

FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA Y ONTOLOGÍA EN MARTIN HEIDEGGER

MODESTO BERCIANO VILLALIBRE

Doctor en Filosofía
Profesor Emérito Honorífico
Facultad de Filosofía
Universidad de Oviedo
Oviedo / España
mberciano@telefonica.net

Recibido: 06/06/2013
Aceptado: 16/09/2013

Resumen: La ontología de Heidegger evolucionó desde la fenomenología de Husserl hasta una fenomenología hermenéutica. La hermenéutica de Heidegger se fundó primero en la temporalidad e historicidad del Dasein; luego en la temporalidad del ser; en tercer lugar, en el hacerse presente el ser; y finalmente en el evento (*Ereignis*), concepto más fundamental, que el ser y que el tiempo.

Palabras clave: Dasein, evento, fenomenología, hermenéutica, mundo de la vida, verdad.

HERMENEUTIC PHENOMENOLOGY AND ONTOLOGY IN MARTIN HEIDEGGER

Abstract: The ontology of Heidegger evolved from the phenomenology of Husserl to a hermeneutic phenomenology. Heidegger's hermeneutics was first based on the temporary nature and historicity of Dasein; then, on the temporary nature of Being; and, in the third place, on making Being present; and finally, on the event (*Ereignis*) a more fundamental concept than Being and Time.

Keywords: Dasein, event, hermeneutics, phenomenology, truth, the world of life.

La hermenéutica ha sido uno de los movimientos filosóficos importantes del siglo XX. El concepto de hermenéutica ha tenido diferentes significados en su larga evolución. El término aparece ya en el *Ión* de Platón, donde este considera a los poetas como intérpretes de los dioses (ἐρμηνῆς τῶν θεῶν). Los buenos poetas traen mensajes (ἐρμηνεύειν) de los dioses; en cambio los rapsodas son mensajeros

de los poetas (τὰ τῶν ποιητῶν ἐρμηνεύτε)¹. Heidegger relaciona el término hermenéutica con Hermes, el mensajero de los dioses; y dice que Filón considera a Moisés como ἐρμηνεύς θεοῦ, o mensajero de Dios. Por otra parte, Aristeo dice que los escritos de los judíos necesitan traducción (ἐρμηνείας)² para ser entendidos por otros. Según esto, ya desde la antigüedad la hermenéutica tiene sentido general y no sólo religioso y teológico, aunque será este el que perdure durante siglos.

Heidegger habla de “hermenéutica de gran estilo” en el escrito *De doctrina cristiana*, de San Agustín, tratando de la interpretación de pasos oscuros de la Sda. Escritura³. A raíz de la reforma luterana hubo un importante desarrollo de la hermenéutica a raíz del lema *sola scriptura*. Pronto se planteó la pregunta: ¿Qué dice realmente la Escritura? ¿Cómo interpretarla? A estas preguntas quiso dar una respuesta Matías Flacius Illirycus, en su obra *Clavis scripturae sacrae*, de 1567. El autor no habla expresamente de hermenéutica. El nombre aparece por primera vez en 1654, en el título del libro de Johan Conrad Dannhauer: *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*. El concepto de hermenéutica se mantiene en el ámbito de la Escritura; pero el autor da un método de interpretación con un alcance más amplio.

Desde el punto de vista filosófico, tuvo importancia para la hermenéutica el libro de Johan Martin Chladenius: *Introducción a la correcta explicación de discursos y escritos racionales*, publicado 1742. Chladenius afirma que para la interpretación de textos o de autores es necesario conocer el contexto; y sobre todo, tener un punto de vista (*Sehepunkt*). Con esto la hermenéutica entraba en relación explícita con la filosofía y se hacía mucho más compleja, dadas las diferentes perspectivas filosóficas de los intérpretes: Racionalismo e ilustración con pretensiones del saber; el kantismo con la afirmación de los límites de la razón; y otras corrientes, que valoraban más lo afectos y las experiencias vitales.

Contra las limitaciones de la filosofía kantiana vinieron las reacciones del idealismo. En este contexto nacen nuevas formas de hermenéutica que valoraron el carácter histórico del hombre y el saber acerca de la historia. Friedrich Ast, alumno de Schelling, en su libro *Líneas fundamentales de la gramática, hermenéutica y crítica*, habla de unidad del espíritu, que se ha expresado a lo largo de toda la historia en todos los hechos culturales. Esta unidad haría posible la comprensión en general; sobre todo la de textos del pasado.

1 PLATÓN, *Ión*, 234 e; 235 a.

2 Martin HEIDEGGER, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt, Klostermann, 1988, pp. 9-11. Gesamtausgabe 63. En adelante la edición completa de las obras de HEIDEGGER se cita: GA con el número del volumen.

3 *Ibid.*, p. 12.

