha determinado cual es la tarea de la ciencia originaria, debemos esclarecer que nos dice respecto al mundo de la vida. En lo primero que hace hincapié es que todos vivimos siempre en una determinada dirección, dirigidos hacia algo, pero no somos nunca completamente conscientes de aquello. Siempre hay una multiplicidad de situaciones que se dan junto a la vida; nuestra relación con otros, cómo nos sentimos en ella, dónde nos encontramos situados, en otras palabras, siempre hay círculo de cosas o situaciones

17 HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, op. cit., p. 80.

18 HEIDEGGER, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, F. de Lara. (trad.). Alianza, 2014, p. 15.

19 ibíd., p. 181.

20 ibíd., p. 181.

que reclaman la atención de la vida²¹. En efecto, “*en todo este vivir, uno mismo está a veces ahí para sí mismo*”²², es decir, se da cuenta de sí mismo; se vuelca sobre sí mismo y sus acciones; se ve a sí mismo, puede corregir sus acciones o abandonarse; es decir, dentro de la multiplicidad de direcciones o tendencias de la vida a las se enfrenta o vive, en algún momento esa misma vida está ahí para sí misma. En este mismo sentido, Heidegger, al profundizar en el carácter del mundo de la vida, señala:

hay pues una multiplicidad en el círculo que acompaña siempre a la vida fluyente de cada uno de nosotros: nuestro *mundo circundante* – paisajes, parajes, ciudades y desiertos–; nuestro *mundo compartido* –padres, hermanos, conocidos (...) nuestro *mundo del sí mismo* –en tanto todo ello me sale al encuentro de tal y cual manera y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía. Vivimos en este mundo circundante, compartido y del sí-mismo (en general mundo circundante)²³.

Ciertamente, la finalidad que persigue Heidegger con esta triple distinción formal de mundo, no es la de graduarlas gnoseológicamente, ni tampoco determinar, en virtud de un ordenamiento valórico, cuál es la de mayor importancia. Tampoco pretende verificar la dignidad ontológica de cada uno de esos mundos. Lo importante es resaltar la estrecha correlación y coexistencia que existe entre todos ellos, donde el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí mismo se enlazan de forma irreductible, y la vida fluyente adquiere, así, su propio ritmo vital, su peculiaridad. En otras palabras, el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí-mismo son accesibles a la vida fáctica, es decir, le son reconocibles, familiares, comprensibles.

Pues bien, el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí-mismo se encuentran profundamente entrelazados, podríamos decir que coexisten en una simbiosis permanente. No obstante, la vida fáctica y el mundo tienen de alguna forma su centro de gravedad en la vida del sí-mismo, como dice Heidegger, “*la vida fáctica puede ser vivida, experienciada y que, por consiguiente, puede también ser comprendida históricamente en una peculiar agudización hacia el mundo del sí-mismo*”²⁴. La vida del sí-mismo adquiere, así, un particular protagonismo, pues de alguna forma es lugar donde se condensa el mundo circundante y el mundo compartido. Precizando en el carácter del mundo del sí-mismo, Heidegger afirma:

21 Cfr., *ibíd.*, 44-45.

22 *ibíd.*, p. 45.

23 *ibíd.*, p.45.

24 *ibíd.*, p. 70.

el sí-mismo vive en situaciones cada vez nuevas, que se compenentran de todas formas en cada caso nuevas y son imperdibles para todas las que siguen. Y *el mundo de la vida*, el mundo circundante, el mundo compartido y el del sí-mismo, es vivido en una situación del sí mismo. Lo que comparece en el mundo de la vida comparece siempre en una situación del sí mismo. El mundo de la vida se manifiesta de tales y cuales modos en y para cada una de las situaciones del mundo del sí-mismo²⁵.

Pues bien, la experiencia fundamental a la que se ha logrado llegar es que “la *vida en cuanto tal* nunca podrá convertirse en objeto, de que todos los ideales de ciencia motivados por pensamientos objetivos son necesariamente un error (...) La vida no es un objeto, pero tampoco es aprehensible filosóficamente mediante un anclaje en el *sujeto*, mediante formas de consideración *yoicas*”²⁶. La vida fáctica no es un objeto y no puede ser nunca convertida en un objeto. Heidegger llega a este resultado gracias a la determinación del comprender originario que es propio de la vida fáctica, lo que acentúa en los apuntes aportados por Becker, cuando afirma: “la vida como correlato de la comprensión originaria no tiene carácter de objeto ni de estado de cosas. Por eso la actitud fundamental metódica de la fenomenología es completamente diferente al de la ciencia objetiva. Es muy difícil mantener puramente el auténtico método fenomenológico”²⁷.

Como podemos ver se da una cierta superación que aquella formulación que presentaba en el semestre de posguerra de 1919. Pues este comprender originario es la clave para dar cuenta de la vida fáctica y no la intuición hermenéutica. Heidegger reconoce, eso sí, el aporte fundamental que brinda la intuición, cuestión que habría sido suficientemente acentuada en la fenomenología anterior. Sin embargo, la intuición no es todavía lo suficientemente originaria y se corre el peligro de confundir la intuición fenomenológica con la mera intuición de objetos. Por eso, el primer paso, lo verdaderamente originario de la investigación fenomenológica se da en la comprensión.

