

## Hermenéutica como método de la ontología fundamental

### Hermeneutic as method of fundamental ontology

SERGIO LORENTE MARTÍNEZ\*

**Resumen:** Este artículo analiza los aspectos metodológicos principales del proyecto heideggeriano de una ontología fundamental. Heidegger considera que no hay un punto de partida privilegiado, porque todos estamos hermenéuticamente situados. Por ello propone que la investigación filosófica comience justo donde ya nos encontramos. Esto significa que debemos apropiarnos de nuestra situación hermenéutica. La explicación de esta idea mostrará la clave metodológica de la ontología heideggeriana: la indicación formal. Ella habilita un acceso al fenómeno sin abandonar el marco de la facticidad.

**Palabras clave:** situación hermenéutica, apropiación, indicación formal, círculo hermenéutico.

**Abstract:** This paper analyses the main methodological points of Heidegger's project of a fundamental ontology. Heidegger considers that there is no privileged starting point because we are all placed hermeneutically. For this reason he proposes that the philosophical research should start where we now find ourselves. It means that we must appropriate our «hermeneutic situation». The explanation of this idea shows the methodological key of the heideggerian ontology: the formal indication. It opens an access to the phenomenon without leaving the facticity's field.

**Keywords:** hermeneutic situation, appropriation, formal indication, hermeneutic circle.

Heidegger establece que la fenomenología es el método de la ontología fundamental. Como es sabido, ésta se busca en la analítica del *Dasein* porque este ente ofrece la única vía de acceso al sentido del ser. Ahora bien, el *Dasein* no es una sustancia fija, sino que consiste en haberse ya siempre proyectado y estar siempre proyectándose en posibilidades de sí mismo. Esta permanente dinámica, que no es sino el carácter histórico del *Dasein*, entraña para la filosofía el intrépido ejercicio de tener que ver el sentido del ser en general a través de un ente que está en permanente cambio. De ahí proviene la necesidad de que el intento de hacer ver (*apóphansis*) aquello que está dado –aunque oculto– en los entes como su sentido y fundamento (fenómeno, en sentido fenomenológico), se vea obligado a ganar una situación hermenéutica que garantice la originariedad de la investigación fenomenológica. Dicho de otro modo, la razón de que un *apophainesthai tà phainόμενα* (fenomenología) deba ser además un *hermenéuin* está en que la ontología fundamental (hacer ver el sentido

---

Fecha de recepción: 28 de febrero de 2012. Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2012.

\* Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid, e-mail: txentxo99@yahoo.es, publicaciones recientes: «El poema: su lectura como *Lichtung*», *Bajo Palabra*, vol. 7, 2012.

del ser, esto es, ontología) se busca en una analítica del *Dasein*, que por saber de sí y de los demás entes es hermenéutico. *Hermenéuín* significa tener noticia o dar a conocer. El *Dasein* es hermenéutico porque tiene noticia de sí mismo, de los otros entes, y del sentido de su ser. La existencia se mueve en un constante darse a conocer a sí misma. Pero como hemos visto, este tener noticias es vago, oscuro, y demanda una elaboración que lo explicita y clarifique. El *Dasein* comprende –es decir, proyecta– pre-ontológicamente el ser, la ontología fundamental debe esclarecer esta proyección y su hacia dónde, pero no desde fuera externamente al *Dasein* fáctico –como intentó Husserl–, lo cual como intentaré mostrar es imposible; sino estrictamente desde dentro.

### 1. Fenomenología contra Husserl

Ciertamente la fenomenología de Husserl también comporta este movimiento explicitante, que toma pie en un saber de sí. Una vivencia intencional entraña un constitutivo saber sobre sí misma: cuando yo, por ejemplo, leo estos papeles, sé que los leo, o de lo contrario no los podría leer, pero estoy volcado hacia estos papeles, y no hacia mi ser consciente de que los leo. Esta es la actitud natural. Husserl considera que una vivencia reflexiva, cuyo objeto intencional no son los papeles que leo, sino mi leerlos, es capaz de explicitar el contenido implícito en esta vivencia, y hacerlo sin quitarle ni ponerle nada que no estuviera ya en ella. Pero evidentemente, esta conciencia reflexiva no lee estos papeles, sino que mira cómo yo los leo. Para Husserl, en este ver reflexivo se alcanza una verdad que en la vivencia intencional primaria de leer estos papeles permanecía oculta por estar volcado sobre los papeles. La conciencia reflexiva ve con claridad, conoce y comprende de modo puro, desinteresado y explícito la corriente de vivencias intencionales que constituyen el vivir, ya consista éste en leer estos papeles o en lo que sea. En efecto, «la tarea de la reflexión no consiste, por cierto, en repetir la vivencia originaria, sino en considerarla y en explicitar lo que se encuentra en ella»<sup>1</sup>. Ahora bien, la reflexión ve, por ejemplo mi leer los papeles, pero –a juicio de Heidegger– lo consigue a costa de desvivirlo. El autor de *Ser y tiempo* considera que este paso de la actitud natural a la vida trascendental de la conciencia –que Husserl llama reducción fenomenológica– no se atiene a lo dado. Infringe por tanto el principio fenomenológico de ir a las cosas mismas para describirlas tal como se muestran, sin estorbar su mostrarse con la interposición de teorías o prejuicios. Si para describir la vida fáctica hay que remontarse (¿huir?) a una vida trascendental, entonces la descripción se priva de aquello que quería describir, la vida en su fáctico darse, porque describe y contempla desde una actitud teórica presuntamente neutral que no es el modo en el que primariamente se da la vida a sí misma desde sí misma. Sería –para decirlo con imágenes– como tocar las cosas con guantes: para Husserl el guante garantiza una descripción pura, clara, completa, imparcial; sí toco las cosas, pero sin contaminarme de su constante flujo empírico, parcial. Para Heidegger, enfundarse el guante de la conciencia reflexiva trascendental es no tocar las cosas mismas, sino, en último término tocar el guante y sólo el guante; mientras que la vida se da a sí misma desde sí misma sin guantes. Según Heidegger, en la medida en que

1 E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, La Haya, Martinus Nijhoff, Husserliana I, 1973, pp. 72-73. / *Meditaciones Cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid, Técnos, 1986, p. 48.

la reducción renuncia a la realidad de la conciencia, dada en la actitud natural del hombre fáctico, pierde la base para determinar el modo de ser de aquélla.

Así pues, la reducción, si nos atenemos a su sentido metódico, el de prescindir de..., es por definición inadecuada para determinar de modo positivo el ser de la conciencia. En la reducción precisamente se renuncia al suelo único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional (ciertamente, con el propósito de determinar, partiendo de la región recién alcanzada, el sentido de esa realidad)<sup>2</sup>.

Heidegger entiende que mediante la reducción se presta atención exclusiva y excluyente al qué (*Wasgehalt*) de la conciencia, obturando con ello el acceso a su modo de ser; ésta sería descrita sólo en cuanto aprehendida, pero no en cuanto aprehendiente. El autor de *Ser y tiempo* considera incluso que el punto de partida de la reducción, la actitud natural, supone ya un residuo teórico<sup>3</sup>, el de que todo ente se entiende a priori como discurrir de acontecimientos legalmente reglado que tiene lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo. Sin embargo, él considera que la facticidad no puede describirse sino desde dentro de ella misma. A juicio del discípulo de Husserl, la salida a un ámbito trascendental puro –no fáctico– transgrede de modo injustificado el límite de la facticidad.

