

HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA PREGUNTA EN EL JOVEN HEIDEGGER

DAVID MACHADO JARAMILLO

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía.

Asesor

LUCILA MARÍA GARCÍA VÉLEZ

Doctora en filosofía

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

MEDELLÍN, COLOMBIA

2016

23 de junio de 2016

David Machado Jaramillo.

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

A mi hijo:

Samuel Machado López.

Agradecimientos

A la Doctora Lucila María García, por la amistad, la paciencia y pertinencia de sus comentarios y anotaciones en el desarrollo de este trabajo.

A mi familia, por extender su mano incondicionalmente aun cuando los proyectos se vean lejanos e imposibles.

A mis amigos, que de manera impertinente e inconsciente ejercieron presión para que no desfalleciera en este intento.

A La Universidad Pontificia Bolivariana, al Centro de Investigaciones para el Desarrollo y la Innovación (CIDI) y especialmente a la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades por aceptarme como pasante investigativo de la maestría en filosofía.

Tabla de contenido

Presentación	8
Introducción	13
Elementos preliminares para una hermenéutica de la pregunta	15
Los cinco lugares del preguntar filosófico	22
<u>Primer capítulo</u>	
1. Husserl – Heidegger. Relaciones y divergencias de un preguntar filosófico	26
1.1. Sobre la transformación hermenéutica de la fenomenología	26
1.2. Primera parte de la transformación	28
1.2.1. La idea de filosofía como ciencia originaria de la vida	28
1.2.2. Intuición reflexiva e Intuición hermenéutica	34
1.2.3. La primacía del Cómo sobre el Qué	42
1.2.4. De la estructura del “como” o del “en-tanto-que” hermenéutico y del “como” o del “en-tanto-que apofántico”	44
1.3. Segunda parte de la transformación	51
1.3.1. Primer grupo	54
1.3.2. Segundo Grupo	55
1.3.3. Tercer grupo	56
1.4. Tercera parte de la transformación	61
1.4.1. Los conceptos de conciencia, intencionalidad y reducción	61
<u>Segundo Capítulo</u>	
2. Los Antecedentes formales a la elaboración de la pregunta por el sentido del ser	70
2.1. Antecedentes de la elaboración de la pregunta por el sentido del Ser	71

2.2. La constitución existencial del <i>Dasein</i> como ente privilegiado en la pregunta por el ser	78
2.3. La elaboración de la pregunta por el sentido del ser	81
2.4. La concepción del preguntar en Heidegger	88
<u>Tercer Capítulo</u>	
3. El preguntar como elemento esencial en la realización de la existencia	95
3.1. El preguntar como elemento esencial en la realización de la existencia	96
3.1.1 Cuidar y abandonarse	104
3.2. El preguntar y el cuidado. Una forma de realización de la existencia auténtica	110
3.2.1. <i>La hermenéutica de la pregunta</i> como propedéutica a la investigación formativa	116
Conclusiones	120
Referencias	126

Hacia una hermenéutica de la pregunta en el joven Heidegger

“La filosofía no es una ciencia especulativa, sino preteórica, que pone al descubierto las experiencias de la vida antes de cualquier modificación abstracta”. (Escudero, Heidegger y la genealogía 379)

“El ser humano se caracteriza fundamentalmente por ser un ente que se interroga por el mundo y que preguntando abre un espacio de sentido”. (Escudero, 383).

“Toda pregunta es una complacencia que nos llena. Toda respuesta es una pérdida que nos merma”. (Heidegger, Cuadernos negros 36)

Presentación

Esta investigación se desarrolló teniendo como eje central la obra temprana de Martin Heidegger, sin embargo, por los mismos caminos que se abren dentro de la investigación, se hizo necesario introducir una noción que no estaba justificada en su proyecto filosófico pero encontraba en él elementos que la potenciaban y la fortalecían, a saber: la noción de *la hermenéutica de la pregunta* presentada por Hans George Gadamer en su obra *Verdad y Método* y que según el mismo autor, no ha sido explorada en ámbito filosófico.

La búsqueda de un proceder “metodológico” entendido como un camino dirigido al esclarecimiento del preguntar heideggeriano, enmarca este trabajo dentro de los estudios propedéuticos a la investigación formativa en filosofía, justificando, como ya se ha dicho, la noción de *la hermenéutica de la pregunta* como plataforma que permite comprender no sólo la historicidad de las preguntas que se establecen como dinamizadoras del enunciado filosófico, sino que además, busca ampliar la comprensión que tenemos de las diferentes formas del preguntar, de los géneros de la pregunta, de la estructura existencial entendida como temple afectivo que conlleva todo cuestionar, de los elementos constitutivos de todo

preguntar auténtico y de la relación que guarda todo preguntar con el concepto de *cuidado* estableciéndose como una forma de realización de la existencia auténtica.

La *hermenéutica de la pregunta* tiene como antecedentes teóricos los trabajos de Martin Heidegger y Hans George Gadamer. En Heidegger, aunque no se encuentre fundamentado ni enunciado el concepto, se toman elementos de los cursos anteriores a *Ser y Tiempo* para enriquecer y ampliar ese camino propedéutico. En Gadamer, como ya lo hemos dicho, es fundamentalmente en *Verdad y Método* donde encontramos un horizonte que nos permite retomar el concepto y enmarcarlo dentro del ejercicio hermenéutico, lo cual justifica que pueda tener un rendimiento no sólo teórico sino también práctico, esto, porque la hermenéutica más que configurarse como un “método”, entendido como unos pasos que garantizan la correcta interpretación, se comprende a sí misma como *praxis* cotidiana, como lo enseña Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1999): “La relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido ... sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad” (33). Esta cita muestra claramente que no se trata de un asunto metodológico que puede ser aplicado artificialmente a la facticidad de la existencia, sino por el contrario, muestra una ontologización de la hermenéutica, lo que permite entenderla como una *praxis* y no como un ejercicio puramente teórico.

En lo que a esta investigación se refiere, preferimos optar por una metáfora que nombra una experiencia cotidiana, sugiriendo que toda investigación es un *camino* previamente orientado por lo que se busca, abriendo la posibilidad de que el camino pueda ampliarse, bifurcarse, o volverse pedregosos y difícil. De esta manera, nuestra orientación

metodológica se convierte en un estar-en-camino por un sendero demarcado en las preguntas del joven Heidegger.

En este texto se despliega la noción de la *hermenéutica de la pregunta* en cada uno de los capítulos. Cada uno de ellos da repuesta, de manera independiente, a lo que constituye el ejercicio investigativo que se propone. Para esto, tomamos como referencia el “de donde” considerando los parámetros de la discusión sobre la transformación hermenéutica de la fenomenología.

En el primer capítulo, se toma como punto de partida el camino marcado por Jesús Adrián Escudero en *Heidegger y la genealogía de la pregunta por ser*, además del orden temático que se puede rastrear en autores como Ramón Rodríguez en *La transformación Hermenéutica de la fenomenología* y Angel Xolocotzi en *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a ser y tiempo*. Todos ellos se detienen bajo unos mismos parámetros analíticos para desarrollar la discusión sobre la transformación antes enunciada.

La ruta marcada para el desarrollo de la investigación¹ es la siguiente: en el primer capítulo se elaboró un seguimiento cronológico de la obra heideggeriana, teniendo en cuenta los textos enmarcados en el periodo de 1919 a 1925, desde ellos, y apoyándonos en los expertos, se muestra el surgimiento de un nuevo proyecto fenomenológico que pretende hacer de la filosofía una ciencia originaria de la vida, partiendo de su condición pre-teórica, esto es: desde su condición fáctica, cotidiana y significativa.

¹ Este trabajo se presenta siguiendo las normas MLA tal como estaba estipulado por la Universidad al comienzo del mismo.

Al adentrarnos en el desarrollo del proyecto heideggeriano se comienzan a vislumbrar los ecos y las disonancias entre la postura fenomenológica de Heidegger y la de su maestro, estas similitudes y diferencias del pensamiento se extraen de la lectura que Heidegger realiza de la obra husserliana, lo que indica que no es de nuestro interés revisar profundamente estas críticas desde un ejercicio comparativo sino, por el contrario, lo que buscamos es ampliar el horizonte de comprensión de cara al surgimiento de la necesidad de replantear o elaborar la pregunta por el sentido del ser.

Bajo ese trasegar que supone *la hermenéutica de la pregunta*, que se verá tematizada en la introducción a esta investigación, se podrán evidenciar las formas en que las dos dimensiones fenomenológicas abordan el preguntar dirigido al esclarecimiento de “las cosas mismas”, o dicho de otra manera, *la hermenéutica de la pregunta* pondrá de manifiesto las diferencias en la forma de abordar la máxima fenomenológica.

En el segundo capítulo, mostrando la continuidad del desarrollo, la investigación se detiene en los antecedentes teóricos que hacen posible la elaboración de la pregunta por el sentido del ser, de esto se desprende un inevitable detenimiento en algunos tópicos del pensamiento heideggeriano, como lo son: Los elementos formales de todo preguntar, la constitución existencial del *Dasein* y la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en la obra: *Ser y Tiempo*. Del análisis de estos tópicos se desprende una concepción del preguntar heideggeriano y se abre la posibilidad de pensar el preguntar como una forma, no sólo de incentivar la investigación formativa en filosofía, sino de cuidar de nosotros mismos por medio del ejercicio de un cuestionar auténtico que será el tema del tercer capítulo.

El último capítulo, amplía los límites del preguntar heideggeriano, con ello buscamos hacer evidente que el preguntar auténtico, no es sólo un asunto de una existencia determinada en el ejercicio formal de la filosofía, sino que ese preguntar nos involucra a todos en nuestra dimensión filosófica. Esto es posible porque reconocemos en Heidegger una indicación fundamental, a saber: que todo preguntar tiene su punto de partida en la facticidad de la existencia en donde se mueve el *Dasein* cotidianamente. Con ello se dejan al descubierto las implicaciones prácticas de todo preguntar dirigido a recuperar al *Dasein* del bullicio de lo público. En el desarrollo de este capítulo encontramos que la filosofía es un saber interrogativo y que toda pregunta, auténticamente planteada, es una forma de escuchar el llamado de la voz de la conciencia que recupera al *Dasein* de la indeterminación en el uno, llevándolo a proyectarse, a cuidar, a realizarse en la posibilidad de ser sí-mismo.

La parte final de este capítulo esta orientada a comprender la *hermenéutica de la pregunta* como un ejercicio propedéutico a la investigación formativa en filosofía, esto es así porque la filosofía misma es, como ya se dijo, un saber interrogativo y si aceptamos este principio tendríamos que decir que la orientación inicial previa a todo trabajo investigativo debe estar dirigida al esclarecimiento de las preguntas, las cuales son las que marcan la ruta de las investigaciones filosóficas, de esta manera, se postula a la *hermenéutica de la pregunta* como esa propedéutica que pretende dejar al descubierto los elementos esenciales de todo preguntar antes de cualquier enseñanza metodológica.