En este contexto tuvo gran importancia la hermenéutica de Schleiermacher, considerado como el creador de la hermenéutica filosófica. Schleiermacher se ocupó primero de *Hermeneutica sacra*; luego se ocupó de hermenéutica en general. Schleiermacher es un postkantiano; pero tampoco acepta el idealismo; y le da gran importancia a la intuición y al sentimiento. En este contexto de ideas, Schleiermacher le da importancia a la dialéctica y al intercambio de opiniones, para intentar llegar a verdades comunes. La hermenéutica es el arte de entender rectamente el habla o discurso de otro, sobre todo el discurso escrito. Para ello hay que ir más allá de las palabras, leer a veces entre líneas, conocer el contexto, los sentimientos, la psicología, la vida del autor. El lenguaje concreto de un autor es expresión de un alma individual. Los equívocos son lo más normal en el lenguaje. El hermeneuta deberá estar prevenido frente a ellos. Pero éstos no van a desaparecer nunca, ya que el intérprete no va a estar nunca del todo seguro de su comprensión. Por eso la interpretación será un proceso sin término.

Especial relación con la hermenéutica tuvo el historicismo; y dentro de él fue Dilthey el autor más importante. Dilthey pensó que el camino para llegar a fundamentar un conocimiento objetivo y científico de las realidades del espíritu era la psicología; pero no la psicología empírica, sino una psicología cuyo objeto no fuese el *explicar*, sino el *comprender*. Explicamos la naturaleza, comprendemos la vida del alma. Dilthey elaboró una psicología así; pero esta no fue satisfactoria ni para sus críticos ni para el propio Dilthey.

Heidegger dice algo acerca de la historia de la hermenéutica en el curso: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, de 1923. Heidegger nombra algunos autores e indica pocas ideas de ellos⁴. Dice también muy poco de Dilthey, a pesar de que en 1920 Heidegger había tratado de él en sus clases; y de que en *Ser y tiempo* afirma que su reflexión sobre la historia ha nacido del trabajo de Dilthey. Heidegger cree que Dilthey fue poco consecuente con la historia concreta fáctica; y que no se liberó suficientemente de la preocupación científica⁵.

La falta de interés de Heidegger por la historia de la hermenéutica se debió a que su perspectiva filosófica fue muy pronto diferente de las anteriores. Esta filosofía lo llevó a afirmar una hermenéutica de la facticidad⁶. Al comenzar su carrera docente, Heidegger parte de la fenomenología de Husserl. Pero ya desde un principio Heidegger afirma con insistencia la idea de mundo de la vida como el lugar propio de la filosofía. A lo largo de su historia, la filosofía, preocupada por seguir el ideal de las ciencias, ha pretendido ser visión del mundo

4 *Ibid.*, pp. 9-14.

5 *Id.*, *Sein und Zeit*, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 525. GA 2.

6 *Id.*, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität, op. cit.* p. 14.

(*Weltanschauung*)⁷. Con este modo de proceder, la filosofía ha perdido su lugar de origen y su propia naturaleza. “La racionalidad de la filosofía será... sólo una aclaración inmanente de la misma experiencia de la vida, que permanece en ésta misma, que no sale fuera y se convierte en objetividad. La filosofía está dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente, de tal modo que la racionalidad se da en esta misma experiencia fundamental y su contenido se debe formar en ella”⁸.

La tarea de la filosofía que se propone Heidegger es ya de entrada muy compleja. La aclaración de la vida *no sale fuera* de ella, *no se convierte en objetividad, se renueva constantemente*. En otras palabras: Debe hacerse dentro de la misma corriente de la vida. “Yo me deslizo de un dato a otro...; nado en la corriente junto con ellos”. La misma comprensión y expresión quedarían dentro del proceso de la vida y se integrarían en ella, sin salir fuera y convertirse en un objeto.

Esto no quiere decir, según Heidegger, que la filosofía carezca de carácter racional y cognoscitivo. La vida no es un caos ni una confusión de fronteras en la que todo está mezclado, sino que es algo dotado de sentido. Heidegger cree que la experiencia fáctica de la vida es algo más global y amplio que lo puramente cognitivo. Esta es experiencia fáctica, pre-cognitiva y pre-teorética. La filosofía debería llegar a ese nivel pre-teorético o pre-cognitivo, al mundo de la vida, que sería el nivel originario y fundamental, que se da de modo inmediato⁹.

La idea de Heidegger parece clara. Pero ¿será posible hacer temática y filosófica esa experiencia global y primera? Heidegger cree que sí; y que el camino para ello es la fenomenología. No la fenomenología de Husserl, sino una fenomenología hermenéutica. Fue sobre todo en discusión con Husserl como se fue perfilando la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Un concepto fundamental en la fenomenología de Husserl es el de vivencia (*Erlebnis*). Heidegger cree que Husserl considera las vivencias como objetivas, como objetos; y que así destruye su carácter de vivencias. Según Heidegger, no han de entenderse las vivencias ni como objetos, ni como hechos objetivos ante un sujeto. La vivencia (*Erlebnis*) es acaecer, es evento (*Ereignis*): “El tener vivencia (el ‘vivenciar’: *Er-leben*) no pasa ante mí como una cosa que pongo ahí, como un objeto, sino que yo mismo ‘la acaezco’ para mí (*er-eigne es mir*) y

7 Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 11.; GA 56/57; Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann, 1985, pp. 43-44. GA 61.