En síntesis, Heidegger considera que Husserl elimina todo prejuicio teórico para alcanzar una descripción fiel de la cosa misma, pero no elimina la propia actitud teórica que es la atalaya trascendental desde la que mirar el paisaje de la vida. Sin embargo esta actitud teórica no es, a juicio de Heidegger, la más originaria porque el modo en que las cosas se nos dan originariamente no es teórico. Este modo de mirar introduce una deformación en lo que mira que consiste en convertirlo en objeto: la vivencia deja de ser vivida y pasa a ser mirada<sup>4</sup>. En pro de la fidelidad a las cosas mismas, Heidegger deberá buscar un modo de acceso no reflexivo a los fenómenos. Y es justo aquí donde el aspecto hermenéutico de la existencia cobra relevancia. El resultado de la crítica de Heidegger al modo de ver reflexivo-teórico radica en el reconocimiento de que no hay un punto de vista privilegiado para la comprensión de la realidad. Esta crítica no es un rechazo de la fenomenología, sino más bien –así lo entiende Heidegger– su rigurosa aplicación. Sin embargo esta crítica conduce a un grave problema metodológico: si se rechaza el modo de ver reflexivo porque deforma aquello que mira al establecer una distancia entre el observador y lo observado, distancia que no se registra en el modo natural (primario sin toma de posición) de darse las cosas, y que por no darse se considera un añadido injustificado, entonces ¿cómo acceder a lo que deber ser comprendido, si no media distancia entre lo comprendido y el comprender? ¿Cuál es el recto modo de acceso, y cómo encontrarlo?, ¿cuál será el punto de partida de la

2 M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe 20, 1979, p. 150. (en adelante y para todas las referencias de la *Gesamtausgabe*, citaré del siguiente modo: «GA, seguido del número del volumen y la página correspondientes») / *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, traducción de J. Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006, p. 142.

3 Cfr. M. Heidegger: GA 20, 155-156. (trad. esp. p. 146).

4 Este apretado resumen de la crítica de Heidegger a Husserl está realizado a partir del riguroso trabajo de R. Rodríguez: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997. El capítulo III resulta especialmente relevante para este asunto.

investigación? Ganar el recto modo de acceso será la principal preocupación metodológica para el pensador de Friburgo.

## 2. Situación hermenéutica y método fenomenológico

La respuesta que Heidegger ofrece podría expresarse en estos términos: comenzamos desde donde ya nos encontramos. El *Dasein* se encuentra siempre ya en una determinada comprensión del mundo, de sí mismo, de los demás *Daseiende*, y de los entes que le rodean. Nuestro comportamiento no es ciego, pero los conceptos e ideas que lo gobiernan tampoco son explícitos, ni conscientes. No han sido conquistados por nosotros mismos sino que han sido tomados del ámbito público en el que estamos. Y es que «gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer»<sup>5</sup>. Nos encontramos en un mundo ya interpretado, articulado, con sentido. Nos hallamos moviéndonos ya en una determinada red de conexiones significativas que no hemos establecido nosotros expresamente, sino que están en nuestro mundo vertebrándolo y vertebrándonos. Nos hallamos emplazados ineludiblemente en una determinada situación hermenéutica. Esta expresión nombra el lugar desde el que comprendemos e interpretamos nuestro propio *Dasein*. Ahora bien, partir desde donde ya nos encontramos implicará un estrepitoso relativismo, a menos que llevemos a cabo una apropiación explícita de nuestra situación hermenéutica.

La situación hermenéutica precede a todo mirar, pero no porque sea algo que el ver fenomenológico tenga ante sí, sino porque lo constituye esencialmente. Rigurosamente hablando no es algo en lo que todo mirar está, sino más bien lo que todo mirar es. No se trata tanto de una noción epistemológica que se refiera a un ocasional contemplar, sino que se trata de una noción ontológica que determina el modo de ser del *Dasein*. Este ente existe comprendiéndose a sí mismo y a los demás entes. La situación hermenéutica nombra ese comprender que el *Dasein* es, y que puede además tomar la forma de un contemplar teórico. Heidegger delimita la situación hermenéutica por medio de tres coordenadas<sup>6</sup>: el haber previo (*Vorhabe*), la manera previa de ver (*Vorsicht*), y la manera de entender previa (*Vorgriff*)<sup>7</sup>. El haber previo nombra aquellos presupuestos, operativos pero desapercibidos, dentro de los cuales es comprendido algo antes de haber sido interpretado explícitamente. Se trata de la inteligibilidad dentro de la cual ya hemos articulado de antemano aquello que

5 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 2, 1977, pp. 126-127 / *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 151.

6 A pesar de lo aparatoso que puede resultar el modo en que Jorge Ribera ha vertido estos términos al español, mantengo su traducción porque en el presente trabajo todas las citas de *Ser y tiempo* siguen su versión. Por otra parte, considero que más importante que la traducción de una palabra es la comprensión de un concepto. A esto último se orientan las líneas siguientes.

7 Una explicación clara y sintética de estos conceptos se encuentra en el artículo de C. Lafont: «Hermeneutics», en: H. L. Dreyfus y M. A. Wrathall (eds.): *A companion to Heidegger*, Oxford, Malden (Mass.), Melbourne, Blackwell, 2005, pp. 265-284, 277. Cabe añadir que la noción de situación hermenéutica aparece ya, si bien con alguna ligera diferencia, en M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Gesamtausgabe 62, 2005, pp. 346-47. / *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]*, traducción de J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002, p. 29.

se va a interpretar. Por ejemplo, en el caso de un útil, la interpretación circumspectiva «se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida»<sup>8</sup>. Al haber previo se ajustarán los pasos ulteriores de la investigación. La segunda coordenada, la manera previa de ver, alude a la perspectiva específica que guía la interpretación, desde la cual el objeto es comprendido como algo. La manera previa de ver «recorta lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad»<sup>9</sup>. En ella se determina el como qué (*als Was*) es tomado algo, y el respecto de qué (*Woraufhin*) debe ser interpretado. Por ejemplo, desde la perspectiva de la filosofía tradicional el ser humano es comprendido en su esencia como animal racional. Finalmente, la manera de entender previa se refiere al elenco de conceptos de los que dispone una interpretación, aquellas nociones a través de las cuales algo es interpretado. Esta coordenada está determinada en función de las dos anteriores. Tales conceptos pueden ser tomados del ente, o puede forzarse al ente a entrar en ellos. En ambos casos «la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad»<sup>10</sup>.