Introducción

Para llevar a buen término la propuesta esbozada en la presentación de esta investigación, es necesario detenernos en algunas inquietudes que nos surgen de manera introductoria y que tratan de fundamentar la noción desde la cual queremos hacer frente al objetivo principal de este texto, a saber: establecer elementos en la filosofía de Martin Heidegger que hagan posible la propuesta de una *hermenéutica de la pregunta*. Esta *hermenéutica de la pregunta* se entiende como una plataforma desde la cual podemos leer los cambios que se han ido estableciendo, tradicionalmente, en las modalidades del preguntar filosófico, comprendiendo, por ejemplo, que no es igual plantear la pregunta por el ser en el marco de una filosofía de la conciencia, que plantearla en el marco de una filosofía que tiene su punto de partida en el horizonte del lenguaje.

En relación con lo anterior nos preguntamos: ¿Qué es *hermenéutica de la pregunta*? ¿Por qué hablamos de un “hacia”, de ir en una dirección? ¿Qué se esconde tras las preguntas de la filosofía? ¿Por qué motivo dice Heidegger que el preguntar abre un camino, acaso no se camina por senderos ya poblados, ya elaborados, por rutas ya cruzadas? ¿Acaso el pensamiento es un *abrirse camino* y no un *estar en camino con...*?

Antes de referirnos a la *hermenéutica de la pregunta* es necesario resaltar que este trabajo sugiere desde el comienzo que nos encontramos en el camino del preguntar, este camino nos llevará a fundamentar, de una manera provisional, la interpretación que tenemos de la noción desde la cual pretendemos hacer frente a la filosofía de Martin Heidegger, desde unos parámetros proporcionados no sólo por él, sino además, por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método*, donde se afirma el lugar privilegiado del preguntar dentro de la experiencia hermenéutica. Es Gadamer quien nos reta y nos acompaña en este camino, ya que, como lo señalamos anteriormente, el autor hace alusión a lo noción con la que pretendemos abordar la obra temprana de Martin Heidegger, a saber, *la hermenéutica de la pregunta* que según él, está aún por explorarse².

Hablar de un “Hacia” implica resaltar que uno de los elementos más relevantes de la investigación estará centrado en el camino y en el cambio de dirección que implica la *hermenéutica de la pregunta* dentro de los estudios propedéuticos para la investigación formativa, dirigida a comprender la historia de las cuestiones que surgen en el interior de la filosofía, destacando la historicidad del pensamiento y los asuntos filosóficos en relación con la experiencia histórica que nombran.

En el texto *Hacia una Pedagogía del Concepto* de los profesores Raúl López y Lucila García (2010), encontramos una mención al sentido de la preposición “hacia” la cual se pone en relación con la expresión latina *Facie ad*, que hace referencia a la orientación del rostro, a favor de una dirección determinada; esto sugiere, como ellos dicen: “... un

² “La función Hermenéutica de la pregunta hace a su vez que el enunciado sea respuesta. No voy a referirme aquí a la hermenéutica de la pregunta, que está aún por estudiarse” (Gadamer 175) Vemos en ésta cita una invitación que Hans G. Gadamer hace extensiva al lector para su desarrollo.

movimiento percibido o una acción efectuada puesto que está enraizada etimológicamente con *Facio*.” (11). Esta investigación, titulada *hacia una hermenéutica de la pregunta en el joven Heidegger* busca ese movimiento, atendiendo a la dirección de la mirada, para dar cuenta de un cambio de semblante frente al modo de acceso a los interrogantes de la filosofía. Dicho cambio de semblante, se produce porque vemos en *la hermenéutica de la pregunta* y en sus modalidades, no solo un enfoque más productivo y diferente al tradicional, sino una nueva vía en el desarrollo de la investigación formativa en filosofía, aunque en esta investigación, por sus propios límites, sólo nos centremos en el esclarecimiento de la obra temprana de Martin Heidegger en relación con la elaboración de la pregunta por el sentido del ser.

Elementos preliminares para una hermenéutica de la pregunta

Existen distintos elementos que debemos abordar para hablar de *la hermenéutica de la pregunta*. Enunciaremos aquí, algunos de los que consideramos esenciales:

Uno de ellos es el que se refiere a la naturaleza del enunciado, el cual nos indica que todo enunciado es motivado por una pregunta la cual está, implícita o explícitamente planteada en el contenido determinado del texto, de esta forma, todo texto filosófico podría entenderse como respuesta a una pregunta que se hace necesaria en un pensador, algo que

requiere ser pensado y por ende planteado y reelaborado, no sólo por el autor, sino además por el lector, para llegar a comprender el enunciado en su carácter histórico³.

Además de hablar del carácter de respuesta, un segundo elemento comprende las diferentes formas del cuestionar filosófico, todas ellas vinculadas a una singularidad propia de la filosofía. Existen en ella cuestiones ontológicas, fenomenológicas, existenciales, metafísicas, lógicas, epistemológicas, éticas, estéticas; cada una de estas preguntas presupone una relación de quien pregunta con lo preguntado y es lo preguntado lo que le da esa adjetivación. Esto nos lleva a comprender cómo todas ellas están estrechamente relacionadas en cuanto se constituyen como diferentes géneros de la singularidad del preguntar filosófico, en la medida en que cada una de ellas pregunta por una totalidad de sentido determinada en la adjetivación que recibe.

Existen también otros géneros del preguntar relacionados a cuestiones retóricas, pedagógicas, de interrogatorio y cuestiones que simplemente surgen por la curiosidad, y aun así, no están exentas de ser abordadas desde la *hermenéutica de la pregunta*. Estas formas del preguntar sugieren de antemano una disposición de aquel que elabora la cuestión hacia lo preguntado en ella, es decir, los interrogantes de la filosofía y las preguntas que nos hacemos a diario, pueden compartir una misma disposición que remita a

³ Si bien la filosofía la encontramos en las obras de los distintos maestros del pensamiento y por eso lo proponemos así, es importante tener presente, como lo enseñan Heidegger y Gadamer, que el ejercicio hermenéutico no se queda únicamente en los textos, el gran cambio que supone la ontología heideggeriana entendida como una *hermenéutica de la facticidad*, tiene que ver con que la hermenéutica expande sus fronteras tradicionales para abrir paso a las situaciones cotidianas, a las experiencias fácticas y a una serie de asuntos que antes no contemplaba. La hermenéutica de la facticidad expande las fronteras del ejercicio hermenéutico insertándolo en la esencia lingüística del hombre, esto puede ser rastreado no solo en las obras de Heidegger sino también de Hans-George Gadamer, en donde se muestra que el ser humano es en cuanto comprensión de su ser, lo cual indica que la hermenéutica no es simplemente una metodología de las ciencias del espíritu sino la actividad humana esencial que siempre se desarrolla en situación.

una actitud de búsqueda, en donde el preguntar se ve movilizado por el deseo de saber o de llegar a comprender una situación determinada en la interrogación que se elabora. Otra forma de esa disposición remite, simplemente, a confirmar aquello que ya se sabe, como es el caso de las preguntas pedagógicas y retóricas. En ellas se pregunta para verificar un saber que ya está establecido, lo que nos indica que estas no parten de una búsqueda auténticamente planteada sino por el contrario, están prediseñadas para corroborar algo que ya está resuelto.

Por lo anterior, se puede pensar que un tercer elemento de *la hermenéutica de la pregunta* hace referencia a la estructura existencial o vital (como *temple o disposición afectiva*) que antecede a todas las preguntas, incluidas las retóricas, las pedagógicas y las del interrogatorio, no porque estas conlleven lo mismo en cuanto una disposición auténtica del preguntar, sino porque la *hermenéutica de la pregunta* se encarga de analizar esa estructura existencial en la diferencia que contiene. Esta diferencia se puede explicar como un principio de negatividad en términos lógicos, la pregunta surge del no saber, y este no saber es la estructura fundamental de todo preguntar auténtico. Lo que nos permite pensar que esos dos tipos de preguntas propias del ejercicio retórico⁴ o jurídico y, en algunos casos, del ejercicio pedagógico no se orientan desde un no saber, sino más bien, desde un comprobar lo que ya se sabe, y por tanto no estarían vinculadas a eso que Heidegger y Gadamer reconocen como la autenticidad del preguntar. Frente a esto dice Gadamer:

⁴ Cuando nos referimos al ejercicio retórico estamos haciendo referencia a uno de los usos del término que se utiliza para designar aquellas preguntas que no están motivadas auténticamente por lo que buscan, sino que su finalidad es confirmar algo que ya se sabe, lo que hace que estas pregunta pierdan su carácter interrogativo y se conviertan en afirmaciones que solo poseen en la superficie la estructura de enunciación interrogativa.

“La verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta. Algo de esto es lo que ocurre, por ejemplo, en las preguntas pedagógicas, cuya especial dificultad y paradoja consiste en que en ellas no hay alguien que pregunte realmente. Lo mismo ocurre en la pregunta retórica, en la que no solo no hay quien pregunte, sino que ni siquiera hay nada realmente preguntado.” (Gadamer, 440).

Lo anterior remite a esa disposición de la que hablamos una línea más arriba, preguntar es abrirse al no saber y aquí lo que realmente importa es la apertura que se tenga, en las dos formas del preguntar expuestas por Gadamer esa disposición no se genera y esto hace que no se encuentren vinculadas con la autenticidad del preguntar filosófico. Mas, es necesario comprender, que ese no hacer parte de esa autenticidad, no las excluye del análisis que pueda elaborar *la hermenéutica de la pregunta* frente a la disposición o temple afectivo que las precede. Con esto queda esbozado el tercer elemento que remite a la estructura existencial que antecede a todo preguntar.

Muchos defienden la tesis en la que se afirma que: “si no se sabe es imposible preguntar” esto a simple vista podría parecer contrario a lo que decíamos anteriormente cuando afirmábamos que el preguntar auténtico sugiere un no saber. La tensión que suponen estas dos posturas, entre lo ontológico y lo epistemológico, nos lleva a esclarecer esa relación esencial en donde se instala toda hermenéutica y toda experiencia del mundo, a saber, al lenguaje.

El preguntar es un fenómeno lingüístico y en él ya existe una comprensión previa del mundo, es decir, hay algo *ya interpretado* en el lenguaje que nos permite comunicarnos y comprendernos, un previo desde el cual se pregunta. Esa pre-comprensión que nos llega de lo *ya interpretado* del mundo es lo que hace posible una experiencia de *extrañamiento*, ya que este surge de la pérdida del saber orientador previo en los templos de *la angustia* y *el aburrimiento profundo*, como dice Heidegger en *¿Qué es Metafísica?* “la angustia nos vela las palabras” (2006, 27). Esto quiere decir que las palabras ya no esclarecen la relación que guardan con las cosas, sino por el contrario la velan, la ocultan y en ese ocultar la relación se produce el *extrañamiento* debido a que lo familiar en ellas se nos deniega. Este *extrañamiento*, como resultado del *temple afectivo* hace que nos cuestionemos en la relación que tenemos con las cosas de las cuales habla ese saber orientador previo.