En definitiva, “Heidegger insiste en el comprender más que en la intuición, sobre todo por esta idea de proceso abierto y de relaciones de sentido siempre nuevas. La intuición parece sugerir un “algo” objetivo intuido. Esto no podría faltar, pero no basta. Relaciones de sentido abiertas y en proceso implican más; y Heidegger prefiere hablar de comprender fenomenológico más que de intuición”²⁸.

25 *Ibíd.*, p. 73.

26 *Ibíd.*, p. 154.

27 *Ibíd.*, p. 245.

28 BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, *op.cit.*, p. 70.

Dentro de este contexto, en el que se manifiestan estas preocupaciones filosóficas, se sitúa el curso del semestre invernal de 1920-1921, llamado *Introducción la fenomenología de la religión*. Heidegger en estos cursos resalta desde un principio que la labor de la fenomenología es preguntar y precisar de qué se habla cuando se dice vida humana. Y se refiere a esto al comenzar su exposición del método fenomenológico, que se inicia con una distinción clara entre lo propiamente filosófico y la ciencia en general. Comenta que si se quiere entender verdaderamente la problemática de la comprensión propia de la filosofía:

se cae en cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para luego volver a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida (*Der Begriff der faktischen Lebenserfahrung ist fundamental*). Con la designación de la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo no se consigue nada, sucumbiendo así al ideal de la ciencia. Así solo se emboza la dificultad principal²⁹.

La idea de filosofía cuestionada es aquella que surge desde el horizonte de los cánones científicos, donde se entiende como una construcción teórica referida a un ámbito objetual determinado. El primer paso para acometer esta tarea será asegurar el suelo desde el que se parte, por eso afirma: “el camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida (*die faktische Lebenserfahrung*)”³⁰. La experiencia fáctica tiene la particularidad de ser el punto de inicio de la filosofía, es decir, donde se abre la posibilidad de ese caminar y es, al mismo tiempo, el lugar donde se da el giro radical que conduce a la filosofía. En otras palabras, la vida humana es entendida como filosofar y un filosofar que se da dentro de la vida humana.

Ahora bien, Heidegger en su intento de dar cuenta originariamente de la vida fáctica utiliza un instrumento metodológico clave, cuya finalidad es evitar que una forma predeterminada y unilateral de ver los fenómenos se imponga como la correcta o verdadera. Este instrumento privilegiado es el indicador formal, que define de la siguiente forma: “El indicador formal es un rechazo, un aseguramiento previo de modo que el carácter ejecutivo aún queda libre. La necesidad de esta medida de precaución procede de la vida fáctica que amenaza constantemente con deslizarse extraviándose en lo objetual y de la cual tenemos, en cambio que resaltar los fenómenos entresacándolos”³¹. Su utilidad tiene que ver, principalmente, con la posibilidad de superar las limitaciones propias al modo exclusivamente teórico de dirigirse a los fenómenos. Se advierte, al mismo tiempo, de la equivocación que supone considerar que el sentido de referencia originario es

29 HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión.*, J. Uscatescu. (trad.). Madrid: Siruela, p.43.

30 *Ibid.*, p. 45.

31 *Ibid.*, p. 93.

el teórico. La indicación formal no se deja guiar por el contenido sino por lo ejecutante, por eso, si la fenomenología hermenéutica pretende tratar la vida desde una vertiente originaria y no quiere considerar solo su contenido, debe dirigir su atención hacia sus tres direcciones de sentido (referencia, contenido y ejecución). Desde esta perspectiva, la indicación formal debe entenderse como una conceptualización ejecutiva, que puede llevar a cabo un despliegue temático del fenómeno de la vida humana y desde ahí se puede ver el aludido carácter referencial de la indicación formal³².

La indicación formal permite pues atender la inmediatez de los fenómenos y así lograr que esa misma inmediatez pueda ser atendida. La indicación formal, en definitiva, tiene que ver con planteamiento mismo de la explicación fenomenológica, pues debe liberar a la investigación de prejuicios e imposiciones. Como precisa Heidegger:

La indicación formal solo tiene sentido en relación con la explicación fenomenológica. Se trata de la cuestión de si la tarea propuesta de la filosofía se puede mantener por principio como determinación general de lo objetivo, de si el planteamiento de la tarea brota del motivo originario del filosofar (...) tenemos que tener muy clara la mente acerca de la forma de la contemplación fenomenológica. Esto es lo que justo logra el anuncio formal. Este tiene el sentido de la *puesta de la explicación fenomenológica (Ansetzens der phänomenologischen Explikation)*³³.

El estudio de la indicación formal ha derivado necesariamente en una caracterización del método fenomenológico. En el marco de esta discusión, Heidegger precisa, con contornos más definidos qué entiende por fenomenología y por fenómeno.

Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, se puede preguntar: 1) por el “*qué*” originario que es experimentado en él (*contenido*) 2) por el originario “*cómo*” en que es experimentado (*referencia*) 3) por el originario “*cómo*” en que el sentido referencial es ejercido (*ejercicio*)” (...) estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La fenomenología es la explicación de esta totalidad de sentido, da el “*logos*” de los fenómenos³⁴.