8 Id., *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Frankfurt, Klostermann, 1993, pp. 171-172. GA 59.

9 Id., *Zur Bestimmung der Philosophie*, op. cit., pp. 72-73.

ella ‘se acaece’ (*es er-eignet sich*) según su esencia”¹⁰. La vivencia no debe ser entendida como un objeto ni como un hecho (*Vor-gang*) que pasa ante mí (*vor-bei*). Ver así la vivencia es verla mediante un acto reflejo; y es esto lo que hace Husserl¹¹. Según Heidegger, así la vivencia se objetiva: “Al dirigir la mirada de modo reflexivo, convertimos en *mirada* una vivencia antes no mirada, sino vivida simplemente y sin reflexionar”¹².

Heidegger cree que es posible hacer temáticas las vivencias sin que éstas dejen de ser vivencias vividas; y que la fenomenología es el medio para ello¹³. “El tener vivencia del tener vivencia (*Das Erleben des Erlebens*), apropiándose de él y tomándose a sí mismo consigo es la intuición que comprende (*verstehende*), la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*), formación fenomenológica originaria, que contiene en sí procedencia y tendencia, de la cual queda fuera toda posición teórico-objetiva, transcendente”¹⁴. Esta intuición es *Erleben des Erlebens*, tener vivencia de tener vivencia, esto es, no deja de ser *Erleben*, no sale del proceso de “vivenciar” o de vivir.

Con esto Heidegger daba un giro en la fenomenología husserliana; y habría que decir que daba también un giro en la hermenéutica, ya que una hermenéutica así sería radicalmente nueva. La nueva hermenéutica quería llegar a la esfera ateorética del mundo de la vida y de las vivencias; y pretendía hacerla temática y llevarla a la expresión sin destruir su carácter vivencial¹⁵.

Desde esta perspectiva intentó Heidegger elaborar una fenomenología como ciencia originaria del mundo de la vida. Este fue el tema de las clases sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*, del curso 1919/20¹⁶. Heidegger intentó comprender el complejo mundo circundante de la vida (*Umwelt*) desde el mundo propio del sujeto (*Selbstwelt*). Heidegger considera la vida no como un todo completo, sino en su surgir (*als entspringend*); trata del mundo propio (*Selbstwelt*) de la vida, en el que se concentran el mundo con los demás (*Mitwelt*) y el mundo circundante (*Umwelt*), etc. Pero la buscada ciencia originaria del mundo de la vida se encontró con más dificultades de lo que Heidegger pensaba. ¿Podía considerarse la descripción del mundo de la vida una ciencia originaria?

10 *Ibid.*, p. 75.

11 *Ibid.*, pp. 205-209.

12 *Ibid.*, pp. 99-100.

13 *Ibid.*, párr. 20, pp. 109-117.

14 *Ibid.*, p. 117.

15 Para una exposición más amplia de, cf. Modesto BERCIANO, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 13-41.

16 Martin HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1993. GA 58.

¿Debía reducirse a esto la filosofía? ¿Y cómo pasar de las vivencias a la expresión de las mismas sin hacerlas temáticas y de alguna manera objetivarlas? Heidegger no logró su propósito Y al final de este intento tuvo que hacer una reducción de sus pretensiones de elaborar una ciencia originaria del mundo de la vida¹⁷.

Heidegger había pensado poder comprender el mundo de la vida en general a partir del mundo propio. Este concepto es fundamental, ya que indica el modo de ser de la existencia histórica en el mundo de la vida. Además, es el lugar de la comprensión, de la interpretación y por tanto de la hermenéutica. El intento de una ciencia originaria del mundo de la vida no se logró; pero el concepto de la vida fáctica humana siguió presente. Una primera reflexión sobre él la hizo Heidegger en las clases de 1921-1922 sobre Aristóteles: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Después de este curso, Heidegger escribió un informe para optar a una plaza de docente en Marburg, con el título del curso y con un subtítulo significativo: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*¹⁸. Dice Gadamer que el hilo conductor de este estudio fue la autoexplicación de la vida, la “facticidad del Dasein”. Heidegger quería desarrollar una antropología fenomenológica a partir de la vida fáctica. Escogió Aristóteles porque consideraba necesaria esta reflexión para comprender la historia cristiana de occidente y nuestra situación actual. Y se centró en la *Retórica* y en la *Ética* aristotélicas porque tenían más relación con la vida fáctica¹⁹.

El curso no dice mucho de Aristóteles; pero le sirvió a Heidegger para tratar del mundo de la vida y de su carácter temporal. En el informe, Heidegger describe sobre todo la idea de la vida como movimiento como idea netamente aristotélica. Y ve esto sobre todo en la *Física* de Aristóteles. El fenómeno central que constituye el tema fundamental de la *Física* es la movilidad, el ente como móvil²⁰.

Fue el año siguiente cuando Heidegger tuvo el curso: *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*. El título es significativo por dos motivos. En primer lugar, porque se plantea de manera expresa la relación entre ontología y hermenéutica; y en segundo lugar, porque, frente a la ontológica tradicional y a las de Husserl, Heidegger afirma una ontología como hermenéutica de la facticidad. Se ha hablado de un giro de Heidegger desde la fenomenología y la hermenéutica a

17 Para una exposición más amplia, cf. Modesto BERCIANO, *op. cit.*, pp. 43-83

18 Martin HEIDEGGER, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation”, en *Dilthey Jahrbuch*, 6 (1989) 237-274. Se cita de forma abreviada: *Informe*.