Es necesario precisar que estas tres coordenadas no son momentos sucesivos e independientes entre sí, sino que cada una de ellas actúa sobre las otras dos, las determina, y no se entiende sin ellas. Las tres operan de modo conjunto y simultáneo determinando nuestro existir: dónde estamos, qué vemos o hacemos desde ahí, cómo lo vemos o hacemos y cómo lo llamamos. Conviene no perder de vista que *Dasein* es ser-en-el-mundo, y no un sujeto que contempla un objeto. Con esto quiero insistir en que la situación hermenéutica afecta tanto al comportamiento como a su objeto intencional, tanto a mí como al ente intramundano con el que trato, ya sea circumspectivamente, ya sea de modo contemplativo<sup>11</sup>. El objeto sólo comparece como fenómeno –es decir, habla de sí mismo desde sí mismo– cuando la situación hermenéutica se ha hecho disponible<sup>12</sup>. De lo contrario el objeto hablará de sí mismo, pero no desde sí mismo, sino desde una serie de conceptos que se le echan encima y lo interpretan como esto o aquello –quizá lo deforman– sin que sepamos si esos conceptos han surgido de una experiencia originaria del objeto y si lo presentan adecuadamente o no. Pero hacer disponible la situación hermenéutica no significa simplemente llevar a cabo una mera identificación de aquellos conceptos que inadvertidamente estaban operando sobre mi comprensión natural, sino que entraña un proceso crítico deconstructivo de los mismos<sup>13</sup>. Éste

8 M. Heidegger: GA 2, 150. (trad. esp. p. 174).

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Apoyándose en este punto, C. Lafont sostiene que el sentido de un concepto determina su referencia, de donde extrae la conclusión de que Heidegger es un defensor de la incommensurabilidad entre teorías científicas. A título de ejemplo aduce que el término «naturaleza» no significaría lo mismo para Aristóteles que para Galileo porque su situación hermenéutica era diferente. A mi parecer hay aquí un malentendido. La apropiación de la situación hermenéutica sería justo lo que permite la commensurabilidad: en el haber previo de la situación hermenéutica de Galileo estaba la concepción de la φύσις aristotélica. Galileo había estudiado ese concepto y pensaba que no describía adecuadamente el fenómeno en cuestión, de ahí la necesidad de levantar frente a él su pensamiento, en este sentido puede decirse incluso que el propio Galileo commensuró su teoría con la de Aristóteles. A su vez en nuestro haber previo se encuentran las concepciones de la naturaleza de Aristóteles y Galileo, su apropiación, es decir, la reconstrucción de la experiencia originaria de la que surgieron, las hace commensurables. (cfr. Lafont, op. cit. pp. 280-282).

12 C. Segura: *Hermenéutica de la vida humana*, Madrid, Trotta, 2002, p. 39 y ss.

13 R. Rodríguez: op. cit. pp. 114-115.

consiste en recuperar o reconstruir la experiencia original en la que se fraguaron en orden a devolver a los conceptos su propio uso y arraigarlos en la experiencia de la que surgieron. La apropiación de la situación hermenéutica implica así una destrucción de la historia de la ontología a través de la cual se ganan los límites de los conceptos legados por la tradición y se alcanza una mejor comprensión de nuestra actualidad, informada por ellos<sup>14</sup>. El ejercicio crítico se prolonga además para juzgar si tales conceptos presentan adecuadamente el objeto de nuestra investigación, o si debemos rechazarlos porque lo deforman<sup>15</sup>.

Ahora bien, la apropiación de la situación hermenéutica en la que me encuentro, no ha de entenderse como una primera etapa de la investigación que pueda cumplirse para después, una vez hecho esto, llevar a cabo la investigación (interpretación) propiamente dicha. Esto es imposible porque hacer disponible la situación hermenéutica es tanto como llevar a cabo una interpretación originaria del objeto en cuestión. Si no hay una mirada pura del objeto, entonces el cómo de mi mirada –necesariamente «impuro»– habrá de afectar al modo en que el objeto se presenta. Por tanto, haciendo explícito mi modo de mirar gano ya algún conocimiento del objeto que miro, por lo menos acerca de su modo de comparecencia. De ahí que la apropiación no sea una fase previa, al margen de la investigación propiamente dicha; sino su mismo comienzo y desarrollo. Se objetará que la apropiación de la situación hermenéutica entraña un proceso *ad infinitum*, ya que esa apropiación será una interpretación de los supuestos que vertebran el lugar donde estoy, y que, por ser una interpretación, tendrá a su vez una correspondiente situación hermenéutica que habrá de ser apropiada, es decir interpretada, y así *ad infinitum*. Esta objeción permite aclarar que si bien es cierto que la apropiación es una interpretación, no hay sin embargo tal regreso porque la apropiación de la situación hermenéutica se realiza desde la propia situación hermenéutica, y no adoptando otra. No hay pues regreso *ad infinitum*, aunque sí una cierta circularidad. La investigación se desarrolla siempre dentro de los límites de la situación hermenéutica, porque la apropiación de ésta es parte integrante del desarrollo de aquélla. Ambas avanzan progresiva y simultáneamente, porque la situación hermenéutica constituye todo comportamiento del *Dasein*, también el investigador.

Esta circularidad brinda la oportunidad de comprender la peculiaridad metódica de la investigación hermenéutica, que está lejos de prescribir linealmente reglas cuyo exhaustivo y riguroso seguimiento, una tras otra, conducirá a la obtención de verdades ciertas y evidentes. La progresión simultánea de investigación y apropiación de la situación hermenéutica muestra, por el contrario, que los pasos del método fenomenológico-hermenéutico no son reglas, ni etapas tales que se pueda cumplir una, cerrarla, y abrir la siguiente. Más bien son pasos simultáneos que se van habilitando unos a otros. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger explica que el método fenomenológico que sigue la ontología tiene tres componentes fundamentales (*Grundstücke*)<sup>16</sup>: el primero de ellos es la reducción fenomenológica, que consiste en una reconducción de la mirada desde aquello que se da y

14 Heidegger, M. (1977): GA 2, 22. (trad. esp. p. 46).

15 Ramón Rodríguez García ha expuesto de modo detallado y cabal las dificultades que, a su juicio, una estimación tal comporta. Cfr. R. Rodríguez: op. cit. pp. 125-126

16 M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 24, 1975, pp. 29-32. / *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000, pp. 46-49.

es manifiesto, o sea el ente (fenómeno en sentido vulgar), hacia aquello que está presente –pero oculto– en los entes como su sentido y fundamento, o sea el ser (fenómeno en sentido fenomenológico). Este primer componente es un paso negativo que precisa a la vez del acto positivo de un explícito dirigir la mirada al ser. En ello consiste el segundo componente llamado construcción fenomenológica, que consiste en la exposición y análisis de los rasgos constitutivos del ser de un ente. El tercer momento es la destrucción fenomenológica, que, en relación con la crítica de las desfiguraciones y con el hecho de que la comprensión es histórica y está informada por conceptos tradicionales, consistirá en una revisión crítica de la tradición, no para destruirla sino para asumirla. Esta interpretación-apropiación del pasado vigente libera la mirada para el fenómeno que se investiga, y posibilita así el recto acceso al mismo. Pero, como decía, estos tres componentes del método fenomenológico no son etapas sucesivas, sino que se pertenecen mutuamente, y se desarrollan a la vez. Hacer ver un fenómeno entraña combatir críticamente las interpretaciones que nos lo presentan, y tal vez lo encubren o desfiguran (destrucción fenomenológica); de aquí se ganan las indicaciones para una interpretación originaria de ese fenómeno (construcción fenomenológica). Pero éste fenómeno necesitará permanentemente de una especie de defensa crítica<sup>17</sup> frente a los encubrimientos que permanentemente se abalanzan sobre él. Y por su parte la crítica a las interpretaciones encubridoras o desfigurantes deberá estar guiada ya por una cierta visión previa del fenómeno. Esta simultaneidad de los componentes del método fenomenológico pone de manifiesto la circularidad que se da entre investigar un fenómeno y apropiarse de la situación hermenéutica desde la cual se investiga, circularidad que, como intentaré mostrar, no es viciosa.