El fenómeno sería, entonces, aquella totalidad de sentido que surge desde una experiencia determinada, considerada en su triple dirección de sentido que, entendida desde esta unidad de contenido, ejecución y referencia, puede ser

32 Cfr., XOCOLOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, México: Plaza y Valdés, p. 123.

33 HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión, op.cit.*, p. 93.

34 *Ibid.*, p. 92.

cuestionable. La fenomenología, a su vez, es la explicación de esa totalidad de sentido. A esto alude la contemplación fenomenológica, donde la experiencia, gracias al indicador formal, *puede ser puesta en el fenómeno y se pone en marcha* la explicación fenomenológica. La fenomenología, en definitiva, consistiría en la explicación de esa totalidad de sentido que se hace presente en el fenómeno. Desde esta perspectiva, el concepto de fenómeno se refiere, en primer término, a la forma en que la vida fáctica se manifiesta; o lo que es lo mismo, lo determinante para la investigación fenomenológica es el modo como la vida fáctica se da.

En este mismo sentido, Heidegger encuentra en la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo un lugar privilegiado para desarrollar su método fenomenológico. En el cristianismo de las primeras comunidades reconoce una forma de vivir la vida de acuerdo a una experiencia originaria, desde la cual, esa misma vida, adquiere el sentido de su ejecución. Encuentra, en este acontecimiento histórico, un suelo seguro en el cual la vida humana se comprende a sí misma de forma originaria, esto es, desde las circunstancias especiales que le toca enfrentar. Como decía en la lección del semestre de invierno de 1919-1920:

el más profundo paradigma histórico del peculiar proceso de desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo y el mundo de las experiencias internas se nos da en el surgimiento del cristianismo. El mundo del sí-mismo como tal entra en la vida y es vivido en cuanto tal. Lo que sucede en la vida de las comunidades cristianas primitivas supone una trasposición radical de las direcciones tendenciales de la vida³⁵.

La explicación y desarrollo del método fenomenológico, se materializa por medio de la interpretación de un hecho histórico singular: la experiencia fáctica de la vida de las primeras comunidades cristianas. Al comenzar la segunda parte del curso, el joven profesor fija con claridad los alcances y limitaciones de estas lecciones: “en lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológica-exegética ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino solo una introducción a la comprensión fenomenológica. Lo peculiar de la comprensión fenomenológico-religiosa es la obtención de una precomprensión para una vía originaria de acceso”³⁶. Por lo tanto, la tarea es mostrar e interpretar, “la experiencia religiosa fundamental y, perseverando en esta experiencia fundamental, tratar de comprender la conexión de todos los fenómenos religiosos originarios con aquella”³⁷.

35 HEIDEGGER, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., p. 72.

36 *Ibid.*, p. 97.

37 *Ibid.*, p. 102.

Heidegger dirige su atención a la actitud fundamental (*Grundhaltung*) o talante de fondo de San Pablo, pues es dónde se puede apreciar la *experiencia originaria* del cristianismo primitivo. Se ha elegido esta experiencia, ya que ella se origina de una forma singular, desde una vivencia excepcional y no desde la sumisión ciega a los dictados de la tradición o al cumplimiento de un conjunto de leyes. Gracias a este origen peculiar, esta experiencia no cargaría con el peso desvitalizador del que, generalmente, se sobrecargan aquellas experiencias surgidas desde el seguimiento ciego de leyes o normas. Gracias a esta base existencial, que sirve de sustento a su *Introducción a la fenomenología de la religión*, puede entrar ya directamente en materia y aclara que su investigación, “no se trata de interpretar basándose en un complejo de índole histórica en el que está inscrita la epístola a los gálatas, queremos al contrario, explicitar su sentido propio. Ya la nota fundamental (*Grundbestimmung*) de la religiosidad primitiva es decisiva”³⁸. Las notas fundamentales del cristianismo primitivo, mediante las cuales se pretende definir la religiosidad cristiana dicen que:

1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida (*Urchristliche Religiosität ist in der faktischen Lebenserfahrung*). Frase final: es en realidad ella una tal (*Sie ist eigentlich solche selbst*).

2) La experiencia fáctica de la vida es histórica (*Die faktische Lebenserfahrung ist historisch*). Frase final: la experiencia cristiana vive el tiempo mismo (*Die christliche Erfahrung lebt die Zeit Selbst*)³⁹.

Heidegger sostiene que aquello que cambia en la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo no es la mundanidad de los contenidos, sino que el cristiano vive todo su contenido, y el ocuparse con él, como una ejecución, esto es, centrado en el mundo del sí-mismo. Puntualmente, lo vive como una ejecución temporal, definida por la constitución temporal de su existencia. Como dice Heidegger, a través de la conversión, “las significatividades del mundo circundante se convertirán, por el haber llegado a ser (*Gewordensein*), en bienes temporales. El sentido de la facticidad en esa dirección se define como temporalidad”⁴⁰. El cristiano vive en el todavía, en la instancia que queda para el final de los tiempos⁴¹. Esta experiencia del tiempo del cristianismo primitivo hace manifiesta la facticidad de la vida como temporalidad y se comprende fundamentalmente como abierta hacia el futuro, revelando, así, su carácter temporal prioritario. La vida

38 *Ibíd.*, p. 108.

39 *Ibíd.*, p. 112.

40 *Ibíd.*, p. 148.

41 Cfr. De Lara, F., “Heidegger y el cristianismo primitivo de San Pablo y San Agustín”, *Eidos: Revista de filosofía Universidad del Norte*, n. 7, 2007, p. 35.

fáctica, la historia, no son objetos ni pasan en el tiempo, por eso el pensador alemán entiende que esta experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo muestra una forma de ser que no se pierde absolutamente en los contenidos del mundo, sino que se realiza como temporalidad en la expectativa de la parousía, es decir, ejecuta su propia vida por sí mismo y desde una comprensión propia.

2. LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA DE LA FACTICIDAD Y LA FORMULACIÓN INCIPIENTE DE LA PREGUNTA DE LA PREGUNTA POR EL SER

Dentro de este marco temático, debemos necesariamente detenernos en un trabajo de Heidegger cuya elaboración se registra en el año 1922, nos referimos al *Informe Natorp*, donde presenta el primer esbozo de una tarea filosófica de largo alcance. En principio, desarrolla ahí una categorización ontológica de las estructuras del Dasein humano, a lo que denomina ontología fundamental; y, a la vez, sienta las bases del proyecto destructivo de la tradición metafísica. Ciertamente, dicho informe tiene un valor añadido, pues marca claramente la dirección de su camino filosófico. No obstante esto, una de las propuestas más importantes, contenida en su primera parte, tiene que ver con la idea de filosofía que ahí presenta, donde es entendida en términos de una *Hermenéutica fenomenológica de la facticidad*.

Desde esta perspectiva, la filosofía no sería más que el desarrollo de una dinámica que pertenece esencialmente a la vida humana, lo que le lleva a preguntarse por su carácter de ser. La pregunta por la vida fáctica y su carácter de ser es, pues, el verdadero objeto de la filosofía. En estas primeras lecciones de Friburgo se llevaría a cabo:

“el giro ontológico” que habría aparecido en la historia de la hermenéutica, por cuanto que la comprensión ya no fue entendida como un simple conjunto de reglas técnicas exegéticas, sino como componente esencial de la constitución histórico-ontológica de la vida humana. Tal giro, anticipado en las reflexiones del conde Paul Yorck von Wartenburg, fue llevado a cabo por el joven Heidegger con su programa de una “hermenéutica de la facticidad” que, en efecto, ha sido para Gadamer el punto de referencia esencial para el desarrollo de su propia hermenéutica filosófica⁴².

42 VOLPI, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”. *Endoxa: series filosóficas*, n° 20, 2005, p. 268.

De tal modo, que en esta interpretación de la hermenéutica opera un cambio de significado, pues se concibe como dirigida principalmente hacia el hecho radical que constituye la experiencia fáctica de la vida en su quehacer cotidiano, en tanto que en su misma ejecución sabe de sí misma y se da a conocer a sí misma. Y es, al mismo tiempo, un modo de saber que no tiene un carácter reflexivo u objetivo, ni menos constatativo, sino que es esencial a la propia conducta. La hermenéutica es para Heidegger la labor filosófica que se concibe como pura prolongación del saber inmanente que la facticidad posee de sí misma, lo que sería la misión primordial de la hermenéutica. La hermenéutica, entendida como darse a conocer, se transforma en virtud de la condición interpretativa que le es propia, se transforma gracias a ese saber de sí misma que le pertenece⁴³.

La hermenéutica ha de ser capaz de interpretar la vida fáctica en sí misma y desde sí misma, cumpliendo así con una tendencia esencial que la vida posee: la de interpretarse a sí misma. Desde esta óptica, la interpretación de la vida fáctica es la dimensión fundamental de la hermenéutica.

En el *Informe Natorp* la filosofía se define como conocimiento interrogativo, como una investigación que no consiste en desarrollarse de forma paralela a la vida humana como si fuera una de las tantas cuestiones que en ella se pueden llevar a cabo. Dice Heidegger: “la filosofía es la consumación explícita y auténtica de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que está en juego la vida misma y su ser”⁴⁴. La filosofía, asimismo, no debe perder de vista en ningún momento su objeto de estudio, pues si el quehacer filosófico pretende cumplimentarse y desarrollarse originariamente, si quiere ser consecuente con su tendencia fundamental:

si (...) pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas, es decir, si la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro (...) a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas (es decir, si la filosofía es *fundamentalmente atea* y es capaz de comprender esto), entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto (de estudio) a la vida fáctica con respecto a su facticidad⁴⁵.

En consecuencia, la modalidad de esta investigación filosófica, como consumación de una tendencia propia de la vida a interrogar e interrogarse a sí misma, es la interpretación del sentido del ser (*Seinssinnes*) propio de la vida fáctica en

43 Cfr. RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna. op. cit.*, p. 195.

44 HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. J. A. Escudero. (trad.). Madrid: Trotta, 2002, p. 45.

45 *ibíd.*, pp. 45-46

relación a sus estructuras ontológicas fundamentales⁴⁶. Asimismo, el sentido de ser de la vida y sus estructuras categoriales fundamentales deben ser interrogados en relación a “la diferentes maneras como la vida fáctica se temporiza a sí misma y temporizándose, habla consigo misma (*zeitigt und zeitigend mit sich selbst spricht*)”⁴⁷. Como podemos ver, el filósofo alemán hace referencia directa al sentido del ser de este ente y a sus categorías ontológicas, es decir, habla ya de una investigación de carácter ontológico que interroga a la vida misma; se pregunta por el ser de la vida fáctica que está en juego a cada momento. Una investigación, como la caracterizada, es la que cumple con la tarea fundamental de la filosofía, cuyo objeto no ha de ser otro que la vida fáctica en su facticidad y pregunta por el ser de la vida fáctica. Desde este momento, en el pensamiento de Heidegger, la filosofía es entendida como ontología fundamental.