19 Hans Georg GADAMER, “Heideggers “theologische” Jugendschrift”, *Dilthey Jahrbuch*, 6 (1989) pp. 230-232.

20 Martin HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, *op. cit.*, p. 130.

la ontología. No parece que se dé tal giro. La ontología estuvo presente en Heidegger incluso antes de estudiar filosofía. Según refiere él mismo, conocía este tema fundamental de la filosofía desde la lectura del libro de Brentano *Sobre el múltiple significado del ente según Aristóteles*, el último año del *Gymnasium*²¹. Por otra parte, las reflexiones de Heidegger acerca del mundo de la vida son verdadera ontología, en el sentido de que lo que busca es una comprensión del ser, del ente o de la realidad en general. El mismo Heidegger decía en 1953-1954 que el ser y el lenguaje habían sido el objeto de su reflexión desde la lectura del libro de Brentano, pasando por su Habilitación y por las clases de 1921²². En el curso sobre Aristóteles afirmaba Heidegger de modo explícito: “Filosofía es ontología; y precisamente ontología radical; y como tal es fenomenológica (existencial, histórica...) o bien *fenomenología ontológica*”²³. Y en el mismo *Informe Natorp* relaciona la vida fáctica con la ontología: “La problemática de la filosofía se refiere al ser de la vida fáctica. En este sentido filosofía es ontología de principios (*prinzipielle Ontologie*)”²⁴. También Gadamer decía, al releer el informe, perdido durante mucho tiempo y encontrado en 1990, que se extrañaba del predominio del interés ontológico de Heidegger en el informe²⁵. Parece obvio que no se trata de un giro hacia la ontología, sino de explicar una ontología diferente, precisamente en relación con la fenomenología hermenéutica.

¿Qué es la *Hermenéutica de la facticidad*? ¿Qué es la facticidad a la que se refiere la hermenéutica? “Facticidad es la designación del carácter de ser de ‘nuestro’ ‘propio’ Dasein. De manera más precisa: Este Dasein en cada caso (*jeweilig*).., en tanto que según su ser es ‘ahí’ en su carácter de ser. Según su ser significa: No y nunca ante todo como *objeto* de la intuición.., del puro tomar conocimiento y tener conocimiento de él, sino que Dasein está *ahí* para él mismo, en el *como* de su ser más propio”²⁶. Es en esta obra donde empieza a tener importancia el concepto de Dasein. Dasein es historicidad; Dasein es aquel ente en el cual y para el cual hay filosofía; Dasein es el lugar del sentido; Dasein es estar en la apertura, en el mundo de la vida, en un proceso histórico en el que se suceden las situaciones²⁷. El Dasein es ser humano; no hay Dasein si no hay hombre. Pero Heidegger dice que evita usar las expresiones “Dasein humano”

21 Martin HEIDEGGER, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 88. GA 12.

22 Cf. *ibid.*, pp. 87-89.

23 Id., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, op. cit. p. 60.

24 Id., *Informe*, pp. 246-247.

25 *Ibid.*, pp. 251.254; cf. Hans Georg GADAMER, *Heideggers “theologische” Jugendschrift*, op. cit. p. 233.

26 HEIDEGGER, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, op. cit., 1988, p. 7.

27 *Ibid.*, pp. 3-7.

o “ser del hombre”, para no confundirlo con las definiciones tradicionales de hombre. Prefiere hablar de facticidad, existencia fáctica o simplemente de Dasein o existencia²⁸.

El objeto de la hermenéutica, en este sentido, es la comprensión del ser del propio Dasein: “La hermenéutica tiene como tarea hacer accesible el Dasein propio en cada caso en su carácter de ser a este mismo Dasein”²⁹. No se dirige, por tanto, a un objeto fuera, sino al propio Dasein que se explica a sí mismo. Y el Dasein es ser-posible: “El ser de la vida fáctica se destaca porque es en el modo de ser del ser posible (*Wie des Seins des Möglichseins*) de sí mismo. La posibilidad *más propia* de sí mismo, la que es el Dasein (facticidad), y precisamente sin que ella sea (ya ‘ahí’, sea designada como *existencia*”³⁰. El Dasein es mutable, según las diferentes situaciones. Mutabilidad según la situación no significa, pues, arbitrariedad o capricho, sino que en cada caso se trata de un ser-posible concreto. Con esto se afirma también la temporalidad del Dasein, que vive en un “hoy” concreto y tiene el carácter del “cada vez” (*Jeweiligkeit*). El Dasein es ser en camino (*Unterwegs*) de sí mismo hacia *él*³¹.

Por ser histórico y temporal, la comprensión del Dasein no es en ningún momento definitiva, sino que es necesariamente un proceso, en el cual se tiene que ir reinterpretando lo conocido. Así llegó Heidegger a la hermenéutica del Dasein. El desarrollo que hace de la misma en este contexto no es muy amplio y se centra en el Dasein como existencia fáctica e histórica. Pero este primer desarrollo es importante, porque en él aparece el proceso que conduce desde la idea de mundo de la vida hasta la hermenéutica del Dasein.