En *Ser y tiempo* puede verse un ejemplo de la retroalimentación entre apropiación de la situación hermenéutica y progresión de la investigación ontológica. A lo largo de sus páginas<sup>18</sup> encontramos una preocupación constante por garantizar la originariedad de la interpretación, que se traduce en la tarea de introducir al *Dasein* entero en el haber previo. Parece como si Heidegger se preguntara ¿Como qué ha sido tomado el *Dasein* hasta aquí en la investigación? A lo que contestaría:

En el haber previo estaba siempre tan sólo el ser *impropio* del *Dasein* y éste en tanto que *no entero*. Si la interpretación del ser del *Dasein* (...) debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a la luz el ser del *Dasein* en su posible *propiedad e integridad*<sup>19</sup>.

El autor de *Ser y tiempo* reconoce que el *Dasein* no ha sido llevado por completo aun al haber previo<sup>20</sup>, y que por tanto la investigación no ha alcanzado todavía una garantía suficiente de su originariedad. Esto significa que la situación hermenéutica no ha sido aun suficientemente apropiada. Pero, a pesar de esto, vemos que el análisis ha ido avanzando, aunque bajo el modo de una etapa preparatoria, mostrando las estructuras del *Dasein*. Como

17 M. Heidegger: GA 2, 36. (trad. esp. p. 59).

18 M. Heidegger: GA 2, 231 y ss. 268, 290, 311 y ss. y finalmente 372. (trad. esp. respectivamente pp. 251 y ss. 288, 309, 329 y ss. y finalmente 389).

19 M. Heidegger: GA 2, 233. (trad. esp. p. 253), subrayado en el original.

20 M. Heidegger: GA 2, 233. (trad. esp. p. 253).

vengo diciendo, apropiación e investigación avanzan simultáneamente. La clave para que este círculo no arruine la posibilidad de todo investigar radica en lo que Heidegger denomina indicación formal (*formale Anzeige*).

Antes de continuar, sin embargo, es necesario aperebirse de que una apropiación completa y definitiva de la situación hermenéutica (lo cual equivaldría a volvernos absolutamente transparentes para nosotros mismos) es, por principio, imposible; ya que supondría poco menos que salirse de la situación hermenéutica y recaer en la posición de un punto de vista privilegiado<sup>21</sup>. Dicho con palabras más breves y directas: no se puede explicitar todo. Hacer disponible la situación hermenéutica es explicitar los supuestos que la vertebran y someterlos a deconstrucción crítica. Pero esto no significa abandonar las coordenadas de la situación hermenéutica o librarse de ellas, sino más bien cribarlas. Ahora bien, si se explicitara todo entonces eliminaríamos la posibilidad de errar, pues ningún supuesto nos pasaría desapercibido ni desfiguraría los fenómenos, que se mostrarían con total transparencia. Sin embargo, debemos recordar que «encubrimiento es el contraconcepto de fenómeno»<sup>22</sup>. Por tanto será esencial para que haya fenómenos, que haya encubrimiento. Lo que significa que no hay ninguna interpretación absolutamente libre de supuestos. Explicitar todo equivale a eliminar la posibilidad de comparecencia de los fenómenos.

### 3. Indicación formal y círculo

La investigación tiene que tratar de «hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo»<sup>23</sup>. Desde sí mismo, y no desde lo que creamos saber sobre él. Sin embargo, como se acaba de decir, este ejercicio de *epoché* husserliana no se alcanza mediante la desconexión de la actitud natural, sino mediante la apropiación progresiva y constante de la situación hermenéutica, apropiación que sin embargo nunca llega a ser completa, y que requiere de una permanente crítica. Lo que se busca mediante la explicitación de los presupuestos que gobiernan nuestra interpretación es, por un lado evitar que el fenómeno se vea encubierto por ideas preconcebidas, y por otro lado, puesto que tal apropiación mostrará como qué hemos tomado el objeto, obtener una indicación previa hacia el fenómeno que investigamos. Esta orientación será la indicación formal. En ella está la clave para comprender por qué el círculo hermenéutico no arruina la posibilidad de todo investigar<sup>24</sup>.

21 Anne Granberg argumenta que Heidegger alcanzaría una inmunización ante las críticas ya que para rechazarlas le bastaría con contestar que su oponente permanece en una comprensión impropia. Esto equivale a sostener que Heidegger alcanza una verdad absoluta que, por serlo, es inexpugnable. Pero tal afirmación se basa en un desconocimiento de la finitud humana –que también afecta al propio Heidegger– la cual implica la imposibilidad de una apropiación definitiva de la situación hermenéutica, que por otra parte además está en permanente cambio porque el *Dasein* es histórico. Cfr. A. Granberg: «Mood and Method in Heidegger's *Sein und Zeit*», en: D. Zahavi (ed.): *Metaphysics, Facticity, and Interpretation: Phenomenology in the Nordic countries*, Dordrecht, Boston (Mass.), London, Kluwer Academic Publisher, 2003, pp. 91-113, 110.

22 M. Heidegger: GA 2, 36. (trad. esp. p. 58).

23 M. Heidegger: GA 2, 34. (trad. esp. p. 57).

24 Este es un punto controvertido del pensar heideggeriano donde los investigadores difieren. Mientras que Ramón Rodríguez García piensa que hay un salto epistemológico en el proceso hermenéutico entre la apropiación de la situación hermenéutica y la propuesta de una orientación reguladora (Cfr. R. Rodríguez: op. cit. p. 130), Jesús Adrián Escudero asegura que las indicaciones formales provienen de la intuición hermenéutica que la vida tiene

a) *Indicación formal*

Desde lo que se ha ido explicando en las páginas anteriores se puede alcanzar alguna comprensión sobre el modo en que surgen las indicaciones formales. En primer lugar se ha señalado que la situación hermenéutica no es un concepto epistemológico, sino ontológico, no es el lugar en el que está el ver, sino que la comprensión misma está constituida siempre por un haber previo, una manera previa de ver, y una manera de entender previa. En segundo lugar, la demanda de una apropiación de la situación hermenéutica consistía en llevar a cabo la explicitación y crítica de aquellos presupuestos que configuran todo comprender e interpretar. En la medida en que la apropiación critica el modo en que el *Dasein* se comporta, entraña una llamada hacia el modo de existencia propia. En tercer lugar, se ha señalado que una apropiación (explicitación y crítica) total completa y absoluta es imposible porque ninguna interpretación está jamás libre de supuestos; de ahí surgía la necesidad de que el componente crítico se mantuviera permanentemente en guardia<sup>25</sup>. Estos tres elementos tomados conjuntamente conducen a la consideración de que las indicaciones formales (que la apropiación de la situación hermenéutica ha de ofrecer a la investigación a modo de orientación previa hacia el fenómeno) habrán de ser aquellos supuestos que se han hecho disponibles y además han soportado la crítica, o al menos no incurrir en ninguno de los planteamientos en los que arraigan aquellas ideas impugnadas por la crítica. Esas indicaciones, que ya estaban articulando nuestra situación hermenéutica y que gracias al ejercicio crítico-deconstructivo se han hecho visibles, podrán orientar nuestra interpretación, del modo menos ocultante posible, hacia el fenómeno que investiguemos. En este sentido Heidegger admite