La intención de Heidegger es exponer el fenómeno de la vida fáctica en sus estructuras ontológicas fundamentales, es decir, en su carácter originario. Fenómeno que en las lecciones de *Fenomenología de la vida religiosa*, llamó experiencia fáctica de la vida y adquiere distintas denominaciones en este periodo de su trabajo, tales como facticidad, vivir fáctico y Dasein humano. Ahora bien, este concepto comienza a adquirir su carácter técnico preciso a partir del año 1922, pues se le da esa connotación tanto en el *Informe Natorp*, como en el curso de *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Con este término se hace alusión a ese ente que en caso soy yo mismo y nombra la facticidad que le es propia.

Heidegger agrega que la filosofía, en cuanto trata del asunto del ser de la vida fáctica, es *ontología fundamental (prinzipielle Ontologie)*, pues todas las ontologías regionales necesariamente han de remitirse a ella, dado que obtienen su sentido y fundamento desde la ontología de la facticidad (*Ontologie der Faktizität*). La filosofía se define entonces como cuestionamiento fundamental acerca del ser de la vida fáctica (*das Sein des faktisches Lebens*)⁴⁸. Desde el momento en que se pregunta por el ser de la vida fáctica, ella se transforma en el hilo conductor que permite solventar la pregunta por el ser, ya que el cuestionamiento del ser de la vida fáctica es el punto de partida para la elaboración explícita de la pregunta por el ser. Así, al hacerse cuestión del estatus ontológico de la vida fáctica se cuestiona a un ente en relación a su ser, la pregunta sería, por tanto, propiamente ontológica.

46 Cfr. *ibíd.*, p. 45.

47 *ibíd.*, p.46.

48 Cfr. *ibíd.*, p. 47.

En este sentido, que la pregunta por el ser de la vida fáctica esté vinculada con la forma en que este ser es nombrado e interpretado, revela que la filosofía en su carácter ontológico, es también una interpretación del nombrar y del interpretar; la filosofía es, por ende, al mismo tiempo lógica. Significa, entonces, que no solo la ontología, sino también la lógica han de ser “reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad (*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*)”⁴⁹.

Dentro de este contexto, Heidegger plantea la necesidad de aclarar desde qué preconceptos y desde qué presupuestos ha sido interpretado el vivir fáctico, es decir, desde dónde se comprende a sí mismo. Con el afán de esclarecer aún más el carácter de su trabajo, Heidegger sostiene:

la investigación filosófica debe elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concretas de la vida fáctica (...) debe llevar a cabo ese ejercicio de elucidación categorial desde la perspectiva de sus *presupuestos* (*Vorhabe*) (¿en qué sentido ontológico fundamental se coloca la vida a sí misma?) y en relación con los *preconceptos* (*Vorgriff*) (¿en qué modalidades del nombrar y del enunciar discursivos se habla la vida fáctica a sí misma y en qué modalidades habla consigo misma?)⁵⁰.

Lo que implica preguntar por los supuestos metafísicos tradicionales desde los cuales se ha interpretado la vida fáctica, se debe preguntar, pues, cuál es el punto de partida de la consideración ontológica de este ente. En otras palabras, es fundamental una aclaración de la situación hermenéutica desde la que parte la interpretación del Dasein humano, cuestión que, una vez aclarada, permitirá un acceso originario y auténtico al vivir fáctico, a la pregunta por el tiempo. Y, a través de ella, a la pregunta por el ser, cuyo primer momento es la aclaración de la situación hermenéutica desde la que parte toda interpretación.

La tradición metafísica, como fundamento del pensamiento occidental, se sustenta principalmente en la filosofía de Aristóteles. Lo que justificaría que dentro del marco de la tradición filosófica, haya sido imposible formular genuinamente la pregunta por la vida fáctica y que, aún más, ni siquiera se haya logrado un acercamiento a esa experiencia originaria. Estas cuestiones son las que el pensador de la Selva Negra tiene en cuenta cuando propone una hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la cual la vida fáctica ha de seguir su tendencia fundamental de comprenderse a sí misma desde sí misma; lo que, al mismo tiempo, es entendido como el objetivo fundamental de la filosofía. Todo esto, a

49 Ídem.

50 Ídem.

su vez, derivará en un proyecto solidario, dado que, “los principios y el proceder que guiarán toda la investigación heideggeriana serán los de la fenomenología. Por otra parte, puesto que el objeto de la fenomenología como ciencia originaria es el *Dasein* fáctico, solo la hermenéutica puede acceder a él. En definitiva la filosofía (ontología y lógica) no pueden ser concebidas sino como *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*”⁵¹.

3. LA HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD COMO ONTOLOGIZACIÓN DE LA VIDA FÁCTICA

Siguiendo el rastro de esta problemática, dentro de la cual se termina por configurar el programa de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad, nos encontramos con unas lecciones emblemáticas de este periodo de su pensamiento, es el curso *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, que corresponde a las últimas lecciones que Heidegger dictó en Friburgo antes de partir a Marburgo. Respecto a estas lecciones, comenta Rodríguez Molinero:

por sí mismo, desde luego, el título en las mismas resulta ya orientador. Pero es, sobre todo, el examen del contenido en que nos confiere claramente como la ontologización de la vida fáctica alcanza en ellas un singular relieve (...) Heidegger comienza por no aceptar las insuficiencias fundamentales provenientes de un entendimiento de la ontología, bien como disciplina (por ejemplo, en un sentido escolástico) o bien, como equivalente a una teoría del conocimiento (por ejemplo en la acepción moderna del término)⁵².