De lo anterior podemos afirmar que no somos propiamente nosotros los que nos inventamos las preguntas, sino que son nuestras formas de vida, el mundo, nuestro mundo, quien nos interroga y nos interpela desde la falta de familiaridad en la que nos instala el *temple afectivo*. Pero, ¿qué hace que unas preguntas requieran más atención en cuanto a su desarrollo que otras? Lo que hace que algunas respuestas estén mejor fundamentadas es la relación que guarda quién pregunta con lo puesto en cuestión, no es igual la elaboración de un científico al preguntar por el átomo, que simplemente tener curiosidad e indagar por el átomo. La cuestión que interroga por el átomo requiere un pensar que va más allá de una respuesta puntual, implica un ejercicio de pensamiento y de evaluación frente a las concepciones ya establecidas y sedimentadas históricamente frente al objeto de la pregunta, mientras el indagar que surge de la curiosidad muere en el encuentro con la definición.

Volviendo a la pregunta filosófica, esta no se agota en la respuesta o en el encuentro, es una pregunta que se sabe en camino y que reconoce que no hay una última palabra. Un ejemplo que podría dar luz a esto es la pregunta por la virtud. Ya desde Aristóteles podemos rastrearla y seguir haciéndolo hasta nuestros días con la extensa bibliografía que hay sobre el tema, aún hoy seguimos preguntándonos por la virtud, aunque no de la misma forma; y en esa búsqueda hablamos de virtudes públicas, de virtudes para la sana convivencia, virtudes profesionales, etc. Pero aun así, esta pregunta nos sigue vinculando con lo virtuoso mismo.

Es de resaltar que la pregunta varía en sus condiciones históricas. La pregunta hoy no es, necesariamente, por la esencia de la virtud sino más bien por su rendimiento histórico, por la experiencia que nombra en nuestro contexto tradicionalmente religioso o por la re-significación que se puede dar dentro de un contexto secular, entre otras formas u orientaciones. Esto nos muestra que el preguntar filosófico está necesariamente vinculado con la temporalidad y con la originariedad del asunto que se pretende abordar, como históricamente determinado, en el devenir de ese preguntar sobre los fundamentos éticos o morales que nos permiten comprender nuestras decisiones y acciones en términos de vicios o virtudes.

Otro elemento referente a *la hermenéutica de la pregunta* es que el preguntar es siempre un preguntar por algo. De esta manera nuestra noción se configura como una totalidad que no sólo abarca la forma de la pregunta, sino además su estructura general compuesta por el qué, el acerca de qué, el desde dónde, el quién y la relación entre el quién y lo preguntado.

Tenemos así una noción preliminar de lo que podemos entender por *la hermenéutica de la pregunta*: no es sólo un ocuparnos de la pregunta como enunciación interrogativa, ni únicamente centrarnos en los géneros en los que se singularizan las preguntas de la filosofía, sino ver, en toda pregunta, y especialmente en la pregunta filosófica, una orientación de sentido para comprender el enunciado que motiva como respuesta (el texto y la pregunta que lo motiva), no sólo como un asunto histórico o de reconocimiento de la tradición sino, además, en cuanto disposición, siendo capaces de abrirnos a esa condición de negatividad esencial en todo preguntar auténtico, es decir, mientras estemos abiertos al *extrañamiento* y procuremos como temple o disposición fundamental una búsqueda que implique siempre la totalidad de sentido de la que hacemos parte por el lenguaje.

La *hermenéutica de la pregunta*, determinada en cada caso por aquello que se pone en cuestión, no es sino un intento por llegar a comprender los elementos que configuran todo preguntar, no sólo dentro de los modos gramaticales que constituyen la enunciación interrogativa, sino también dentro de los elementos ontológicos que conlleva todo preguntar auténtico, como nos dice Gadamer: “El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado” (439). Esto quiere decir, romper con la quietud del ser de aquello que es puesto en cuestión. Cuando hablamos de elementos ontológicos hacemos referencia a que todo preguntar auténtico implica una ruptura con la familiaridad del ser en la que nos encontramos desde la orientación previa, mientras los temples afectivos no nos velen el sentido de las cosas, esto es: mientras que las cosas o las experiencias del mundo no se nos vuelvan extrañas, la pregunta no se hace presente, cuando

ese extrañamiento surge, sugiere esencialmente un preguntar por el sentido que irremediablemente se nos deniega. Esto implica romper con la quietud del ser de lo preguntado.

Un ejemplo que podemos dar al respecto podría estar vinculado a la experiencia del amor. Tenemos una experiencia que se configura esencialmente de una forma práctica, nos sentimos amados en alguna relación y desde esa experiencia juzgamos lo que es el amor, cuando esa familiaridad que tenemos con el sentido de esa experiencia se nos vuelve extraño, porque un encuentro que supone ser amoroso se nos presenta de otra forma, por ejemplo desde lo violento, la pregunta por el amor brota ya que la situación quebranta la familiaridad de la experiencia y en la pregunta: ¿Qué es pues el amor? se inserta esa ruptura.

Los cinco lugares del preguntar filosófico

Frente a uno de los interrogantes principales que nos planteamos al comienzo de esta introducción, a saber: ¿qué se esconde tras las preguntas de la filosofía? Heidegger en los ejercicios del semestre de invierno de 1937-1938 que llevan por título *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, muestra claramente que abrirnos al reino del pensamiento no quiere decir que debemos sumergirnos en consideraciones historiográficas, ni mucho menos es un entregarnos irreflexivamente al pasado, el pensar se desarrolla como un preguntar, un preguntar extremo e íntimo que nos permite preparar el futuro como una superación del pasado; aunque podríamos pensar que más que una

superación es una actualización y una re-significación de lo dicho en la tradición, un ver o escuchar atentamente que nos dice hoy, a nosotros, en nuestra experiencia del mundo esa tradición que se ha desarrollado desde los primeros pensadores hasta nuestros días.

Ese preguntar extremo e íntimo está determinando por cinco puntos fundamentales que a su vez son los elementos que configuran todo preguntar. En primer lugar, toda pregunta indaga por algo, es decir, el qué de la pregunta. En segundo lugar, todo indagar es un acerca de algo determinado en el qué, es decir, acerca de qué se pregunta. En tercer lugar, toda pregunta tiene un desde dónde se elabora y se dirige el interrogar. En cuarto lugar, también hay un quién que se pregunta. Y en último lugar, hablamos de la relación que guarda quién pregunta con lo preguntado, en este caso, podría configurarse de acuerdo a la posición teórica y a la relación, sea horizontal o vertical, que se tiene con aquello por lo que se indaga. Estos elementos o lugares del preguntar, nos muestran que no hay nada escondido tras las preguntas sino que es en lo preguntado y en los mismos elementos que configuran el preguntar donde se encuentra la orientación del pensamiento y las posibles respuestas que pueda suscitar.

Heidegger, en la conferencia de 1956 *¿Qué es la filosofía?* (2004), nos dice: “Hemos encontrado un camino. La pregunta misma es un camino que conduce desde la existencia de los griegos hasta nosotros mismos, si es que todavía no nos sobrepasa. Al perseverar en la pregunta, nos hallamos en camino de una ruta claramente orientada.” (40) ¿Qué orienta el camino? En este caso es lo preguntado en su originariedad es decir, la filosofía como palabra griega que nos habla desde su desarrollo histórico.

En nuestro caso ¿cuál es la pregunta que orienta nuestra investigación? ¿Cuál es el camino por el que pretendemos transitar? ¿Con quiénes caminamos y cuáles son las sendas que se desprenden del camino?

Nuestra orientación está determinada por la pregunta: ¿Cuál es el camino que recorre Heidegger para llegar al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general y cuáles son los elementos constitutivos de ese preguntar? Es decir, nos orientamos por el preguntar en cuanto camino recorrido por Heidegger para llegar al replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser en general. Las sendas que se bifurcan del camino central, implican un detenernos en los modos del cuestionar heideggeriano para poder vislumbrar o desocultar el sendero recorrido por él en el transcurso de los años anteriores al desarrollo de *Ser y Tiempo*. Este camino lo transitamos no sólo de la mano de Heidegger sino también de los estudiosos que han dedicado tiempo suficiente a la búsqueda, reconstrucción y comprensión del pensamiento heideggeriano.⁵

Esta es pues nuestra senda, aunque pueda parecer un círculo que se queda en el preguntar por la pregunta, está orientado a desarrollarse de camino a una *hermenéutica de la pregunta* en el joven Heidegger, que en este caso, es un ejercicio de interpretación, comprensión y apropiación de los elementos que entran en juego dentro del preguntar característico de este autor, especialmente en algunos textos que, como ya lo hemos dicho se enmarcan en el periodo de 1914 a 1927.

⁵ Para ahondar en la bibliografía que hay referente a la obra temprana de Martin Heidegger pueden verse las investigaciones que a este respecto tienen: Jesús A Escudero, Ramón Rodríguez, Ángel Xolocotzi, Carlos B Gutiérrez, Josep M Bech, Modesto Berciano y Friedrich-W Von Herrmann.

Para su desarrollo, el orden que damos a este escrito, radica principalmente en un detenernos dentro de las obras del periodo antes mencionado y rastrear en ellas el camino recorrido por Heidegger para llegar al re-planteamiento o rectificación de la pregunta por el sentido del ser. Esta pregunta es elaborada como una analítica existencial en la obra cumbre de 1927, aunque muchos estudiosos del tema digan que la pregunta se sigue desarrollando en las obras posteriores, a nuestro entender, es en *Ser y Tiempo*, en donde se re-formula la pregunta y además, por motivos de rigor y delimitación no será de nuestro interés centrarnos en el periodo subsiguiente. Sin embargo, en vista de una mayor comprensión del tema a tratar, tomaremos algunos elementos de ese segundo período de Heidegger para ejemplificar con mayor claridad algunos problemas que se pueden llegar a suscitar en el recorrido por la obra temprana. Con esto se pretende que los elementos que configuran el pensamiento del segundo Heidegger nos puedan servir para comprender diversos asuntos que pueden parecer oscuros en el desarrollo de esta investigación.

Lo anterior no debe entenderse como un dejar de lado el rigor cronológico que se establece en este seguimiento por la obra temprana de Heidegger. Pretendemos que el diálogo que podamos entablar con el Heidegger tardío pueda servir para, en futuras investigaciones, desarrollar desde la *hermenéutica de la pregunta*, la vuelta (*Kehre*) que supone la obra posterior a *Ser y Tiempo*.

Primer Capítulo.

Husserl – Heidegger. Relaciones y divergencias de un preguntar filosófico

Sobre la transformación hermenéutica de la fenomenología

Hablar de la transformación hermenéutica de la fenomenología implica sumarnos a la discusión que se ha tejido en el mundo académico, en torno a uno de los tópicos más trabajados frente a la relación Husserl – Heidegger. En este capítulo quisiéramos adentrarnos en esta problemática, no sólo desde los elementos que comúnmente se abordan para desarrollar la alternativa heideggeriana, como lo es, por ejemplo, la revisión de los conceptos de intuición categorial, intencionalidad, conciencia y ser, o la crítica a la subjetividad desde la noción de *ego cogito* aceptada acriticamente por Husserl; sino también, buscando centrar la atención en la forma del preguntar heideggeriano, resaltando los elementos que estructuran ese preguntar y mostrando las diferencias frente a la forma que adquiere en la fenomenología de Husserl el direccionamiento de las preguntas.