Que ‘en todo lugar’ de la experiencia fáctica de la vida (esto es, también en las ciencias y en el filosofar) ‘hay’ anticipaciones y que de lo único de lo que se trata es de llegar a reconocerlas incluso allí en donde, por ejemplo, adoptan el papel de guía de un conocimiento de principio de algo<sup>26</sup>.

La indicación formal se constituye, por tanto, como la clave metodológica de la fenomenología hermenéutica. En el curso de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger la define como «el empleo de un sentido que guía la explicación fenomenológica», y añade: «lo que el sentido formalmente anunciado lleva en sí constituye el horizonte en el que los fenómenos serán avistados»<sup>27</sup>. Lo primero que llama la atención en esta definición es que la indicación formal consiste en un ejercicio, en el uso metódico de un sentido. Su

---

de sí, de una evidencia pre-reflexiva cooriginaria con el despliegue de la existencia. Cfr. J. A. Escudero: «Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana», *Dianoia* (México), 49, nº 52, 2004, pp. 25-46, 38.

25 Cfr. nota 17 de estas páginas.

26 M. Heidegger: «Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen» (1919-1921), en: F. W. von Herrmann (ed.): *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 9, 1976, pp. 1-44, 9. / «Anotaciones a la *Psicología de las concepciones el mundo* de Karl Jaspers», *Hitos*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 15-47, 21.

27 M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 60, 1995, p. 55. / *Introducción a la fenomenología de la religión*, traducción de J. Uscatescu, Madrid, Siruela, 2005, p. 85.

labor, como vengo explicando, consiste en garantizar un correcto avistamiento de los fenómenos. La indicación formal encuentra su razón de ser en la necesidad de mantener a raya la interpretación cadente dominante, que constantemente se desliza y extravía en lo objetual<sup>28</sup>. Heidegger explica que un fenómeno está alimentado por tres vertientes: su contenido (qué se experimenta), su referencia (cómo es experimentado), y su ejercicio (cómo se ejerce lo así experimentado). El fenómeno es una totalidad de sentido en virtud de estas tres direcciones. Pero la comprensión dominante interpreta todo lo que hay como entes presentes que están ahí para una conciencia o sujeto que los contempla, y se centra únicamente en el contenido. El modo habitual de acercarse a los fenómenos, prejuiza de antemano, si bien inadvertidamente, el modo en que el fenómeno es experimentado (su referencia) prescribiendo un sentido referencial marcadamente teórico; de este modo convierte el fenómeno en objeto para un sujeto. Así oculta lo relativo al ejercicio, y se dirige unilateralmente al contenido. El fenómeno, que se componía de tres aspectos, queda mutilado respecto a la ejecución y deformado en cuanto a la referencia. En otras palabras, este modo de comprender se enfunda el guante de la reflexión. Desde el modo de ver teórico lo ejecutante del fenómeno permanece encubierto, y su sentido referencial fijado de antemano, sin previo examen<sup>29</sup>. La indicación formal es concebida como la prevención de este prejuicio, consiste en «guardarse de admitir que el sentido referencial sea originariamente teórico»<sup>30</sup>. La referencia y el ejercicio del fenómeno no se determinan de antemano, sino que se mantienen en suspenso para impedir que un determinado modo de ver las cosas se imponga<sup>31</sup>. Al conseguir esto, la indicación formal libera la mirada para ver el fenómeno, cederle la palabra, y tomar de él los conceptos que lo determinen. Éste es el modo en que guía la interpretación. Una indicación formal es gravemente malcomprendida y se convierte en una fuente de errores, si se comprende como una proposición general inamovible<sup>32</sup>, o si se la toma en su «contenido» pero sin indicación, lo que es posible en cualquier momento<sup>33</sup>. Las indicaciones formales no son eidéticas, sino que indican la tarea de concebir, desde su dimensión propia, tanto los fenómenos como los conceptos, en lugar de tolerar inadvertidamente su nivelación o su aparente comprensión. Lo característico de las indicaciones formales es que carecen de contenido material –por ello no pueden ser propiamente llamadas «conceptos»– no se refieren a un ente cuya esencia haya de

28 M. Heidegger: GA 60, 64. (trad. esp. p. 93).

29 Un análisis detallado de esta problemática puede encontrarse en el libro de A. Xolocotzi: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004, pp. 115-124.

30 M. Heidegger: GA 60, 64. (trad. esp. p. 92).

31 Este aspecto defensivo de la indicación formal ha sido explicado de modo claro y sencillo en P. Redondo: «El proyecto incumplido de Heidegger. La explicación de la indicación formal en *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921)», *Pensamiento* (Madrid), 57, n° 217, 2001, pp. 3-23, 15-17. Igualmente ha sido recogida en A. Bertorello: «el discurso sobre el origen en las *Frühe Friburger Vorlesungen* de M. Heidegger (1919-1923): el problema de la indicación formal», *Revista de filosofía* (Madrid), 30, n° 2, 2005, pp. 119-141, 137-138.

32 M. Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 63, 1988, p. 80. / *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, traducción de J. Aspizunza, Madrid, Alianza, 1998, pp. 104-105.

33 M. Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (WS1929/30), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 29/30, 1992, p. 429. / *Los problemas fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. traducción de A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, p. 355.

ser captada, sino que literalmente indican una dirección o un modo de ser<sup>34</sup>, lo cual está en consonancia con el hecho de que hayan sido extraídas de la situación hermenéutica, que es el modo en que somos, independientemente de que seamos esto o aquello. Las indicaciones formales tratan de recuperar el aspecto referencial y ejecutante de los fenómenos frente a la desvivenciación de la vida que conlleva el modo de ver teórico. De ahí que deban ser vistas como una «conceptuación ejecutante»<sup>35</sup> que permite desplegar un análisis de la existencia más originario que el teórico, porque la articula sin desconectarla.