Las reflexiones precedentes eran también una discusión con Husserl. Esta discusión continuó en el curso *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*. Heidegger critica a Husserl porque se había centrado en la conciencia pura transcendental sin plantearse la pregunta por el ser de la conciencia real existente. Esta pregunta lo hubiese llevado a preguntarse por la conciencia finita e histórica; pero Husserl estaba preocupado por fundamentar el conocimiento científico³²: La discusión sobre la conciencia llevó a Heidegger a ver en Husserl una carencia más fundamental: Husserl no se había planteado la pregunta

28 *Ibid.*, pp. 21-29; cf. Modesto BERCIANO, “¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger?”, *Themata*, 10 (1992) 435-450.

29 HEIDEGGER, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *op. cit.*, p. 15

30 *Ibid.*, p. 16

31 *Ibid.*, pp. 17-48.

32 Martin HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt, Klostermann, 1994. GA 17; Id., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1988, pp. 140-182; BERCIANO, Modesto, *op. cit.*, pp. 167-190, 195-219.

por el ser de la conciencia, ni por el ser del hombre, ni por el ser en general. Con esto la relación entre hermenéutica y ontología se centraban en el ser en general³³.

La pregunta por el ser en general parece reclamada por la pregunta por el ser de la conciencia y por el ser del hombre, como un requisito previo a las mismas, como “el punto de vista normativo”, que permite luego hacer divisiones categoriales en los entes³⁴. Así “el preguntar fenomenológico conduce por su tendencia más íntima a la pregunta misma por el ser de lo intencional y sobre todo por el sentido del ser como tal”³⁵.

Pero es en *Ser y tiempo* donde Heidegger habla de modo más extenso y sistemático sobre el ser como tema de la fenomenología hermenéutica. También aquí la pregunta principal es por el ser en general; o mejor, por el sentido del ser. Esta pregunta ha sido fundamental en la metafísica desde Platón y Aristóteles. Estos no dieron una respuesta adecuada; y desde entonces se ha construido acerca de ella un dogma tal que se ha llegado no sólo a considerarlo superfluo, sino a justificar la negligencia en plantearse de nuevo la pregunta por el ser. Heidegger hablará más tarde no sólo de olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), sino de abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). Aquí interesa ver la relación de esta pregunta por el ser con la hermenéutica.

Según Heidegger, tenemos un saber previo del ser. Esto aparece en la pregunta por el mismo. El preguntar es un buscar y tiene como tal tres presupuestos, que Heidegger enuncia con tres términos: *Das Gefragte*, *das Befragte*, *das Erfragte*. Estos términos, que parecen significar todos ellos “lo preguntado”, tienen sus matices. Todo preguntar tiende a algo, que puede llamarse, en general, *lo preguntado (das Gefragte)*. Pero para preguntar por algo hay que preguntar a alguien o a algo; a esto se lo puede llamar *lo interpelado (das Befragte)*. Y finalmente, en una materia determinada la pregunta se hace desde un determinado punto de vista; esto sería *das Erfragte*, que se podría traducir por *lo solicitado o demandado*. Es esto último lo que habría que llevar al concepto y a la expresión. Una auténtica pregunta debería tener estos elementos.

Aplicando esto a la pregunta por el ser, dice Heidegger que *lo preguntado* es el *ser*, lo que determina a un ente como ente; *lo solicitado* es el *sentido del ser*; y lo interpelado es el *ente*, que es lo que ha de proporcionar el sentido. El ente es diferente del ser; es éste el que lo constituye como ente³⁶.

33 HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 155.

34 *Ibid.*, p. 178.

35 *Ibid.*, p. 184.

36 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 6-9.

Si para llegar al sentido del ser hay que dirigirse a un ente, se plantea una nueva pregunta: “¿En *qué* ente se debe leer el sentido del ser, desde *qué* ente deberá partir la apertura del ser?”³⁷. Según Heidegger, es el Dasein el ente en el que se da la apertura, en el que se abre y se guarda la verdad del ser; y es él el que la puede descubrir y llevarla a lo abierto³⁸. La constitución del ser del Dasein se caracteriza por tener en su ser una relación con el ser e interesarse por él: “*Comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que es ontológico”; o pre-ontológico si reservamos el nombre de ontología para el preguntar teorético explícito por el sentido del ente³⁹. Esto significa que el Dasein se comprende de alguna manera en su ser; y que por eso tiene el comportamiento del preguntar por el ser, que presupone un pre-saber acerca del mismo.