El pensador alemán presenta en estas lecciones, entre otras cosas, una elaboración más completa y acabada de cómo entiende la hermenéutica, la ontología y la fenomenología, y muestra al mismo tiempo de qué forma terminan por articularse en una única dirección de su pensamiento filosófico, que, por aquellos años, se va estructurando como un programa con tintes más definidos. Además, denuncia la insuficiencia y estrechez fundamental en la que se sustenta la ontología tradicional, que la hace incapaz de poder preguntar de modo originario por el ser de la vida fáctica. A su juicio, es el tiempo el que permitirá mostrar que en la ontología también residen cuestiones fundamentales⁵³. A partir de aquí, el filósofo

51 SEGURA, C., *Hermenéutica de la vida humana*. Madrid: Trotta, 2006, p. 28.

52 RODRÍGUEZ, J.L., “Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° 25, 1997, p. 206.

53 Cfr., HEIDEGGER, M., *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. J. Aspiunza. (trad.). Madrid: Alianza, 1999. pp. 20-21.

de la Selva Negra dejará, poco a poco, de utilizar este concepto de vida fáctica, sustituyéndolo definitivamente por el término técnico *Dasein*.

Heidegger, al hacer el planteamiento de una hermenéutica de la facticidad, quiere evitar que se malinterprete su objetivo y se crea que su cuestionamiento pretende mostrar las categorías o estructuras de la vida fáctica con la mera finalidad de aplicar el método fenomenológico a ella prescindiendo de otros intereses o preguntas. Por el contrario, aquí se termina de materializar del todo su incipiente inquietud ontológica, la que estará presente a lo largo de todo el camino de su filosofía; dicha inquietud es la pregunta por el ser mismo, que viene ahora a enlazarse de forma más directa, todavía, con la pregunta por la vida fáctica. La vida adquiere, así, su más puro sentido y estatus ontológico.

La exégesis de las estructuras ontológicas del *Dasein* es lo que permitirá a Heidegger cuestionar y poner en tela de juicio la inveterada tradición metafísica y la concepción del ser en la que ella se mueve. De esta forma, pone en marcha su cuestionamiento a las categorías con las que la tradición ha preguntado y pregunta por el ser. Se trata, pues, de orientar la investigación hacia el origen mismo de dichas interpretaciones que ocultan y oscurecen un preguntar originario y genuino por la cuestión del ser.

Se podría decir que el pensador de la Selva Negra concibe la ontología como una *doctrina del ser*, con lo que alude a aquella cuestión que investigará temáticamente. En otras palabras, solo anuncia que se hablará y se preguntará por el ser. Así lo hace saber, cuando dice: “los términos “ontología”, “ontológico” van a emplearse aquí solamente (...) sin más pretensión que la de servir de indicación. Mientan un preguntar y determinar dirigido al ser en cuanto tal; qué ser y de qué modo, eso queda totalmente indeterminado”⁵⁴. Con esta indicación, Heidegger pretende, precisamente, evitar cualquier malentendido respecto a los alcances de su trabajo y su método filosófico, es decir, utiliza el concepto de ontología al modo de un indicador formal. Quiere marcar distancia de las concepciones tradicionales de ontología, puesto que las considera como esencialmente insuficientes e impotentes para dar cuenta de la pregunta por el ser y por la vida fáctica. Esta insuficiencia esencial, constitutiva de la ontología tradicional, denunciada por el joven profesor, estaría sustentada principalmente en dos cuestiones.

En primer término, considera que la ontología tradicional determina desde siempre su tema desde el ser-objeto, o lo que es lo mismo, se centra en la objetividad del objeto y establece siempre una relación teórico cognoscitivo con el objeto que pretende analizar, esto es, con las cosas de la naturaleza. Su tema desde el principio es: “el ser-objeto (*Das Gegenstandsein*) material para determinadas

54 *ibíd.*, p. 18.

ciencias que se ocupan de él, de la naturaleza o de la cultura; y el mundo, pero no considerado desde el Dasein y las posibilidades de existir, sino siempre a través de las diversas regiones de objetos”⁵⁵. Heidegger al decir esto, retoma su crítica a la relación sujeto-objeto que domina el quehacer de la ontología tradicional, donde toda pregunta y consideración ontológica termina siendo reducida a una determinación objetual. Todo fenómeno se sitúa en la esfera teórico-cognoscitiva, en lo que también se incluye a la vida fáctica; transformándose, así, en un objeto más de conocimiento.

En segundo lugar, constata que esta insuficiencia es el origen de la segunda, pues una vez declarada la imposibilidad de la ontología de preguntar y considerar el mundo desde el Dasein mismo y desde sus posibilidades. Lo que revela, asimismo, su impotencia para comprender y acceder al ente que es verdaderamente decisivo y determinante para el desarrollo de la problematización filosófica. A la ontología, tal como la conocemos, le permanece cerrado el acceso al “existir, desde el cual y para el cual “es” la filosofía”⁵⁶. En efecto, esta insuficiencia esencial de la ontología tradicional, que simplifica toda pregunta e investigación a aquella que surge desde el círculo de la relación cognoscitiva de sujeto-objeto. Es lo que hace que la ontología haya sido incapaz de preguntar y cuestionar el sentido originario de la vida fáctica. La ontología, por ende, no se ha hecho cuestión del Dasein porque ella misma queda encerrada en el círculo de la determinación teórica de objetos, dentro de la cual también cae la vida fáctica. La ontología tradicional queda, pues, deslegitimada, desautorizada para referirse o hacerse cuestión de la verdadera problemática filosófica, la que ni siquiera ha llegado a reconocer: el ente desde el cual y para el cual la filosofía es.