El análisis que proponemos se sirve de la noción de *la hermenéutica de la pregunta* para centrar la atención en el preguntar como elemento dinamizador del enunciado, nuestra

búsqueda radica en dejar al descubierto las preguntas que motivan el desarrollo de la fenomenología, principalmente en Husserl y en Heidegger, mostrando a su vez las resonancias y discrepancias en el pensamiento de estos dos autores. Para este fin proponemos adoptar el orden que sugieren los especialistas⁶ sobre esta problemática, en primer lugar la idea de filosofía como ciencia originaria de la vida en y para sí, haciéndonos cargo de las resonancias del pensamiento de Husserl en Heidegger tomando como punto de partida el curso de 1919 *la idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*.

Luego de alcanzar un horizonte claro frente a las diferencias y las similitudes que se establecen, desde los matices que se evidencian en el preguntar característico de estos dos autores, nos adentraremos en dos obras que radicalizan el cambio que Heidegger instaura frente a la fenomenología husserliana, esas obras son: *introducción a la investigación fenomenológica* (1923-24), y *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo* (1925). En la primera de ellas, Heidegger despliega la crítica a la interpretación husserliana de la subjetividad desde la noción cartesiana del *Ego cogito*, para el desarrollo de esta crítica abordaremos la lectura que Heidegger realiza de los textos de *Investigaciones lógicas I* en donde se habla del concepto de *intencionalidad*, y el de *Ideas I* donde Husserl expone su interpretación de la subjetividad. En la segunda obra, abordaremos los cambios que surgen en los conceptos de intencionalidad, conciencia, ser e intuición categorial, todos ellos conceptos fundamentales de la fenomenología que en su variable heideggeriana permiten poner de manifiesto la transformación hermenéutica.

⁶ (Ver nota 4)

Primera parte de la transformación

“El concepto de ciencia no debemos obtenerlo a partir de la organización que nos encontramos dada de las ciencias existentes, sino a partir de la idea” (Heidegger, Cuadernos negros 34)

La idea de filosofía como ciencia originaria de la vida

El proyecto filosófico del joven Heidegger, enmarcado en el periodo de los cursos en Friburgo y Marburgo (1919-1928), estuvo direccionado, principalmente, a pensar la filosofía como una ciencia originaria de la vida en y para sí misma, esta idea pretendía dar a la filosofía un nuevo aire, centrando el interés en la esfera originaria de la vida en cuanto lo inmediatamente dado, frente al predominio de la actitud teórica.

La desconexión u olvido de esta esfera de la vida en el mundo académico y universitario se ve en la tradición positivista de la filosofía de la época, y en interpretación que Heidegger hace del neokantismo como teoría del conocimiento, frente a esto, podríamos decir que la filosofía se mide en el ejercicio teórico y no en la vida misma como esfera originaria de donde surge todo conocimiento teórico.

Al centrar la pregunta en esa esfera, Heidegger establece una ruptura profunda con la filosofía de la época, ya desde Nietzsche podría rastrearse una idea de fondo contenida en toda *lebensphilosophie* (filosofía de la vida), a saber, la idea de asistir a la inmediata

realidad de la vida, esto quiere decir que la vida misma se convierte en el fenómeno originario desde el cual se teje toda actividad teórica, pero como fenómeno originario, es la vida desde su inmediatez y condición pre-teorética la que hace posible toda teoría y es en este punto donde Heidegger decide determinar su pensar y elaborar una ruptura profunda con la filosofía de su época

Esa determinación del pensar heideggeriano podemos verla en dos preguntas que sirven de base para el desarrollo de la primera parte curso de 1919, que posteriormente aparece publicado bajo el título *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*, estas preguntas son las siguientes: ¿Cuál es el punto de partida de la reflexión y la teoría? ¿Cuál es el origen de toda actividad científica? Frente a estas dos cuestiones se comienza a justificar esa idea de filosofía como ciencia originaria de la vida.

Comencemos determinando el qué de esa ciencia originaria. Como hemos dicho anteriormente el qué o la cuestión de la cual se ocupa esta idea de filosofía es del fenómeno de la vida en su originariedad e inmediatez, el desarrollo de esa pregunta (qué) implica un sobre qué se pregunta, en este caso el sobre qué está relacionado con la búsqueda de un modo de acceso originario en donde la filosofía encuentre un proceder propio frente a los métodos de las ciencias particulares, en este punto podemos ver algunas resonancias con el programa filosófico de Husserl aunque esos ecos en algunos momentos se distancien. Un primer punto en esas resonancias es el esfuerzo por convertir la filosofía en una ciencia originaria que no es muy diferente a la idea husserliana de una filosofía como ciencia estricta ya que Husserl comprende la filosofía como:

La ciencia de las raíces de todo, de los comienzos absolutos. Y la ciencia de las raíces ha de ser también radical en su modo de proceder. Este doble radicalismo remitía, para Husserl, a un ámbito de lo originario –la conciencia pura- y al método radical de las reducciones. Ambas concreciones del radicalismo fenomenológico se tornarán problemáticas para Heidegger, pero no la idea misma de ciencia originaria. (Rodríguez, 20).

En la cita anterior podemos ver la resonancia que deja Husserl en Heidegger frente a la idea de filosofía entendida como ciencia originaria, pero la distancia que se establece nos remite a una separación frente al modo de acceder a eso originario. Hay que recalcar que en Heidegger se desarrolla una “*ejercitación del ver fenomenológico*” que se evidencia en el direccionar la mirada a “*las cosas mismas*”⁷. En la primera parte del curso de 1919 Heidegger, en su intento por buscar un modo de acceso a la esfera de lo originario, entra en diálogo con las soluciones dadas por la historia de la filosofía, por la actitud científica del filósofo y la solución propuesta por la metafísica inductiva. Esas soluciones se enmarcan en el empeño, “ante todo en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de filosofía como ciencia originaria.” (Heidegger, La idea de filosofía 27)

La circularidad implícita en la temática del texto nos muestra que la ciencia originaria debe tener un método originario que haga posible la determinación de su objeto. La ciencia originaria busca en la historia de la filosofía una singularidad metodológica, pero

⁷ Hay que recordar que fue Husserl quien aporta la máxima de la fenomenología “ir a las cosas mismas” frente a esto decimos que Heidegger comparte con Husserl esa mirada fenomenológica, las diferencias que se establecen las abordaremos más adelante en el desarrollo de la investigación.

en esa historia Heidegger ve que la filosofía tiene como tarea última y fundamental la construcción de una concepción del mundo y para Heidegger el problema de la concepción del mundo, es un asunto que le es extraño a la filosofía, ya que no se trata de configurar visiones del mundo que permitan guiar la conducta humana, como dice Rodríguez:

Todo su trabajo en los cursos que preceden a *Ser y Tiempo* está dirigido a determinar el ámbito de lo originario y el modo de acceder a él. La filosofía no puede, pues, ocuparse de proponer una *Weltanschauung* determinada, sino, a lo sumo, de comprender el lugar estructural de una *Weltanschauung*, su origen y necesidad a partir de ese ámbito de lo originario. (Rodríguez, 20).

Frente a la actitud científica del filósofo sucede algo parecido, hablar de la actitud científica es hablar de la actitud de un filósofo, de la espiritualidad que encarna⁸, y esta espiritualidad o personalidad filosófica sugiere ya de antemano una concepción del mundo, lo que nos haría caer en la misma problemática por tanto “La idea de ciencia originaria no se puede extraer de la actitud científica del espíritu” (Heidegger, *La idea de Filosofía* 29).

La circularidad se deja ver en el desarrollo de la pregunta que motiva cada solución; frente a la que propone la metafísica inductiva⁹, Heidegger se pregunta: ¿a qué región o a qué ámbito pertenece esta ciencia originaria? El desarrollo de esta pregunta implica algunos elementos que debemos tener presente, el primer elemento (del cual se derivan los demás),

⁸ Dice Heidegger en *la idea de filosofía y el problema de las concepciones del mundo* “la investigación no se dirige en este caso a la individualidad histórica y humana de la personalidad del filósofo, sino al filósofo mismo en la medida que este encarna un tipo particular de espiritualidad precisamente la espiritualidad filosófica” (Heidegger, *La idea de filosofía* 28)

⁹ La metafísica inductiva tiene que ver el proceder dialéctico-constructivo. “esa tendencia filosófica que también encuentra una expresión en el realismo crítico (Külpe, Messer, Driesch) ha sido saludada recientemente con mucho entusiasmo en la teología de ambas confesiones.” (Heidegger, *La idea de filosofía* 33).

tiene que ver con el proceder metodológico que nos proporciona esa metafísica inductiva Heidegger dice: “Así pues, si queremos resolver la cuestión de cómo nuestra problemática se puede validar científicamente tenemos que plantearla metodológicamente en términos de un camino que conduce de lo no originario a lo originario.” (Heidegger, La idea de Filosofía 30). Esta forma de proceder nos lleva a considerar la manera cómo las ciencias particulares han delimitado su objeto, Heidegger elabora un rastreo general por la física, la biología, las ciencias del espíritu, las matemáticas, hasta la teología, mostrando que cada una de ellas se delimita como una ciencia particular que tiene un objeto claro y definido.

Pero volviendo a la pregunta por la región o el ámbito al que pertenece esa ciencia originaria nos adentramos en otro elemento que tiene que ver con que la ciencia originaria se ubica en el campo temático de un ser universal y no de un ser particular, por tanto, el problema que supone esta delimitación frente al modo de acceso y a los elementos propios de la ciencia originaria radica en que si procedemos inductivamente de las ciencias particulares a lo universal como lo que contiene eso particular, entonces, la ciencia originaria terminaría siendo resultado y no origen, y en este sentido el proceder metodológico no tendría afinidad con la ciencia que se pretende fundar. “la circularidad implícita en la idea de una ciencia originaria es decir, la circularidad de presupuestos y fundamentos que se dan a sí mismos (...) no es una dificultad artificial y construida con ingenio, sino que es expresión de una característica esencial de la filosofía y de la naturaleza propia de su método.” (Heidegger, La idea de Filosofía 21).

Frente a estas soluciones Heidegger encuentra que hay una falencia fundamental a la hora de hallar un modo de acceso originario desde las posturas anteriores, ya que en

todas hay un predominio de lo teórico frente a la esfera de la vida en su condición pre-teórica.

Miremos lo teórico y lo preteórico con un poco más de detenimiento, tanto en Husserl como en el primer Heidegger la filosofía busca configurarse como una ciencia originaria, la idea implica algunas similitudes como diferencias en el desarrollo del proyecto filosófico de ambos autores, para Husserl la ciencia es un conjunto de verdades universales y de validez absoluta que se juega en el ámbito de lo teórico, en cambio, para Heidegger la ciencia originaria es ciencia pre-teórica, esto quiere decir que la tarea de esta ciencia se centra en el análisis de los modos de realización de la vida en su completa inmediatez, la diferencia radica en que “frente a la prioridad concedida a este modo teórico de analizar la vida, Heidegger establece la necesidad de volver al sustrato primario, originario, pre-teórico de la vida.” (Escudero, Heidegger y la Genealogía 375). Aunque algunos podrían afirmar que para Husserl también lo pre-teórico tiene primacía, ya que remite a la actitud natural y por tanto a ese darse inmediato de la vida, podríamos decir que aunque la actitud natural sea condición de posibilidad para toda fenomenología trascendental la primacía no la tiene la actitud natural sino la actitud trascendental, además, intentando esclarecer el concepto de ciencia frente a la filiación fenomenológica de Heidegger, dice Escudero:

La filiación fenomenológica de Heidegger plantea la pregunta de si su uso de la expresión de ciencia guarda alguna relación con la noción husserliana de ciencia como conocimiento puro. Por una parte, no: en la medida en que ese conocimiento se funda en la esfera originaria de la vida. Por otra parte, sí: en la medida en que

proporciona un conocimiento de la vida misma. Pero se trata, obviamente, de un conocimiento que no tiene el carácter teórico-cognoscitivo, sino ateorético-hermenéutico. La fuente de ese conocimiento, a diferencia de la intuición reflexiva en Husserl, emana de una intuición hermenéutica (Escudero, Heidegger y la Genealogía 377).