En el curso de 1929/30 *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Heidegger declara que «todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos*, y sólo si se los toma así dan la auténtica posibilidad del concebir»<sup>36</sup>. Unas páginas más adelante añade que «sólo se los puede entender si no se los toma como significados de constituciones y dotaciones de algo presente, sino como *indicadores* de que la comprensión tiene que salirse primero de las concepciones vulgares de lo ente y transformarse expresamente en el ser-ahí en él»<sup>37</sup>. Sin embargo los conceptos filosóficos no causan por sí mismos esa transformación, sino que sólo la demandan, son indicativos. Heidegger puntualiza que no se trata de una aplicación ética posterior, sino más bien de una apertura previa de la dimensión de lo concebible. Las indicaciones formales no tienen carácter normativo, sino que más bien nos colocan ante una decisión, son indicativos porque apuntan a una concreción de la existencia particular en el hombre, y carecen de sentido si no se refieren a una situación concreta fáctica<sup>38</sup>. En este punto vienen a la memoria aquellas palabras de *Ser y tiempo* que aparecen en la introducción y se repiten al final del tratado. Refiriéndose a la existencia, Heidegger dice –casi en tono de admonición– que ella es «el punto de donde éste [todo cuestionamiento filosófico] surge y en el que, a su vez, repercute»<sup>39</sup>. Estas palabras, al igual que las recién citadas del curso de 1929/30, advierten de que la filosofía no es una tarea inocua, exenta de consecuencias, que pueda practicarse impunemente. Muy al contrario, repercute sobre la existencia humana. Tan es así que de no darse esta repercusión la filosofía no puede avanzar un paso, y rápidamente se diluye en consumo y reproducción de literatura filosófica<sup>40</sup>; en lectura y estudio, pero no en pensar. La repercusión que los conceptos formalmente indicativos demandan consiste en que cuando alguien alcanza la comprensión de un concepto filosófico es exhortado por éste a mantenerse alerta frente a la interpretación dominante, a ceder la palabra a las cosas mismas, y a deconstruir los conceptos filosóficos tradicionales para alcanzar un uso apropiado de ellos<sup>41</sup>. Es exhortado, en definitiva, a una existencia propia

34 J. A. Escudero: op. cit. p. 36.

35 Tomo esta expresión de A. Xolocotzi: op. cit. p. 123.

36 M. Heidegger: GA 29/30, 425. (trad. esp. p. 353), subrayado en el original. Esta idea estaba clara para Heidegger desde diez años antes, cfr. M. Heidegger: GA 9, 9-11. (trad. esp. p. 22).

37 M. Heidegger: GA 29/30, 428. (trad. esp. p. 355), subrayado en el original.

38 J. A. Escudero: op. cit. p. 34.

39 M. Heidegger: GA 2, 38 y 436. (trad. esp. pp. 61 y 449), subrayado en el original.

40 M. Heidegger: GA 29/30, 426 y 434. (trad. esp. pp. 353 y 359). Heidegger alude ahí al entendimiento vulgar «al que todos estamos adheridos y que pretende estar filosofando cuando lee libros filosóficos o escribe sobre ellos argumentando». GA 29/30, 426. (trad. esp. p. 353).

41 En este sentido puede leerse: «el discurso filosófico se funda en la modalidad auténtica de la vida misma. Esto tiene como consecuencia que la modalidad del discurso supone una transformación existencial», A. Bertorello: op. cit. p. 125.

y a la apropiación de su situación hermenéutica. La aseveración de que los conceptos filosóficos son formalmente indicativos es poco menos que una invitación a pensar por nosotros mismos, una especie de radicalización del *sapere aude* kantiano.

Siguiendo la observación hallada al comienzo del § 25 de *Ser y tiempo*<sup>42</sup>, se debe considerar lo dicho en el § 9 de este tratado como aquellas indicaciones formales que guían la investigación. Estas indicaciones no son sin embargo meras invenciones fortuitas –lo que arruinaría todo proceder fenomenológico– sino que son visibles en contraposición crítica con la ontología del estar-ahí (*Vorhandensein*)<sup>43</sup>. La necesidad de dedicar un capítulo a la «exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein*»<sup>44</sup> se entiende en relación con la inclusión en él de «una delimitación frente a investigaciones aparentemente paralelas»<sup>45</sup>. Esto es un momento crítico que pone de relieve «algunos caracteres de ser que han de iluminar la investigación posterior, pero que al mismo tiempo recibirán en ella su concreción estructural»<sup>46</sup>. Vemos así que los análisis de la construcción fenomenológica no harán sino confirmar lo que ya había sido adelantado mediante una indicación formal por la progresiva apropiación de la situación hermenéutica. Aunque hay que precisar aquí que los análisis podrían también rechazar como inadecuada una indicación; lo que no ha de suponer necesariamente una vía muerta, sino tal vez la oportunidad de alcanzar una nueva indicación hacia otra vía más adecuada<sup>47</sup>. En el § 9 Heidegger, partiendo de la consideración de que el *Dasein* es cada vez el mío, y de que a este ente le va en su ser cada vez este mismo ser, muestra en primer lugar que la esencia del *Dasein* radica en su tener-que-ser (*Zu-sein*), su existencia entraña cierta forzosidad. En segundo lugar, señala Heidegger que el *Dasein* no es el ejemplar de un género, como pueda serlo hombre de animal, sino que connota siempre el pronombre personal «yo»<sup>48</sup>. Que al *Dasein* le vaya su ser significa que él consiste siempre en una posibilidad de sí mismo. Pues bien, que «el *Dasein* es en cuanto poder-ser comprensor al que en tal ser le va este ser como el suyo propio»<sup>49</sup> puede considerarse como

42 M. Heidegger: GA 2, 114. (trad. esp. p. 140): «La respuesta a la pregunta acerca de quién es este ente (el *Dasein*), ya fue aparentemente dada con la *indicación formal* de las determinaciones fundamentales del *Dasein* (Cf. § 9)». El subrayado es mío.

43 «La analítica de la existencia está pensada *contra* algo y ese enfrentamiento, de acuerdo con el momento fenomenológico de la destrucción, en lugar de ser el resultado de la investigación es, antes bien, su hilo conductor: sólo en la crítica permanente del modelo contrapuesto se libera el sentido de lo que se quiere percibir. Ese modelo no es otro que la ontología del estar ahí dado (*Vorhandensein*)». R. Rodríguez: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 76, subrayado en el original.

44 M. Heidegger: GA 2, 41. (trad. esp. p. 67). Este es el título del primer capítulo de la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

45 M. Heidegger: GA 2, 41. (trad. esp. p. 65).

46 M. Heidegger: GA 2, 52. (trad. esp. p. 79).

47 Un ejemplo claro de estos avances y retrocesos en la marcha de la investigación puede verse en la conferencia de M. Heidegger: «der Ursprung des Kunstwerks» (1935/36), en: F. W. von Herrmann (ed.): *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Gesamtausgabe 5, 1980, pp. 7-68. / «El origen de la obra de arte», *Caminos de bosque*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2002, pp. 11-62. Al comienzo de la conferencia, Heidegger cree que para aclarar la realidad de la obra de arte hay que contemplar su carácter de cosa (GA 5, 10. trad. esp. p. 13). Pero el avance de la investigación mostrará que el camino era errado, y que la realidad de la obra no se encuentra en su carácter de cosa (GA 5, 27. trad. esp. p. 27).

48 El parecido de los deícticos con las indicaciones formales ha sido subrayado explícitamente, cfr. J. A. Escudero: op. cit. p. 33.