El joven profesor pretende cercar y abordar aquella cuestión que considera realmente importante para la filosofía; un problema que la tradición metafísica ha pasado por alto o que, en el mejor de los casos, ha malentendido, esto es, la pregunta por el ser; que es la verdadera y auténtica tarea de una ontología que se precie de tal. Y afirma, por lo mismo, que “en lo que sigue se empleará el título de “ontología” siempre en la acepción vacía, con la sola pretensión de mentar cualquier preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal. “Ontológico” afecta por lo tanto, a las cuestiones, explicaciones, conceptos, categorías que surjan, o no, de ese mirar a lo ente en cuanto ser”⁵⁷. Con esta definición indica cuál es, a su juicio, la verdadera tarea de la ontología y deja, al mismo tiempo, claramente delimitado su alejamiento de la ontología tradicional. Por eso, una de sus tareas prioritarias será, precisamente, llevar a cabo una interpretación

55 *ibid.*, pp. 19-20.

56 *ibid.*, p. 20.

57 *ibid.*, p. 20.

genuina de las estructuras ontológicas de la vida fáctica. Esta forma de proceder, permitiría a la ontología cumplimentarse como tal y, de este modo, poder acceder a su problemática filosófica fundamental, hacia aquello a lo que la ontología ha de conducirse en cuanto tal, es decir, hacia una investigación del ser en cuanto ser. Queda, así, planteada la dirección de la meditación heideggeriana, según la cual, “la pregunta por el ser deberá resolverse mediante la hermenéutica de la facticidad”⁵⁸.

4. HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD COMO CRÍTICA A LA RELACIÓN TEÓRICO COGNOSCITIVA DE SUJETO-OBJETO

Ciertamente, el análisis de la estructura ontológica de la vida fáctica, como punto de partida de la elaboración de la pregunta por el ser, “descarta expresamente el “sujeto fantásticamente idealizado” con el que moderna filosofía de la conciencia relaciona la justificación de todas las objetividades (...) la crítica que Heidegger formula de esta manera no es inmanente, sino que apunta a una deficiencia ontológica cuando crítica también el análisis husserliano de la conciencia y de la conciencia temporal como cargada de prejuicios”⁵⁹. Gadamer resume, así, las deficiencias ontológicas que el filósofo alemán había denunciado en este escrito de 1923, donde toma distancia de su maestro fenomenólogo. Pero, también, reconoce abiertamente el aporte que este le ha entregado para el desarrollo de su propia filosofía, no cree, sin embargo, que el ámbito originario de la vida fáctica pueda ser entendido desde la perspectiva de un sujeto tal como lo propone la filosofía moderna; es decir, como un sujeto encapsulado capaz de justificar y fundamentar las objetividades que encuentra en el mundo. Por el contrario, el rasgo característico del ámbito originario del que habla es el de la copertenencia esencial entre el Dasein y el mundo.

Al comenzar la primera parte de estas lecciones, Heidegger analiza el concepto de facticidad y lo relaciona directamente con el de Dasein. Se podría pensar que actuando así quiere dejar establecida la equivalencia entre ambos términos antes de prescindir del concepto de vida fáctica. Pues bien: “*Facticidad (Faktizität)* es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio” (“*eigenen*” *Daseins*). Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión (*Jeweilig*) (Fenómeno de la “ocasionalidad” (*Jeweiligkeit*) (...) Estar aquí por lo que toca a su ser. (...) Que el existir está aquí para sí mismo en el cómo

58 BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger. op. cit.*, p. 37.

59 GADAMER, H., *Los caminos de Heidegger. op. cit.*, p. 64.

de su ser más propio”⁶⁰. Con esta definición, da respuesta a una de las inquietudes que han encaminado su filosofía por estos años, pues con esta formulación logra tomar distancia de una consideración meramente teórica de la vida humana. Apunta, más bien, a obtener una caracterización de este fenómeno que sea capaz de hacer referencia a nuestra propia existencia en su ejecución. Pues bien, el término *Jeweiligkeit* alude, en definitiva, al carácter del ser en cada ocasión, en cada caso, nombrando así la determinación esencialmente temporal de la vida fáctica.

Como dice Grondin, “Al hablar de hermenéutica, Heidegger pretende volver al sentido original de la *Auslegung*, de la interpretación. Según él, son los modernos los que hicieron de la hermenéutica una doctrina de las condiciones de la interpretación, lo que habría llevado a una comprensión puramente metodológica de la hermenéutica (en Schleiermacher y Dilthey)”⁶¹. Pues, efectivamente, el objeto de la hermenéutica no es otro que la vida fáctica, la facticidad, y, por ende, el propio objeto de la investigación está capacitado en su ser mismo para la interpretación; y no solo eso sino que también la necesita, es propio de su ser el ser ya interpretado (*Ausgelegtheit*). La tarea de la hermenéutica es hacer que el Dasein mismo en cada ocasión, en cada caso, sea accesible a sí mismo, que sea capaz de comunicarse consigo mismo. Resulta entonces, que en la hermenéutica se juega la posibilidad de que el Dasein pueda llegar a comprender y ser ese mismo comprender. Esta forma de concebir el comprender, que nos propone Heidegger, nada tiene que ver con un modo de conocimiento teórico, sino que es un cómo del Dasein mismo (*Wie des Dasein selbst*), lo que en su determinación terminológica llama *el estar despierto* del Dasein para sí mismo (*das Wachsein des Daseins für sich selbst*)⁶². En otras palabras, el sentido primigenio de la palabra hermenéutica sería el de dar a conocer algo, de comunicar algo, por lo tanto, “se trata de que la vida fáctica se dé a conocer explícitamente a sí misma, partiendo de y manteniéndose en el conocimiento inmediato-no reflexivo –que de sí misma tiene y, en el que constantemente se desenvuelve”⁶³.