La cita anterior nos permite comprender el distanciamiento de Heidegger frente a los elementos que configuran el modo de proceder y la distinción fundamental entre los conceptos de ciencia. Para ahondar más en este tema quisiéramos detenernos en ese conocimiento que da la ciencia originaria desde los dos tipos de intuición.

Intuición reflexiva e Intuición hermenéutica

Ambos autores comparten la máxima fenomenológica de “a las cosas mismas” pero se diferencian en el modo de acceso y de tratamiento de éstas. Nos hallamos, pues, ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl la comprende en clave de un ver reflexivo; Heidegger, en cambio, la entiende en términos de una intuición hermenéutica. (Escudero Heidegger y la Genealogía 426).

De la cita anterior surgen algunas preguntas que pretenden direccionar la comprensión frente al tema ¿Cuál es ese ver reflexivo desde el cual Husserl comprende la intuición fenomenológica? ¿Qué diferencia hay entre intuición reflexiva e intuición hermenéutica? Para dar respuesta a estas preguntas es necesario detenernos en el ejemplo

propuesto por Heidegger frente a la vivencia de la cátedra y comenzar a extraer los elementos que hacen posible esa diferencia.

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

se añada el que hayan de significar esto o aquello, sino que, por el contrario, lo significativo es lo primario, es lo que se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual a través de una captación desnuda de la cosa. Viviendo en un mundo circundante, hay significación para mí siempre y por doquier, todo es mundano, munda. (Heidegger *La Idea de Filosofía* 85-88).

El ejemplo propuesto por Heidegger nos muestra una vivencia, esta vivencia se encuentra dentro de un mundo simbólicamente constituido, es decir, hay un sistema de relaciones significativas que se dan por la familiaridad que tenemos con ese mundo circundante en donde se encuentra la cátedra, cuando miramos la cosa desde el percibir estamos ubicándonos en el modelo de sujeto-objeto típico de la filosofía moderna, en donde un yo percibe un objeto desde sus propiedades y lo describe como un objeto de superficie rugosa, que posee una extensión dentro de un espacio determinado, que es de color marrón o gris y por último se resalta el significado mostrándolo como algo que se adhiere al objeto. Heidegger llama la atención frente a este modo de proceder, podríamos pensarlo de la siguiente manera: si la filosofía se ocupa de lo originario y esto originario no está determinado teóricamente tendríamos que decir que eso originario o primario no es lo que nos llega de esa vivencia que se da en el interior de nuestra conciencia que percibe, sino su contexto significativo, ya que lo contrario sería un error debido a que “el sentido de la vivencia de la cátedra se comprende de golpe, antes de descomponerla reflexivamente” (Escudero, *El joven Heidegger y los presupuestos* 221).

Este ejemplo nos sirve para comprender uno punto de quiebre que establece con la fenomenología de Husserl en el curso de 1919; Heidegger nos dice que la fenomenología

de Husserl se queda en el ámbito teórico por medio del método de la descripción reflexiva. Este método, según como lo ve Heidegger, implica una objetivación de la vivencia, esto quiere decir, que de la corriente de las vivencias se extraen una o varias y se colocan frente a los ojos como objetos, por tanto la vivencia ya no es vivida sino observada y esto se queda en el ámbito de lo teórico, por tanto, constituye un acto de privación de la vida, dice Heidegger: “esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas” (Heidegger La idea de Filosofía 122). La reflexión por tanto, implica la objetivación y esa objetivación hace posible que se describan las vivencias por fuera de esa corriente interna que es en esencia preteórica.

Pero volvamos a las preguntas que se desprenden de esta parte del desarrollo ¿qué diferencia hay entre la intuición reflexiva e intuición hermenéutica? Es claro que estas dos formas del ver fenomenológico se desprenden de la pregunta por el modo de acceso a la esfera originaria de la vida y por lo tanto son dos formas en las que se desarrolla la fenomenología, la variación radica esencialmente en el lugar que ocupan. La intuición reflexiva de Husserl está dirigida a la objetivación de la vivencia y se juega en el campo de lo teórico reflexivo:

“El propio Husserl ya dejó clara la diferencia entre conciencia originaria y reflexión. La conciencia originaria (*Urbewußtsein*) es primariamente una conciencia no-temática, es decir, una conciencia previa a cualquier tipo de reflexión. Sin esta conciencia originaria no podríamos reflexionar. Sin embargo, esta conciencia originaria, por muy fundamental que sea, sólo puede ser descubierta con posterioridad por medio de un acto reflexivo, es decir, la diferencia entre conciencia

originaria y reflexión se hace visible gracias a la reflexión.” (Escudero, Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión 49).

En Heidegger podemos observar otro punto de vista:

“la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la intuición hermenéutica, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórica-objetivante y trascendente. La universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario: el carácter mundano de la vivencia vivida.” (Heidegger La idea de Filosofía 141-142).

Si miramos con atención estas dos citas podemos ver las diferencias que hay entre la intuición reflexiva y la intuición comprensiva o hermenéutica, las vivencias no se dan primariamente en la conciencia del sujeto que las percibe, por el contrario las vivencias se dan en el nexo de significatividad que no requiere de una explicación teórica sino que es por medio de ese nexo de remisiones significativas que comprendemos el mundo en cuanto nos es dado y esa comprensión no se juega en el plano de lo teórico sino en la relación originariamente práctica que tenemos con la vida. La diferencia que podemos entablar con Husserl radica en que hay una esfera originaria que es condición de posibilidad de toda fenomenología, pero esa esfera, sale a la luz gracias a un proceso teórico-objetivante que sería el acto reflexivo, esto no es un error en el proceder metodológico sino simplemente un ver de segundo orden ya que implica la objetivación de la vivencia y esto dentro de esa idea

de ciencia originaria no podría configurarse como un ver originario y de orden primario sino, y como ya lo hemos enunciado, sería un acto de segundo orden.

Frente a estas diferencias enmarcadas en el ámbito del ver fenomenológico, principalmente en lo que respecta a las formas de intuición, aparece el preguntar como un elemento que se desprende de la cuestión por el modo de acceso a las cosas mismas, en Husserl podemos ver la primacía del *was* o el qué, que remite a un proceso de conocimiento teórico-reflexivo, por el contrario, en Heidegger podemos decir que la primacía la tiene el *wie* o el cómo, ya que este nos adentra en un proceso de comprensión que no objetiva la vivencia sino que la comprende en términos de una relación práctica con el *Dasein*. De lo anterior podríamos afirmar que la pregunta por las cosas mismas tiene variaciones según el tipo de intuición fenomenológica desde la cual se aborde el concepto de vivencia.

Es importante, en este punto, hacer una aclaración frente a este concepto, la vivencia es entendida por Husserl como unidad psíquica o como un momento en el fluir de la conciencia, pero en Heidegger este concepto cobra otro sentido, la vivencia es:

“un momento del vivir humano en toda su integridad, sin hacer acepción de regiones determinadas; es lo que Heidegger llamará a partir de 1921 «la vida fáctica». La fenomenología es el método adecuado porque su exigencia básica, ¡a las cosas mismas! no está ligada a ningún punto de vista determinado, por tanto no al de la psicología descriptiva. La cuestión esencial, desde el punto de vista fenomenológico es, pues, cuándo y cómo la vida se ofrece a la intuición, es decir, se

muestra en estado de fenómeno, como siendo ella misma, y no en símbolos o representaciones.” (Rodríguez, Reflexión y evidencia 59).

Esto quiere decir que la vivencia no se da en términos de unida psíquica, ni únicamente como un proceso de percepción, sino que la vivencia involucra el vivir humano en general y su significatividad. Al darse de este modo, no se reduce simplemente a ser contenido de la conciencia o un asunto de la percepción sensible que objetiva la vivencia, por el contrario, para Heidegger las vivencias están cargadas de significatividad y es ésta la que primariamente se da y no la percepción, que estaría vinculada con un proceso teórico-reflexivo y no fenomenológico hermenéutico. Según esto podríamos decir, con mayor claridad que en Heidegger la vivencia se muestra como apropiación de una situación que se comprende en su carácter de significatividad y difiere así del concepto husserliano, en donde la vivencia se muestra como un proceso de objetivación teórica debido a que en ese proceso se extrae artificialmente el carácter significativo de la vivencia, dejándola como objeto de la percepción de ese yo puro que la teoriza.

Heidegger nos muestra la diferencia entre un proceso de objetivación de la vivencia, (en relación con el qué), y la apropiación de la misma (el cómo), y pone como ejemplo la salida del sol, este fenómeno es visto con los ojos del astrónomo que encarna el problema de la reflexión y la objetivación entendidas en términos científicos comunes; en su forma de proceder, el astrónomo, desde el ámbito de la astrofísica, analiza el fenómeno en términos de un proceso natural en donde se describe únicamente en términos de percepción o ya cargados de teoría.

En este punto es claro que hay un proceso de objetivación de la vivencia buscando describirla con validez absoluta en cuanto fenómeno natural. Heidegger contrasta esta vivencia que se da en términos de un proceso descriptivo objetivante, con la vivencia en términos de apropiación, para tal fin, resalta un fragmento del coro de Antígona que dice: “Oh, tú, el más bello rayo del sol, que desde hace tanto tiempo iluminas las siete puertas de Tebas...” (Heidegger, *La idea de Filosofía* 90). La vivencia del fenómeno remite primariamente a su contenido significativo de cual me apropio y no simplemente al proceso de la percepción, aquí se evidencia otro elemento de la discordancia entre Husserl y Heidegger, en Husserl se entiende el acceder a las vivencias por medio de un *pro-ceso* de percepción objetivante, en cambio en Heidegger la vivencia se da en términos de apropiación, o como se dirá en las obras posteriores a *Ser y Tiempo*, en términos de *Ereignis* lo que quiere decir, en términos de un acontecimiento apropiador. Dice Escudero (2010):

“La vivencia se pone como cosa cuando ésta se toma en sentido de una experiencia sensible (...) El mundo aparece en este caso como un mundo poblado por cuerpos percibidos y dados a la conciencia. Heidegger prefiere hablar de una inmersión (Hingabe) de una absorción a-temática y prereflexiva en la realidad inmediata del mundo significativo de la vivencia.” (458).