Heidegger se pregunta si no se cae en un círculo vicioso, ya que se presupone en la formulación de la pregunta lo que ha de proporcionar la respuesta a la misma⁴⁰. Y responde que no se trata de un círculo vicioso, sino del círculo hermenéutico. “El tomar en consideración el ser que sirve de guía, brota de la comprensión mediana del ser, en la que nos movemos ya siempre y que en definitiva pertenece a la constitución esencial del Dasein mismo”⁴¹. En otras palabras: El punto de partida no es un concepto explícito del ser, no es un *conocimiento* sino una *comprensión* del ser (*Seinsverständnis*), en la cual nos movemos ya de antemano. Esta comprensión es vaga, implícita, atemática. Heidegger también la llama *pre-comprensión* (*Vor-verständnis*), si por comprensión se quiere entender algo ya explícito. En todo caso, sería un hecho y constituiría un punto de partida. Como dice Heidegger, “esta mediana y vaga comprensión del ser es un *factum*”⁴². Con esta comprensión previa nos movemos en el mundo de la vida; y esta comprensión es suficiente para servir de guía en la formulación de la pregunta por el ser y en la búsqueda del sentido del mismo. No sería pues, un círculo vicioso, sino el círculo hermenéutico.

El círculo hermenéutico va de algo intuido o pre-sabido a un buscar y a un saber explícito; de una precomprensión a una comprensión. Pero al hacerse temática esta, se constituye un nuevo punto de partida, un nuevo horizonte, una nueva pre-comprensión, que podrá de nuevo hacerse temática. Y de esta manera, la comprensión hermenéutica se mueve siempre en círculo; y como tal es un

37 *Ibid.*, p. 9.

38 *Ibid.*, pp. 9-10.

39 *Ibid.*, p. 16.

40 *Ibid.*, p. 10.

41 *Ibid.*, pp. 10-11.

42 *Ibid.*, p. 7.

proceso. Hasta ahora, esto se funda en el ser del Dasein como temporal, como poder-ser, como ente en sucesivas situaciones.

De aquí partiría la pregunta por el ser y el programa de *Ser y tiempo*. El primer paso consistiría en determinar el ser del Dasein. Heidegger entiende esto como ontología fundamental. En ella se debería lograr conocer el horizonte para la pregunta por el ser en general. El segundo paso consistiría en hacer temático este horizonte. Y desde él, se debería lograr la comprensión del ser en general o el sentido del ser, que constituiría el tercer paso del programa⁴³.

Heidegger hizo la analítica ontológica del Dasein como ser en el mundo, en la vida cotidiana media. Esta analítica lo llevó a ver la temporalidad (*Zeitlichkeit*) como la estructura fundamental y como el ser del Dasein. Con ello, Heidegger llegó a una segunda conclusión: La temporalidad constituye el horizonte, el punto de vista desde el que hay que lograr la comprensión del ser en general. El segundo momento consistiría en lograr la comprensión de la temporalidad, no ya como ser del Dasein (*Zeitlichkeit*), sino como horizonte para la comprensión del ser en general. Heidegger la llama *Temporalität*, para distinguirla del sentido anterior (*Zeitlichkeit*). Pero los repetidos intentos de Heidegger para comprender y hacer temática la *Temporalität* no lograron su intento. Y *Ser y tiempo* quedó interrumpido en este punto. Tampoco logró hacer temática la temporalidad en los cursos y escritos de años siguientes⁴⁴.

Es evidente que aquí se sigue el método fenomenológico-hermenéutico. Se parte de una pre-comprensión del ser del Dasein y del ser en general; y se va haciendo temática primero la comprensión del ser del Dasein. Al identificar el ser del Dasein con la temporalidad, hay una profundización en la hermenéutica. Un Dasein cuyo ser es temporal, no puede comprender de otra manera que gradualmente, en un proceso. Con razón dice Heidegger: “El λόγος de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del ἐρμηνεύειν, mediante el cual a la comprensión del ser que pertenece al Dasein mismo le son anunciados el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser”⁴⁵.

Una conclusión aún más importante de la hermenéutica del Dasein en *Ser y tiempo* fue la identificación del horizonte de la temporalidad (*Temporalität*) para la reflexión sobre el ser. Esto significaba que el mismo ser ha de ser entendido como temporal, como indica el título de la obra: *Ser y tiempo*. El tiempo

43 *Ibid.*, pp. 21-26.

44 Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, Klostermann, 1989. GA 24; Id., “Vom Wesen des Grundes”, en *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1976, pp. 123-175. GA 9; cf también Modesto BERCIANO, “Temporalidad y ontología en el círculo de *Ser y tiempo*”, *Themata*, 7 (1990) 13-50.

45 HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 50.

pertenece al ser. Esta conclusión hace de la hermenéutica el método indispensable de la ontología.

El obstáculo de la temporalidad, hizo que Heidegger tuviera que dar un giro (*Kehre*) en el camino del pensar, al no poder llegar al buscado *sentido* del ser o a la *verdad* del mismo. Este giro aparece de forma clara en las clases sobre *La esencia de la libertad humana* y en el breve escrito *La esencia de la verdad*, en 1930⁴⁶.

El *Dasein* en *Ser y tiempo* es el lugar de la apertura y de la verdad. Pero ya en algunos lugares de esta obra se escribe *Da-sein* para indicar la apertura del mundo. Apertura del *Dasein* y apertura del mundo van siempre unidas, aunque el hecho de escribir casi siempre *Dasein* pueda inducir a confusión. A partir de *La esencia de la verdad*, se acentúa el *Da* como apertura que viene del ser, se va dejando de usar el término *Dasein* y se usa el término *hombre*. Un paso de este escrito es muy expresivo a este respecto. Hablando de la libertad, dice Heidegger: “Pero el *ek-sistente Da-sein*, como el hacer ser al ente libera al hombre para su libertad... El hombre no posee la libertad como una propiedad, sino que a lo sumo vale lo contrario: La libertad, el *ek-sistente* y desocultante *Da-sein* posee al *hombre*”⁴⁷.