Al mismo tiempo, Heidegger hace notar que la relación que se establece entre hermenéutica y facticidad, no tiene nada que ver con la que se establece en una relación de sujeto-objeto; entre lo aprehendido y el sujeto que lo contempla, puesto que el interpretar mismo es una posibilidad y carácter de ser de la facticidad. Es más, la interpretación es parte del ser mismo del vivir fáctico, al que le

60 HEIDEGGER, M., *Ontología: hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, p. 25.

61 GRONDIN, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”. En DE LARA, F. (Ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011, p. 146.

62 Cfr., HEIDEGGER, M., *Ontología: hermenéutica de la facticidad. op. cit.*, pp. 33-34.

63 Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología. op. cit.*, p. 101.

es propio el carácter de la interpretación; podríamos decir que el mismo objeto posee al sujeto. Si la facticidad se considera como el objeto de la hermenéutica, ella misma se encuentra en su objeto, es su mismo objeto. Se podría hablar de una unidad de ser entre la hermenéutica y su objeto. Asimismo, el filósofo alemán destaca el significado que tiene el *estar despierto* (*Wachsein*) del Dasein para sí mismo implícito en la hermenéutica; ya que si el estar despierto llega a tener un carácter filosófico, está en juego una autointerpretación originaria que la filosofía ha dado de sí misma. Gracias a la cual, dicha interpretación se constituye en una posibilidad decisiva y fundamental del Dasein, como una forma de ser en la que la vida fáctica se encuentra consigo misma; esto es, se pone ante sí misma y aparece ante sí misma. Esto significa para la hermenéutica, que la filosofía no es una forma de conocimiento teórico contemplativo, sino que, principalmente, es una forma de conocer que se da en el vivir fáctico. Es un modo de saber en el que ese mismo vivir fáctico se arranca de sí sin contemplaciones, para ponerse ante sí mismo sin ocultamientos⁶⁴.

CONCLUSIONES

La hermenéutica, así entendida, dista mucho de concebirse como una ciencia objetivante cuya pretensión sea obtener determinados conocimientos, sino que, antes bien, es un saber que la propia existencia tiene de sí misma, es decir, es un saber del propio Dasein en su ser mismo. No se mueve, por tanto, dentro del ámbito de una mirada teórico contemplativa, donde la vida fáctica se concibe como un objeto más de conocimiento, sino que habla desde la misma vida fáctica en su facticidad; habla desde lo ya interpretado y para lo ya interpretado. En esta unidad de ser, entre hermenéutica y facticidad, se localiza el punto de partida, la realización y apropiación de lo ya interpretado. “Esto confirma que se trata de una comprensión inédita de la hermenéutica, ya no dirigida a los textos o a las reglas de interpretación, sino a la facticidad de nuestra existencia tal y cómo ésta se cumple cada vez y para cada uno”⁶⁵. Desde esta óptica, la hermenéutica es temporalmente anterior al despliegue de cualquier investigación científica, tanto en términos fácticos como en relación al ser mismo. En otras palabras, la interpretación de la vida fáctica es la dimensión fundamental de la hermenéutica y, a su vez, de la filosofía, y desde ahí debe partir cualquier consideración o propuesta hermenéutica.

64 Cfr., Heidegger, M., *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, op.cit., pp. 33-37.

65 GRONDIN, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”. En DE LARA, F. (Ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011, p. 146.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. Madrid: Nueva, 2001.
- DE LARA, F., “Heidegger y el cristianismo primitivo de San Pablo y San Agustín”, *Eidos: Revista de filosofía Universidad del Norte*, n. 7, 2007, pp. 28-46.
- GADAMER, H., *Los caminos de Heidegger*, A. Ackermann (trad.). Barcelona: Herder, 2006.
- GRONDIN, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”. En DE LARA, F. (Ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 139-163.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, J. Uscatescu. (trad.). Madrid: Siruela, 2005.
- HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, J. A. Escudero. (trad.). Madrid: Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, M., *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, J. Aspiunza. (trad.). Madrid: Alianza, 2009.
- HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, J. A. Escudero (trad.). Barcelona: Herder, 2005b.
- HEIDEGGER, M., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, F. De Lara (trad.). Madrid: Alianza, 2014.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, F. Duque. (trad.). Madrid: Alianza, 1993.
- RODRÍGUEZ, J. L., “Anticipación de la ontología de *Ser y tiempo* en los primeros escritos como docente de Martin Heidegger” en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° 25, 1997, pp. 179-208.
- RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta, 2010.
- RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Síntesis, 2006.
- RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.
- SEGURA, C., *Hermenéutica de la vida humana*. Madrid: Trotta, 2007.
- VOLPI, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”. *Endoxa: series filosóficas*, n° 20, 2005, 265-294.
- XOLOCOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, México: Plaza y Valdés, 2004.