Finalmente, se dejan ver los elementos que hacen posible comenzar a hablar de la transformación hermenéutica de la fenomenología. En un primer momento veíamos las diferencias entre el proyecto filosófico de los dos autores, por un lado se habla de ciencia y por otro de ciencia originaria, cada una de estas concepciones implica un modo de acceder

a la esfera originaria de la vida, que en este caso serían las vivencias. El modo de acceder a esa esfera originaria se da por medio de la intuición, para Husserl esa intuición es reflexiva y tiende a objetivar la vivencia en cuanto se da como objeto de la percepción sensible, en Heidegger, por el contrario, podemos ver que esa intuición no es reflexiva sino prereflexiva ya que las vivencias están cargadas de un nexo de remisiones significativas que son anteriores a todo intento de objetivación, reflexión y/o teoría.

Lo anterior podría ser lo más esencial de cara al esclarecimiento del primer paso de la transformación, debido a que de estas dos problemáticas se desprenden algunas diferencias conceptuales. Algo que nos llama la atención desde *La hermenéutica de la pregunta* es que estas diferencias conceptuales hacen posible que se comience a hablar que en Heidegger existe una primacía del cómo (*wie*) frente al qué (*was*), esto nos permite vincular la forma del preguntar como un elemento dinamizador de la transformación.

La primacía del Cómo sobre el Qué

En los textos que hemos abordado, dirigidos al esclarecimiento de la problemática del giro o la transformación hermenéutica de la fenomenología, es escaso encontrar, exceptuando las investigaciones de Escudero, un capítulo o un estudio completamente dirigido a las variaciones del preguntar entre Husserl y Heidegger. Lo que hemos encontrado en el camino es que hay un fondo común en todas las investigaciones y podríamos entenderlo a modo de la primacía del cómo frente al qué, esta primacía está

relacionada con la estructura hermenéutica de la *vida fáctica*¹⁰, es decir, la vida se interpreta a sí misma para comprender los modos en que se da. Esos modos del darse de la vida en la vivencia (o *vida fáctica*) implican un cómo, que está direccionado necesariamente a la comprensión de las estructuras fundamentales y originarias de la vida.

En el texto *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Jesús Adrián Escudero elabora un cuadro comparativo en donde se puntualizan las diferencias entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica, uno de los elementos que sale a luz es el “*Was*” (qué) referido al método Husserliano y el *Wie* (cómo) referido al método heideggeriano. Este elemento, que al parecer es un asunto derivado de la transformación, está referido fundamentalmente al cambio esencial de la fenomenología, es decir a esa comprensión hermenéutica en donde las vivencias se dan como acontecimientos y no como resultado de un proceso objetivante.

De cara a estos dos asuntos podríamos decir que el “qué” está ligado a la actitud teórica de la fenomenología reflexiva ya que ésta, trata de “establecer las determinaciones objetivas de las cosas existentes y dadas en los actos de una conciencia” (Escudero, Heidegger y la Genealogía 488). Lo que para Heidegger sería la privación de la vivencia, ya que fija el contenido objetivo de ésta y la determina desde el color, la figura, el peso, la resistencia, etc. Por el contrario, el “cómo” se relaciona con la actitud ateorética, ya que no establece propiedades objetivas sino que pone de manifiesto la esencial comprensión, subyacente a toda esfera originaria de la vida mostrando o preguntando por el cómo de su

¹⁰ El concepto de *vida fáctica* aparece en el curso de 1924 titulado *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Con este concepto Heidegger se distancia de la concepción tradicional de la *vivencia*. (ver nota 11)

manifestación fenoménica “en términos de estar-en-el-mundo, cuidado, solicitud, uno, caída, etc.” (Escudero, Heidegger y la Genealogía 489)

No basta sólo con resaltar esta diferencia entre el cómo y el qué, sino además, se hace ineludible preguntar, si esta diferencia es simplemente un derivado de la transformación hermenéutica de la fenomenología o por el contrario, un elemento esencial del cual se desprenden las demás variaciones conceptuales entre Husserl y Heidegger. Conceptos como percepción y significado, observación e inmersión, subjetividad trascendental y vida fáctica, proceso y apropiación, explicación y comprensión, intencionalidad y cuidado, reducción y angustia, reflexión y repetición, actos de conciencia y modos de comportamiento; ¿estos conceptos serán derivados de la forma del preguntar que se dirige comprensivamente a la facticidad de la existencia? o ¿simplemente el preguntar es un enunciado interrogativo que se desprende del giro como elemento dinamizador de los desarrollos posteriores?

De la estructura del “como” o del “en-tanto-que” hermenéutico y del “como” o del “en-tanto-que apofántico”

“La Lógica filosofante se consume, empero, como un «pasaje en busca de» por medio de la cuestión «¿Qué es verdad?» Con ello queda dicho, por lo pronto, que la verdad del enunciado, sea cual sea su figura, no es el fenómeno originario de la verdad.” (Herrmann, 41).

Intentar dar respuesta a las preguntas que nos planteamos anteriormente, implica detenernos en la estructura del cómo o del en-tanto-que (*Als-struktur*) y luego mirar con atención el “Cómo” hermenéutico y el “Cómo” apofántico para dejar al descubierto la relación y la problemática que puede tener con el modo del preguntar ya sea como elemento central o como elemento derivado pero dinamizador de los conceptos existenciaros¹¹.

El curso del semestre de invierno de 1925-1926 (*Lógica. La pregunta por la verdad*) impartido por Heidegger en Marburgo, tiene como objetivo reelaborar filosóficamente la pregunta por la verdad. En la primera parte, se muestra la interpretación aristotélica del concepto, es decir, Heidegger entra en diálogo con los textos aristotélicos para mostrar que, tradicionalmente, se ha entendido que el lugar de la verdad se encuentra en el enunciado proposicional, y dentro de este prejuicio (no validado ni defendido por Aristóteles sino estipulado por la filosofía escolástica) la verdad consistiría en la adecuación entre pensamiento y cosa. El objetivo central de este curso del semestre de invierno de 1925-1926 está orientado a configurar una lógica filosofante u ontológica que vaya directamente al sentido originario y propio de la verdad sin restringirla al enunciado proposicional, ya que esto implicaría un proceder teórico. La propuesta heideggeriana radica, en ir a la esfera originaria, ateorética o pre-proposicional en donde se da la relación entre *logos* y verdad, no en cuanto un decir sobre algo (*logos* tradicionalmente entendido

¹¹ El término “*Existenciaros*” se presenta en *Ser y Tiempo* para hacer énfasis en los caracteres ontológicos del *Dasein* y diferenciarlos de las categorías “Las categorías describen la existencia humana como una cosa entre otras cosas ... reducen la vida a un objeto estático de reflexión; los existenciaros ... indican formalmente los modos de ser del *Dasein* en su peculiar dinamicidad” (Escudero, El Lenguaje filosófico de Heidegger 86)

como proposición) sino como un mostrar, un hacer patente, un dejar que el ente comparezca en la apertura del mundo desocultándolo u ocultándolo.

Se desprende de lo anterior, como parte de la pregunta por la relación entre logos y verdad, la estructura del “cómo”. Si nuestra orientación está delimitada por lo originario en el fenómeno y los prejuicios que se han sostenido en la historia frente a la interpretación de la concepción de verdad nos nublan el camino, se hace necesaria una destrucción de esos prejuicios, por lo que Heidegger vuelve a Aristóteles para mostrar lo que hay previo a esa acción predicativa, de ahí que la estructura del cómo sea la que hace posible toda predicación. Heidegger dice que:

“Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura de algo en tanto que algo, o dicho brevemente, tiene *la estructura del en-tanto-que* (Als Struktur). Aquí, esta estructura (...) no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello. Por eso hay que insistir en el carácter antepredicativo de la estructura del “en tanto que”, porque al apoyarnos de modo inmediato en la expresión lingüística podríamos pensar que esta estructura (...) está dada primero y propiamente en la proposición enunciativa simple: “esta pizarra es negra”, es decir, en el hablar temáticamente de esta pizarra en tanto negra; cierto que la proposición puede interpretarse así, pero aquí hay que entender que este “en tanto que” no es en realidad primariamente el de la predicación *qua* predicación, sino que es previo a ella, de modo que posibilita por vez primera la estructura de la predicación” (Heidegger Lógica 120,121).

Lo anterior podríamos comprenderlo de la siguiente manera: toda proposición tiene la estructura del cómo o del en-tanto-que, pero el cómo o el modo en que nuestro ser está dirigido al mundo tiene como “en-tanto-que” originario tratar con las cosas y con los otros, una estructura previa que es condición de posibilidad para todo trato temático con ellas desde la proposición, esto quiere decir que hay un elemento previo a toda proposición que estaría vinculado con “el tener que ver con algo” o alguien desde una inmersión significativa que no se expresa primariamente de modo temático.

Esa inmersión, está referida al trato cotidiano con las cosas y podría comprenderse desde un para-qué, en donde las cosas cobran sentido por su uso, pero debemos recordar que todo esto está enmarcado en el contexto de una lógica filosofante, en donde se quiere dejar al descubierto la apertura originaria de ese ser que es en el mundo, que posee la estructura de un tener-que-ver-con y por tanto tiene una precomprensión o un saber previo de eso con lo que trata o con lo que se relaciona.

Heidegger nos dice que “hablando, yendo, comprendiendo, yo soy, en tanto que existencia trato comprensivo” (Heidegger, *Lógica* 122). Esto quiere decir que en ese devenir constante de nuestra existencia, en ese trato cotidiano con las cosas, yo comprendo. Esa comprensión primaria se da, en la medida en que las cosas me salen al encuentro desde su para-qué, es decir, desde su uso. Esto no es más que un modo de ser de ese trato comprensivo que tiene el *Dasein* con el mundo en cuanto procurar o cuidar de él.

Es importante resaltar que lo anterior hace parte de esa estructura del cómo y por tanto ese trato llano con las cosas en ese “tener-que-ver-con” ellas es más originario que un

trato temático, o en este caso proposicional, ya que en el trato cotidiano no se hace primario el enunciado, sino el para-qué, que podríamos entenderlo como una apertura primaria y comprensiva de la facticidad de la vida que se juega en la praxis.

Lo anterior sugiere un modo de existencia originaria que se juega en el nivel de la interpretación y la comprensión antepredicativa, por tanto, encontramos que la estructura del cómo, que hace posible todo trato temático y proposicional con las cosas, es originalmente un cómo hermenéutico que a grandes rasgos podríamos caracterizar de la siguiente forma:

“El carácter hermenéutico de la estructura como mediante la que se interpreta la mesa como mesa, la casa como casa, etcétera. Es decir, como aquello para lo que son. De esta manera, la estructura como hace posible la comprensión, el saber antepredicativo por lo que nos rodea y nos es familiar. El significado de las cosas no es consecuencia de una operación que las capte de modo aislado, sino que las aprehendemos... sobre la marcha: dentro de la dinámica propia de la acción” (Aguilar Álvarez, 76).