Este paso es importante para expresar el giro (*Kehre*) en el camino del pensar de Heidegger. El *ek-sistente Da-sein* es el ser mismo, que viene de (*ek-*) y se hace presente (*sistente*) o viene a la apertura (*Da-sein*) o a lo libre. Es este ser el que hace ser al ente y el que da al hombre apertura, libertad y la comprensión *ek-stática* del ser y del tiempo. El hombre está en la apertura, es el lugar donde el ser se muestra; pero el hombre no es el dueño de la apertura; tiene que esperar que el ser se muestre y desoculte. Es así como se da verdad. En este sentido dice Heidegger que la esencia de la verdad es la libertad. Con esto no solo se sigue la hermenéutica, sino que hay una nueva profundización en ella. El acaecer de la verdad depende de la apertura que viene del ser. El hombre tiene que esperar-la, captarla; y desde esta comprensión extática, llevarla al lenguaje y al pensar, moviéndose siempre en el círculo hermenéutico. La fenomenología hermenéutica se hace más necesaria, porque es más profunda.

Un nuevo paso se da cuando Heidegger comienza a usar el concepto de *Ereignis*, que traducimos por evento. De las diferentes noticias que da Heidegger y de la publicación de los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, resulta que empezó a usar este concepto –aunque todavía no de modo expreso– hacia 1932.

46 Id., *Vom Wesen der menschliche Freiheit*, Frankfurt, Klostermann, 1982. GA 31; Id., “Vom Wesen der Wahrheit”, en *Wegmarken*, op. cit., pp. 177-202.

47 Id., “Vom Wesen der Wahrheit”, op. cit., p. 190. *Cursivas nuestras*.

El concepto de *Ereignis* es un concepto complejo, que no puede ser expresado ni por la palabra alemana ni por *evento* –que parece la traducción menos mala–, sino que necesita una larga explicación⁴⁸. Es una sustantivación del verbo *ereignen* (acaecer). El sentido del mismo es que el ser acaece, se hace presente, como dice Heidegger: “El ente es, el ser se hace presente” (*Das Seiende ist, das Seyn west*)⁴⁹. Heidegger escribe *Seyn* para indicar el ser como tal; mientras que el ser en relación con el ente es *Sein*. Heidegger considera ahora el ser como evento: “Así pues, el ser es el evento del acto de acaecer el *Da*” (*das Er-eygnis der Er-eygnung des Da*)⁵⁰. El ser no es simplemente evento, sino evento del acto de acaecer la apertura (*Da*), o la apertura del ser (*des Da-seins*). El carácter de ser como acaecer es obvio. En el *Ereignis*, o en la apertura del mismo acaecen los cuatro: *Mundo, tierra, hombres y dioses*. *Mundo* indicaba lo abierto; *tierra*, lo cerrado u oculto; los *hombres*, el lugar de la apertura; los *dioses* representan los diferentes fundamentos que se han dado. Luego Heidegger cambió: *Cielo, tierra, mortales y divinos*. Y el mundo significó la totalidad⁵¹. Todo esto acaece mediante el ser (*durch das Seyn*); y el evento es evento del ser o ser como evento⁵². El ser (*Seyn*) sigue siendo el concepto fundamental. Pero en 1957, en el escrito *Der Satz der Identität*, Heidegger hablando de la co-pertenencia recíproca entre ser y hombre, dice que ambos son constituidos en lo que les es propio por el *Ereignis*. Esto significa que el evento pasa a ser el concepto más originario y fundamental, más allá del ser (*Sein*)⁵³. Se podría pensar que más allá del evento queda aún el “en sí” del ser (*Seyn*). Pero Heidegger dirá más tarde: “No hay ninguna otra cosa detrás, a la cual pueda conducirnos el evento y a partir de la cual pudiera ser explicado él. El evento (*Ereignis*) no es un resultado (*Ergebnis*) que proceda de otro, sino lo que da (*die Er-gebnis*). Y su fecundo dar confiere algo así como un ‘hay’ (*Es gibt*), del cual necesita incluso el ser para llegar, como hacerse presente, a lo suyo propio”⁵⁴.

48 Martin HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt, Klostermann, 1989. GA 65; Modesto BERCIANO, “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 28 (2001) 159-190; Id., “El ser como evento (*Ereignis*)”, en J. VELARDE (Dir.) *Studia Philosophica II*, Universidad de Oviedo, Departamento de Filosofía, 2001, 297-326; Id., “*Ereignis*. La clave del pensamiento de Heidegger”, *Themata*, 28 (2002) 47-69.

49 HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, p. 30.

50 *Ibid.*, pp. 239.243.254, etc.

51 *Ibid.*, p. 310.

52 *Ibid.*, 304.