49 M. Heidegger: GA 2, 231. (trad. esp. p. 251), subrayado en el original.

la indicación formal que el § 9 adelanta para elaborar la idea de existencia, y poner así en marcha la analítica. Puede decirse que ella constituye, al menos en parte, el haber previo –ya cribado– de la situación hermenéutica de la investigación, al que se ajustarán los pasos ulteriores del análisis, y que durante su desarrollo habrán de ser concretados, y nuevamente revisados, apropiados y confirmados.

### b) círculo hermenéutico

Es precisamente en este punto donde la objeción de circularidad muerde con más fuerza sobre el nervio vivo de la hermenéutica. Ésta, según la objeción, supone al comienzo mismo de la investigación aquello que ha de presentar como su resultado final. La siguiente imagen ilustra gráficamente el reproche de circularidad: un hombre esconde algo detrás de unos matorrales y después asegura haberlo encontrado, ¿qué mérito tiene descubrir lo que él mismo escondió? Heidegger respondería aduciendo, en primer lugar, que haber escondido algo tras los matorrales no es un acto voluntario y consciente, sino anterior a todo pensar y querer porque se trata de algo constitutivo de todo comportamiento humano; y en segundo lugar, que el mérito radica en haber cortado o apartado los suficientes matorrales como para que lo escondido se haga visible, aunque no en su integridad. Conviene, sin embargo, que abandone este abuso metafórico de aire platónico, y trate de explicar, sin imágenes, primero el planteamiento y después la respuesta que da Heidegger al argumento del círculo. La objeción consiste en denunciar que las ideas de existencia y ser se dan por supuestas al comienzo de la investigación, de manera que ésta se encuentra guiada de antemano precisamente por aquellos conceptos que se proponía alcanzar. En efecto, la objeción es correcta, y además describe acertadamente el modo en que se mueve la hermenéutica; sin embargo parece olvidar el componente fenomenológico que la informa, otorgándole el rigor y la seriedad propios de la filosofía. Y es que esta objeción se disuelve ante la pregunta que Heidegger le opondrá frontalmente: «¿qué significa ‘suponer’?»<sup>50</sup> Heidegger no se opone al argumento del círculo, porque cree que sí es correcto, sin embargo no lo considera una objeción. Mediante una irónica pregunta retórica expone el autor de *Ser y tiempo* su pensamiento:

¿O no tiene esta pre-suposición [la idea de existencia] más bien el carácter de un proyectar comprensor, de tal manera que la interpretación en la que dicho comprender se desarrolla *empieza por ceder la palabra precisamente a aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que éste decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formalmente indicativo?* ¿Hay otra manera en la que este ente tome la palabra con respecto a su ser?<sup>51</sup>

Ciertamente las ideas de ser y de existencia han sido supuestas al comienzo de la investigación, pero no de modo caprichoso ni arbitrario, sino más bien como fruto de una laboriosa, constante y severa apropiación de la situación hermenéutica. Más aun, precisamente la con-

50 M. Heidegger: GA 2, 314. (trad. esp. p. 333).

51 M. Heidegger: GA 2, 314-315. (trad. esp. p. 333), subrayado en el original.

frontación con esta objeción de circularidad se lleva a cabo para contribuir a la aclaración de la situación hermenéutica de la ontología fundamental<sup>52</sup>. Ésta, como dice el texto, ha abierto ya aquello que ha de ser interpretado, es decir, la existencia, cuyo rasgo principal es la comprensión del ser. Y lo ha hecho mediante un proyecto formalmente indicativo, palabras éstas que deben vibrar ahora en nuestros oídos con el sonido del arduo trabajo crítico del que brota su sentido. Abierta de este modo la existencia, es decir como fenómeno, la investigación habrá de tomar de ella los conceptos con los que interpretarla, dejando que se muestre a sí misma desde sí misma, cediéndole la palabra<sup>53</sup>. Las ideas presupuestas de ser y existencia no son principios deductivos, ya que la investigación no adopta una actitud teórica, sino que parte de la vida fáctica, donde siempre ya nos encontramos. Y aunque necesariamente han de ser supuestos –ya que no hay un comienzo absoluto, libre de toda presuposición– no son sin embargo arbitrarios, sino formalmente indicativos, ya que son el resultado de la apropiación de la situación hermenéutica. Mediante la segunda pregunta que figura en la cita Heidegger refuerza lo anterior expresando su convicción de que no hay otra manera de investigar la existencia sin que ésta se vea estorbada o desfigurada por alguna interpretación que la obligue a hablar de sí misma desde una serie de conceptos tomados acríticamente de la tradición como podrían ser por ejemplo sustancia, alma, o vida.

Con otra pregunta retórica, que derrocha una elocuencia inusual a lo largo del tratado *Ser y tiempo*, y poniendo en juego las típicas expresiones carentes de belleza<sup>54</sup> de la analítica existencial, Heidegger culmina su réplica a la acusación de circularidad en la investigación apoyándose una vez más en la estructura del *Dasein*:

El *Dasein* ya se ha anticipado siempre a sí mismo. Siendo, ya se ha proyectado siempre hacia determinadas posibilidades de su existencia, y en esos proyectos existenciales ha comproyectado preontológicamente eso que llamamos existencia y ser. ¿Pero puede entonces denegársele este proyectar esencial del *Dasein* a *aquella* investigación que, *como toda investigación, es, también ella, un modo de ser del Dasein aperiente* que tiende a desarrollar y llevar a concepto la comprensión del ser propia de la existencia?<sup>55</sup>

Resulta especialmente relevante en este texto el concepto de comproyección pre-ontológica (*vorontologischer Mitentwurf*). Nótese que esta comproyección está ya operando en cada uno de los proyectos existenciales, esto es, ónticos. El *Dasein*, como quiera que exista, ya sea resuelto o caído en el uno, siempre, en cada posibilidad de sí mismo que es y que va siendo, ya ha comprendido pre-ontológicamente el ser. Una idea de ser y de existencia siempre está siendo supuesta en cada comportamiento del *Dasein*. Esta idea puede formu-

52 M. Heidegger: GA 2, 314. (trad. esp. p. 333) «La investigación deberá volver ahora explícitamente sobre ‘el argumento del círculo’, con vistas a la aclaración de la situación hermenéutica de la problemática ontológico fundamental».

53 ¿Hasta qué punto no se encuentra aquí una anticipación –casi un calco– de la idea de llevar al ser al lenguaje, frecuente en el llamado «segundo Heidegger»?

54 Sobre la «falta de belleza» de la expresión («*Unschöne*» des Ausdrucks) en los análisis existenciales cfr. M. Heidegger: GA 2, 38-39. (trad. esp. p. 61).