Queda clara la estructura del cómo y su carácter hermenéutico, pero queda aún por esclarecer ¿qué es eso del como apofántico y cómo se relaciona con el ya esclarecido cómo? El como apofántico, podemos entenderlo como un momento derivado del en-tanto-que hermenéutico, es decir, el cómo apofántico sería el enunciado proposicional que muestra, determina y nivela la comprensión llana y primera que se da en el cómo hermenéutico, “Más originalmente que el 'cómo' apofántico, es decir, que el ser

interpretado de los fenómenos que se articula en la predicación expresa de enunciados declarativos, actúa el “cómo” hermenéutico, que resulta del pre-comprender interpretativo fundamental de la existencia humana.” (Gutiérrez, 35).

Nuestro interés está vinculado con la pregunta o el esclarecimiento de esas estructuras originarias que en el proyecto filosófico del joven Heidegger se muestran como elementos esenciales de un preguntar que podríamos determinar cómo fenomenológico-hermenéutico. Frente a lo que dice el profesor Carlos B nos queda claro que esa estructura primaria que hace posible toda mostración del ente, es decir, esa estructura del cómo en cuanto apofántico, termina por convertirse en un segundo momento del comportamiento esencial del *Dasein* en cuanto ser que es comprendiendo.

“El descubrir del enunciado, en cuanto descubrir teórico, es una modificación del descubrir pre-teórico propio de comportamientos del ahí-ser respecto del ente intramundano, del tipo del ver-entorno-al-cuidado-de [umsichtig-besorgende] En los comportamientos del tipo del ver-entorno, el ente es descubierto antes de todo como intramundano. Su estar-descubierto es pre-teórico. Mientras que en el enunciado S es P se determina predicativamente algo como algo, en el comportamiento del ver-entorno se comprende pre-predicativamente a algo como algo, es decir, en su coyuntura [Bewandnis] (intramundadeidad) y en su pertenencia a una totalidad coyuntural (mundo). El «como» inherente al descubrir pre-predicativo se llama «como-hermenéutico», en la medida en aquel descubrir pre-predicativo y primario del ente es un exponer interpretativo del horizonte mundano del ahí-ser ya de antemano proyectado. En el tránsito del descubrir pre-predicativo al predicativo, el

«como hermenéutico» se modifica en el «como apofántico» del enunciado. Por ello, más originario que la verdad predicativa del enunciado es el estar-descubierto (verdad) del ente intramundano, que es descubierto según las modalidades de ver-entorno-al-cuidado-de del estar entre los entes intramundanos.” (Herrmann 41).

Hasta este punto está clara la diferencia y la relación existente entre el cómo hermenéutico y el como apofántico, pero, con esta claridad, surgen algunas preguntas que se hacen necesarias y que están referidas al núcleo de esta investigación. Si entendemos la pregunta como enunciación interrogativa, es decir, unida al como apofántico, ya que implica una elaboración enunciativa, ¿cuál sería esa vivencia originaria o ese como hermenéutico que hace posible el enunciado interrogativo? Esta pregunta aparenta cierta obviedad, pero no es más que una simple apariencia, pues el preguntar que surge como una actividad del extrañamiento, del asombro, de la duda, de la curiosidad, es un acto que se elabora de una forma particular, dependiendo de su estructura originaria. Cuando la pregunta surge de un ejercicio investigativo en las distintas áreas del saber, es menester dar una posible respuesta a eso que acontece como problemático en el desarrollo de lo abordado en términos teóricos, pero, cuando esa pregunta surge del *asombro* del *Dasein* por el mundo que habita y por su *extrañeza* o falta de *familiaridad*; se da un preguntar a-teorético, que no requiere de una elaboración teórica formal ni de un procedimiento de objetivación de aquello por lo que se pregunta, sino, por el contrario, implica un estar inmerso en el necesario extrañamiento del mundo que tiene la forma del preguntar, en cuanto como hermenéutico, es decir, en la medida en que ese preguntar está dirigido a

ganar familiaridad con ese mundo que se encuentra más allá de la esfera inmediata de lo familiar.

Si no prestamos atención al asunto del preguntar, este se nos comienza a mostrar como un elemento de segundo orden, que busca el esclarecimiento de una problemática puntual frente a lo preguntado específicamente, y pone en tela de juicio lo que hasta el momento hemos venido desarrollando dentro de la investigación. Frente a esta problemática surgen algunas preguntas derivadas, ¿es el preguntar elemento dinamizador de lo enunciado en un texto o por el contrario es el preguntar el elemento derivado de un momento previo, ya que él se desarrolla como enunciación? ¿Debemos entender el cómo hermenéutico como posibilitador no sólo de la proposición sino además como posibilitador de la pregunta y del preguntar en cuanto a una elaboración gramatical? Finalmente para orientar el desarrollo de estas preguntas es necesario indagar de antemano, aunque nos encontremos en peligro de caer en un círculo, ¿Cómo podríamos comprender el preguntar en Heidegger?

Aunque la urgencia se encuentre en dar respuesta a las preguntas anteriores quisiéramos adentrarnos en la segunda parte de la transformación con el fin de encontrar, en los ecos y disonancias que se tejen entre Husserl y Heidegger, elementos suficientes que nos permitan justificar con mayor seguridad el asunto del preguntar.

Segunda parte de la transformación

“La primacía del conocer teórico, como auténtica medida de todo conocimiento, es tan fuerte en el desarrollo de nuestra historia espiritual, que incluso el fenómeno de la fe es visto en relación al fenómeno del conocimiento” (Heidegger, Introducción a la investigación 130)

Esta segunda parte de la transformación o segundo paso, se enmarca en el periodo de 1923-1924 en el curso que lleva por título *introducción a la investigación fenomenológica* principalmente en lo que respecta a la discusión que se teje con Descartes, que al final de cuentas es también una discusión con el propio Husserl ya que éste encuentra en Descartes el modelo para establecer los fundamentos de una ciencia de la conciencia (Cfr Escudero, Heidegger y la Genealogía 492) una de las orientaciones fundamentales de la fenomenología Husserliana.

Además de encontrar en Descartes ese modelo a imitar, Heidegger asegura que en Husserl se encuentra una preocupación por la certeza que le viene heredada de la filosofía cartesiana, según la lectura que Heidegger realiza, la cual desfigura el descubrimiento de la fenomenología, ya que no permite ver las cosas mismas, sino que las deforma desde la óptica de la subjetividad reflexiva.

En el capítulo 11 de *Introducción a la investigación fenomenológica* que remite al originario descuido husserliano frente a la cuestión del ser, Heidegger hablará de la preocupación por el conocimiento en cuanto preocupación de la certeza y dirá que el ser de ese tipo de preocupación se caracteriza como descuido y entrapamiento, ya que en esta, la existencia se sale de camino. De esta manera, Heidegger muestra que hay tres posibilidades

de la preocupación por el conocimiento reconocido; estas son: la curiosidad, la seguridad y la constrictión; la primera de estas posibilidades está vinculada con la insistente novedad, en esta no importa lo conocido sino posibilidad siempre nueva de que haya algo por conocer, y en la medida en que no necesita de lo conocido sino de la posibilidad de conocer “rehúsa siempre que se le exija tomar en serio aquello que conoce” (Heidegger, Introducción a la investigación 133). La seguridad, dice Heidegger, es la preocupación por el proceder metodológico, a esta seguridad sólo le importa el carácter de evidencia, lo cual supone un entrampamiento ya que:

“En este contexto surge una ceguera específica para lo que debe ser conocido de modo auténtico. Por ello se toma en un sentido muy determinado el método... como camino para conseguir la mayor evidencia posible mientras que el método en el sentido genuino debe tener el sentido de que esté abierto y asegurado el camino a la cosa misma” (Heidegger, Introducción a la investigación 134).

En último lugar, la constrictión estaría vinculada a la preocupación por la seguridad, esta pretende, no sólo conocer más y vincular el conocimiento a una evidencia absoluta, sino además -y es uno de los puntos que más critica Heidegger- con el predominio del conocimiento teórico, por tanto, dentro de esta posibilidad de la preocupación hay una “preponderancia del conocer tal que [hace que] el conocer se imponga como aquello que toma la delantera a todas las posibilidades de la existencia y las determina” (Heidegger, Introducción a la investigación 134).

Podríamos afirmar que este tipo de inquietud es la que luego denominó Heidegger como: preocupación por la certeza. El ser de esta preocupación es el ser-que-descubre, y esto sólo es posible entenderlo desde una pregunta por los cómo de la existencia en tanto que orientación originaria de la vida en su condición hermenéutica.

Heidegger enumera los caracteres de la preocupación que surgen de la interpretación de la preocupación por la certeza como ser-que-descubre, dirá que en el primer grupo se encuentran el encumbrarse, el captarse erróneamente, el tranquilizarse y el enmascararse; el segundo grupo abarca la maduración de la carencia de necesidad y el caer presa; y por último el tercer grupo, que abarca los caracteres de cerrar el paso y el extraviarse.

Estos grupos de caracteres los analizaremos poniendo el énfasis en el preguntar, adelantándonos un poco, podríamos decir que esa preocupación por la certeza olvida por completo el preguntar, desfigurando la existencia y configurándose como un ser-en-huida.

Primer grupo

El encumbrase hace referencia a la lejanía del ser, Heidegger dice “A la preocupación de la certeza le interesa primariamente la validez y la constricción; pero aquello de lo que es válido, el ente mismo no viene primariamente ante la vista, no se le hace justicia.”(Introducción a la investigación 279). Si miramos con atención esta cita, nos damos cuenta que en ella hay una fuerte crítica a Husserl, Heidegger sostiene que su maestro se enmarca en esta preocupación por la certeza, lo que hace que la máxima

fenomenológica a “las cosas mismas” se vea más bien como un captar erróneamente, ya que la óptica está determinada no por la cosa sino por la evidencia, a lo podríamos decir que todo ente es visto desde la óptica de la ciencia.

De igual manera y poniendo el énfasis en el preguntar, que se ha empezado a captar como un preguntar fenomenológico-hermenéutico, Heidegger nos dice “al ser del conocer no se lo interroga en sí mismo respecto a su ser” (Heidegger, Introducción a la investigación 279). De esta manera nos muestra que hay un predominio del conocer en Husserl, y frente a ese predominio no aparece la pregunta por los presupuestos de ese conocimiento, sino que se desarrolla desde unas bases ya establecidas. Este es un primer momento en la desfiguración del mundo en cuanto fenómeno que sale al encuentro, debido a que en esta actitud, o en este comportamiento que tiene el modo de la certeza, se encubre al ser, se capta como objeto, se tranquiliza sobre la base de la certeza ya que “se proporciona a sí misma el aspecto de una científicidad radical” (Heidegger, Introducción a la investigación 279). Estos aspectos llevan a Heidegger a caracterizar la preocupación por la certeza como lejanía del ser del mundo y del ser de la existencia ya que no es el ser, ni el mundo, ni la existencia lo que primariamente nos sale al encuentro.

Segundo Grupo

En este grupo encontramos una continuidad crítica, esta continuidad estaría vinculada con la carencia del preguntar, aceptar los presupuestos de una tradición sin siquiera ponerlos bajo la mirada de un preguntar que trae a la vida y actualiza lo así visto de

la tradición, es aceptar, así sin más, lo que ya está interpretado en la conciencia filosófica. Heidegger dice: “la preocupación que así se ha detenido se vuelve carente de necesidad en el sentido de que no interroga en absoluto a aquello con lo que trabaja” (Heidegger, Introducción a la investigación 280). En este punto Heidegger enlaza inmediatamente esta crítica con la temporalidad, en pocas palabras podríamos decir que la tradición, como asunto de la temporalidad, no se deja ver por ningún lado en la ausencia de pregunta, la tradición aquí es una aceptar lo que usualmente se ha puesto como fundamento.