53 Id., “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, Frankfurt, Klostermann, 2006. pp. 45-47. GA 11.

54 Id., “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt, Klostermann, 1985, p. 247. GA 12.

¿Se puede seguir hablando de hermenéutica en este contexto? La respuesta no sólo es que sí, sino que hay que decir que aquí se trata de hermenéutica en el sentido más radical y profundo. Y esto porque es el evento el que da ser y da tiempo; el que constituye en lo suyo propio al ser como hacerse presente y al hombre; y la explicación última del lenguaje, con el cual ha estado siempre relacionada la hermenéutica.

Como acaecer sucesivo, el evento da ser (*Sein*) y da tiempo (*Zeit.*). El evento da el hombre, perteneciente al evento como lugar de la apertura: “La pertenencia al ser (*Seyn*) está presente sólo porque el ser (*Sein*) en su unicidad necesita el *Da-sein*; y fundado en él y fundándolo, necesita al hombre. De otro modo no hay presente verdad alguna”⁵⁵ El ser (*Seyn*) para hacerse presente como verdadero ser (*Sein*) necesita la apertura (*Da-sein*), sin la cual no puede darse verdad. Y esta apertura no se da sin el hombre.

En los escritos sobre el lenguaje, Heidegger menciona un habla del evento, al que llama *Sage*, que sería la esencia del lenguaje: “Nosotros la llamamos *die Sage*. En esta pensamos que está la esencia del lenguaje. *Sagen* (decir), *sagan* significa indicar (*zeigen*): hacer aparecer, dejar libre iluminando-ocultando, presentar aquello que llamamos mundo”⁵⁶. A la *Sage* Heidegger la llama también “el hablar del lenguaje” (*Sprechen der Sprache*). El lenguaje de los hombres es un oír el hablar del lenguaje: “El hablar, como decir, es de por sí un oír. El lenguaje que hablamos nosotros es el escuchar el lenguaje. Así pues, el hablar es no al mismo tiempo, sino ya *antes* un oír”⁵⁷. El lenguaje del hombre tiene que sonorizar la *Sage*, la voz silenciosa o la calma del lenguaje del evento: “El lenguaje (del hombre) habla como sonorización de la calma (*Die Sprache spricht als das Geläut der Stille*)”⁵⁸.

El hombre sigue estando en la apertura del acaecer y sigue captando la voz silenciosa del evento. Y tiene que llevarla a la expresión. La palabra (*Wort*) del hombre es ya respuesta (*Antwort*) a la palabra del evento⁵⁹. Esto se da en un acaecer temporal, en un proceso. Y es obvio que no puede ser sino un constante interpretar. La hermenéutica llega aquí a su sentido más originario.

Una forma más de la hermenéutica según Heidegger se da en su concepto del pensar. En la *Carta sobre el humanismo* repite Heidegger que el hombre debe llevar al lenguaje y al pensar la voz del ser. En las clases sobre el pensar, dice

55 Id., *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, op. cit. 317; Id., “Aus einem Gespräch von der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., pp. 119-120.

56 Id., “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 188.

57 Id., “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 243.

58 Id., “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 27.

59 Id., “Das Wort”, en *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 216.

Heidegger: “La respuesta a la pregunta ‘¿Qué significa pensar?’ es ella misma siempre y únicamente el preguntar como un permanecer en camino”⁶⁰. Y añade Heidegger que este camino del pensar no es nunca una carretera terminada, desde un punto de partida a uno de llegada. El camino se va construyendo a partir del acaecer del evento. Y lo que se añade al camino queda integrado en él. Pero el camino forma un todo y cada vez habrá que ver si lo nuevo se puede integrar en el camino. Esto implica reinterpretar constantemente lo ya construido y ponerlo en relación con lo nuevo.

En la fenomenología hermenéutica de Heidegger hay una evolución; pero esta no desaparece, sino que se va afianzando cada vez de forma más originaria. Primero, la hermenéutica se funda el ser temporal e histórico del Dasein. En *Ser y tiempo* no sólo acaece históricamente el Dasein que comprende, sino también el ser. Con ello toda la realidad, toda comprensión y toda explicación son necesariamente históricas. Y al final, el ser mismo se hace presente en el evento (*Ereignis*), acaece todo temporalmente. El lenguaje y el pensar deben esperar lo que va acaeciendo en el evento. Este acaecer es destino, *Geschick*, envío; y la apertura no es nunca completa, sino que está rodeada de oscuridad y de ocultación. Esto hace que el lenguaje tenga que ser oír y respuesta antes de hablar; y que el pensar no pueda ser otra cosa que un camino siempre en construcción. Esta construcción no carece de sentido; y esto implica necesariamente interpretar y relacionar. El carácter de continuo acaecer y de ocultación que acompaña a la apertura del evento hace que la verdad tenga que ser constantemente interpretación.

El pensar hermenéutico de Heidegger no puede reducirse a una moda ni a una corriente filosófica más, sino que parece conforme al acaecer histórico. Y por eso parece que estaría destinado a durar. Gadamer, desarrolló luego la hermenéutica de modo más explícito. Pero las ideas hermenéuticas fundamentales se encuentran ya en Heidegger.

60 Id., *Was heisst Denken?*, Frankfurt, Klostermann, 2002, 174. GA 8.