55 M. Heidegger: GA 2, 315. (trad. esp. p. 333), subrayado en el original.

larse mediante un argumento válido de la primera figura en modo bárbara, cuya la premisa mayor diría: todo comportamiento del *Dasein* comproyecta pre-ontológicamente una idea de ser y existencia; la menor añade: todo investigar es un comportamiento del *Dasein*; de donde se concluye que toda investigación comproyecta pre-ontológicamente una idea de ser y existencia. A esta conclusión habría que añadir que sólo la ontología –a diferencia de las ciencias positivas– se dedica a explicitar esa comproyección para desarrollarla y llevarla a concepto. El círculo, por tanto, no es vicioso porque lo que hay al comienzo, una comproyección pre-ontológica, no es lo mismo que lo que habrá de alcanzarse al final, una comprensión ontológica explícita del ser y la existencia. El tránsito de lo uno a lo otro viene posibilitado por la progresiva y constante apropiación crítica de la situación hermenéutica, y por las indicaciones formales que se van obteniendo de dicha apropiación. Suponer no significa esconder subrepticamente lo que se busca detrás de unos matorrales, sino haberlo comproyectado en cada comportamiento. El círculo no es tanto de orden epistemológico sino, en todo caso, ontológico, porque investigar no es sólo un modo de mirar, sino un modo de ser, que, como cualquier otro modo de ser, supone, o comproyecta, o comprende pre-ontológicamente una idea de ser. Denegarle a la investigación esta proyección equivale a malcomprender la estructura ontológica circular del *Dasein*.

#### 4. ¿Fenomenología o hermenéutica?

El complicado ejercicio filosófico al que me refería unas páginas más arriba, estriba en que la ontología fundamental ha de ver el sentido del ser en general a través del sentido de ser del *Dasein*. La dificultad del ejercicio proviene de dos vertientes: por un lado, la situación hermenéutica no es inmutable porque se alimenta del flujo constante de la tradición histórica; y por otro lado, la situación hermenéutica nunca puede hacerse completamente transparente. En este orden de cosas resulta clarificador escuchar –a pesar de su extensión– las siguientes palabras con las que Heidegger desengaña las esperanzas de éxito de toda empresa filosófica que sea realmente tal:

En definitiva, *tienen* que efectuarse estas falsas interpretaciones para que, corrigiéndolas, el *Dasein* alcance el camino de los fenómenos auténticos. Sin que sepamos dónde se encuentra la falsa interpretación, podemos estar totalmente convencidos de que también en la interpretación temporánea del ser como tal se esconde una falsa interpretación y, de nuevo, no una cualquiera. Iría contra el sentido del filosofar y de toda ciencia si no quisiéramos comprender que, junto con lo auténticamente visto y genuinamente interpretado, convive una falsedad fundamental. La historia de la filosofía muestra cómo toda interpretación ontológica (...) se parece más a un buscar a ciegas que a un preguntar inequívocamente metódico. Ya el acto fundamental de la constitución de la ontología (...) está condenado a la falta de certeza<sup>56</sup>.

La progresiva corrección de los errores a la que se alude aquí no ha de entenderse como un progreso constante hacia la verdad definitiva carente de todo error, ya que por más

56 M. Heidegger: GA 24, 459. (trad. esp. p. 383).

errores que se corrijan, siempre junto a lo auténticamente visto convive una falsedad fundamental. Estas palabras de Heidegger confirman la imposibilidad de explicitarlo todo, a la que me referí más arriba, y muestran la oposición frontal de este pensador a toda filosofía que se conciba a sí misma como encontradora, y no como buscadora. La falta de certeza confiere a la filosofía su carácter arriesgado y dinámico; pero no la arroja al relativismo, ni al escepticismo, sino que la empuja hacia el rigor de la apropiación de la situación hermenéutica. Con ello se reconoce frente al escéptico que sí es posible alcanzar verdades; y frente al relativista, que, si bien las verdades alcanzadas serán parciales e impugnables, no serán arbitrarias, y su relatividad estará referida a la correspondiente depuración y criba de su situación hermenéutica.

En lo tocante a la investigación ontológico fundamental propuesta en *Ser y tiempo*, ésta se lleva a cabo en el modo de una fenomenología hermenéutica. «Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente – ontología»<sup>57</sup>. Ahora bien, el adjetivo califica al sustantivo, es decir, indica que se va a hacer una fenomenología cuyo contenido sea ciertamente el ser (ontología), pero cuya forma sea hermenéutica, porque la única vía de acceso al sentido del ser en general es la comprensión del ser que habita en el *Dasein*, y a éste le son anunciados el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser. La ontología fundamental tiene como tema al *Dasein*, pero lo tiene como medio para alcanzar su fin<sup>58</sup>: el sentido del ser en general. «El *lógos* de la fenomenología del *Dasein* tiene el carácter del *hermenéuon*»<sup>59</sup>. Pero si el sentido del ser en general ha de ser visible a través de la comprensión del ser del *Dasein*, y si este ente está ya siempre en una determinada situación hermenéutica, de la cual hay que apropiarse fenomenológicamente, y si además toda investigación –también la ontológico-fundamental– está en este mismo trance, ¿no resulta entonces que la fenomenología hermenéutica termina siendo más bien una hermenéutica fenomenológica?, ¿no se reducen la ontología y la fenomenología –es decir, la propia filosofía– a hermenéutica?<sup>60</sup> ¿No consistirá la ontología fundamental del *Dasein* en una interpretación de la idea de ser y existencia, que exigirá ser revisada y apropiada cada vez que se emprenda un intento de aclarar el sentido del ser?

Queden aquí abiertas estas preguntas, como una invitación a la reflexión. La explicación de la metodología inherente a la filosofía, tal como Heidegger la entiende y ejerce, nos ha brindado una comprensión más amplia de la ontología fundamental, que se ha mostrado como hermenéutica, crítica, y deconstructiva. La noción de situación hermenéutica, clave del pensamiento heideggeriano, ha recibido aquí su aclaración y explicación correspondiente. La demanda de una apropiación explícita de la misma ha puesto sobre la mesa el rigor necesario para alcanzar claridad sobre la cuestión del sentido del ser. El despliegue de la noción de situación hermenéutica ha mostrado la imposibilidad de alcanzar un resultado

57 M. Heidegger: GA 2, 37. (trad. esp. p. 60). Ambos términos, ontología y fenomenología, según Heidegger, nombran lo mismo: la filosofía, en su objeto y en su modo de tratarlo, cfr. M. Heidegger: GA 2, 38. (trad. esp. p. 61).

58 M. Heidegger: GA 2, 14 y 37. (trad. esp. pp. 37 y 60).

59 M. Heidegger: GA 2, 37. (trad. esp. p. 61).

60 En este sentido A. Leyte afirma que la filosofía de *Ser y tiempo* se convierte en hermenéutica por mor del asunto tratado en ella, que no es el ser, sino el sentido del ser. (cfr. A. Leyte: *Ensaños sobre Heidegger*, Vigo, Galaxia, 1995, p. 30). Incluso señala que: «a ontología, incluida a ontología fundamental, é só unha interpretación do que preontoloxicamente predomina como comprensión do ser». (A. Leyte: op. cit. p. 38).

definitivo, y cómo esta imposibilidad es un constitutivo esencial de la filosofía misma en su auténtico ejercicio. Además, al hilo de la explicación de las indicaciones formales, se ha hecho ver que la filosofía no es una ocupación inocua, sino que demanda una transformación de la existencia individual. Por último, la consideración del aspecto circular de la ontología fundamental, junto con la imposibilidad de una verdad definitiva, ha puesto sobre la mesa la necesidad de apropiarse explícitamente de la idea de ser y existencia, no de una vez para siempre, sino toda vez que se vaya a emprender una investigación ontológica.