Esto implica un segundo momento de la desfiguración fenomenológica de Husserl, debido a que no se actualiza la tradición sino que acepta lo dicho en ella como fundamento de otra cosa. Aquí el ejercicio del preguntar aparece como aquello que rompe con la quietud de una tradición. Si no preguntamos por los supuestos dados de antemano por la historia, entonces la temporalidad no sale al encuentro mostrando el rendimiento del pasado en su actualización al presente. Es por esta razón que Heidegger plantea “la preocupación por la certeza... es un preocuparse por que la temporalidad esté ausente.” (Heidegger, Introducción a la investigación 280). Volviendo atrás, debemos insistir que esta crítica se despliega por la falta de un preguntar que entre en diálogo con la tradición y le de vida, o lo que es lo mismo, la actualice a su presente.

Tercer grupo

Dando énfasis al preguntar, en este grupo “la preocupación de la certeza extravía la pregunta por el ser y la reemplaza por la pregunta por el ser-objeto para la ciencia.” (Heidegger, Introducción a la investigación 281). En esto radica ese cerrarse el paso y ese

extraviarse. Debemos recordar que estos grupos de caracteres surgen del olvido de la filosofía sobre la cuestión del ser en cuanto se realiza un retorno a Descartes, y así mismo, es una crítica a Husserl en la medida en que encuentra en este el modelo a imitar para fundamentar una ciencia de la conciencia, es decir, en cuanto Husserl no pregunta por los fundamentos de esa ontología Cartesiana expuesta en el “*cogito sum*” sino que los adopta y los establece como base de su propio trabajo.

Ese extravío y desfiguración de la fenomenología desemboca en un último carácter que junto con la lejanía del ser –que resume los otros tres caracteres del primer grupo y la ausencia de temporalidad- Heidegger nombra como nivelación. Esta nivelación radica en la ausencia de una diferencia ontológica –diferencia que se desarrollará en *Ser y Tiempo*- entre ser y ente ya que a los dos se los ubica en un mismo lugar, a saber, en la región de los objetos de la ciencia.

Estos caracteres no son extraños a la existencia, de hecho, la preocupación de la certeza es un modo de ser de la existencia, determinado en cuanto conocimiento, es decir, la preocupación de la certeza y los caracteres anteriormente descritos remiten al ser del conocimiento en cuanto modo de la existencia. Por la afirmación anterior se hace necesario preguntar ¿Cómo se caracteriza ese modo determinado de existencia?

Según Heidegger si tomamos en conjunto los tres caracteres de la preocupación por la certeza tendríamos una determinación de la existencia, la cual se caracteriza por una huida de la existencia ante sí misma, esta huida se da por el extrañamiento ante lo que aparece, al ser del conocimiento que se identificó anteriormente como un ser-que-descubre,

se le suma, en la determinación de la preocupación por la certeza, una huida ante la amenaza que supone el *extrañamiento*.

Heidegger dirá: “Al conocer le interesa no volverse extraño en el ente, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada. Pero puesto que la familiaridad en el mundo es aquello hacia donde la huida huye, esto no quiere decir nada más que: ante lo que la existencia huye en el modo de la preocupación por la certeza es el extrañamiento.” (Introducción a la investigación 286).

El extrañamiento Heidegger lo delimita como condición de posibilidad para que la existencia visibilice el ser-descubierto. Esa condición de estar descubierto hace que la preocupación sea el modo de ser del *Da-sein* como ser en el mundo. La pre-ocupación remite a un estar fuera, es decir, “un salir en pos de algo que viene a nuestro encuentro” (Heidegger, Introducción a la investigación, suplemento 30 a la p. 286). La pre-ocupación quiere decir ocuparnos de algo que aún no es, es hacer que llegue a hacerse presente lo que aún es futuro, proyección.

La preocupación está delimitada en el contexto de uno de los modos de la existencia que hemos caracterizado como preocupación por el conocimiento y este a su vez se mostró como preocupación por la certeza, podríamos aventurarnos a afirmar que esta forma determinada de la preocupación se cuida del extrañamiento buscando la seguridad, que caracterizamos anteriormente como proceder metodológico, y esta seguridad es una forma de ocuparnos del mundo. La preocupación por el conocimiento, desde la certeza, pregunta por el qué del conocer objetivo-descriptivo, propio del ejercicio de las ciencias, pero deja

de lado el cómo, ya que en ese extrañamiento lo familiar no es la comprensión primaria, sino por el contrario, la comprensión del ente como región específica de una ciencia. En lo anterior sale a relucir el predominio del conocimiento teórico frente a la experiencia pre-teórica del mundo, esta última, entendida desde el cómo hermenéutico.

Esto sólo quiere decir que en el modo ya determinado, la existencia (en cuanto conocimiento y certeza) huye ante el extrañamiento de sí misma bajo la forma en la que la hemos caracterizado como una búsqueda de la seguridad, pero Heidegger nos dice que “el movimiento de huida de la existencia ante sí misma es una huida que no se aleja simplemente de la existencia hacia la específica morada de la ciencia” (Heidegger, *Introducción a la investigación* 283,284). Sino que la existencia no determinada en términos de conocimiento también huye hacia lo familiar. Esa huida está determinada desde la facticidad de la existencia en la búsqueda de la comprensión implicada en la pregunta por el cómo de la relación originariamente práctica del hombre con el mundo.

En este punto se hace necesario recapitular y hacer transparente la crítica que se elabora a la fenomenología husserliana, es importante tener presente que: “El principio fenomenológico “a las cosas mismas” ha experimentado una interpretación totalmente determinada... quiere decir a ellas en la medida en que se ponen en cuestión como tema de una ciencia. De esta manera aquí se pone de relieve que él se cierra el paso a aquello que quiere, ya que restringe la consideración al campo del carácter regional del ente mismo.” (Heidegger, *Introducción a la investigación* 273). Esto quiere decir que Heidegger ve que la fenomenología Husserliana se cierra el paso a la pregunta fundamental por el ser de la existencia, reduciendo lo que aparece, a contenido de la conciencia, y esas vivencias, que

son los contenidos de ese objeto temático de la fenomenología, se objetivan como, valga la redundancia, objetos para una ciencia determinada, cerrándose así el paso a la pregunta esencial por el ser de la existencia, en palabras de Heidegger “se quiere hacer una filosofía acerca de existencia, sin tener que preguntar por ella” (Heidegger, Introducción a la investigación 274).

Cerrando esta segunda parte de la transformación quisiéramos recapitular y ordenar las temáticas que tenemos hasta ahora frente a la crítica elaborada por Heidegger a la fenomenología husserliana. Los elementos que surgen de este segundo paso son los siguientes: en primer lugar, la crítica gira en torno a la primacía de la concepción moderna de evidencia, certeza y la aceptación del “*cogito sum*” sin ningún cuestionamiento, en Husserl “la conciencia es el punto de partida ni siquiera cuestionado al que toda reducción se orienta.” (Heidegger, Introducción a la investigación 266). Esto tiene como finalidad establecer una ciencia de la conciencia con carácter objetivo y con pretensiones de validez universal, de este primer momento se desprende la absolutización de la actitud teórica y la desfiguración de la máxima fenomenológica, porque frente a la primacía del conocer teórico, a las cosas se las somete de entrada al criterio de cientificidad (cfr Escudero Heidegger y la Genealogía 497).¹²

En un segundo lugar, y no por ello menos importante, se encuentra el asunto del preguntar como algo olvidado en la preocupación de la certeza, el preguntar cobra el sentido de aquello que quebranta el ser de lo preguntado y en el predominio de la actitud

¹² La crítica que Heidegger realiza está dirigida fundamentalmente al Husserl de Ideas y al artículo la filosofía como ciencia estricta. Debemos recordar que Husserl en sus últimos trabajos reconoce algunas de estas críticas y por eso algunos elementos de esta lectura heideggeriana de Husserl no tendrían vigencia en la lectura del último Husserl.

teórica el preguntar aparece desplazado por la pretensión de seguridad en la búsqueda de un proceder metodológico que garantice la mayor evidencia posible. Fijemos la atención en la crítica al cartesianismo de Husserl, esta radica fundamentalmente en la falta de una pregunta, en la aceptación no cuestionada de la conciencia como punto de partida y a esto se le suman los caracteres de la preocupación de la certeza en donde el ser-en-huida no interroga al ser del conocer, en palabras de Heidegger no lo “perturba en su ser”, además, no cuestiona a la tradición para darle vida en el presente, sino por el contrario, la acepta manteniendo ausente la temporalidad .

En último lugar, y en consecuencia de todo lo anterior, la crítica heideggeriana está denunciando la omisión de la pregunta por el ser ya que en Husserl se direcciona en el sentido de ser-objeto para la ciencia. Podríamos atrevernos a afirmar que frente a la primacía del conocer teórico se comienza a enaltecer la necesidad del preguntar, un preguntar radical que este dirigido a la comprensión del ser, no en cuanto determinado por la actitud teórica, sino en cuanto facticidad, es decir, en cuanto existencia que se da a sí misma.

Tercera parte de la transformación

Los conceptos de conciencia, intencionalidad y reducción

En esta última parte de la transformación, se elabora una recapitulación ordenada de la crítica que Heidegger dirige a la fenomenología husserliana, mostrando la radicalización

del distanciamiento en la concepción de la conciencia, la intencionalidad, la reducción e intuición categorial.

En las lecciones de 1925 que aparecen publicadas bajo el título: *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*, Heidegger comienza mostrando los descubrimientos más importantes en el ámbito de la fenomenología, haciendo énfasis en el concepto de intencionalidad y resaltando la importancia del mismo para la investigación fenomenológica. Luego de resaltar su importancia, centra la atención en el texto de *Ideas I* en donde Husserl muestra la intencionalidad como estructura de las vivencias y estas a su vez como contenidos de la conciencia.

La conciencia siempre es conciencia de algo, de esta manera se explica la estructura de la intencionalidad y es expresada como un “estar-dirigido-a”. El problema que ve Heidegger frente a este concepto, se une a lo que decíamos al final de la segunda parte de la transformación, y podríamos resumirlo como la omisión de un preguntar dirigido fenomenológicamente al ser de lo intencional y al ser de la conciencia, esto es, al “ser de lo que es el asunto la fenomenología” (Heidegger Prolegómenos 140). En esto radica la crítica expuesta en las lecciones de 1925. Las preguntas de Heidegger a este respecto son muy claras y nos sirven de guía a la hora de analizar esa omisión: “¿Cuál es el suelo desde el que se alcanza el campo de objetos? ¿Cuál es el camino por el que se llega a ese campo temático? ¿Cuáles son las características de ese campo de objetos recién descubierto que se llama conciencia pura?” (Heidegger, Prolegómenos 135). Lo que pretendemos ahora es seguir los pasos de Heidegger y detenernos en el por qué surge ese cuestionamiento por el

olvido del ser dentro del seguimiento crítico de los conceptos y la metodología que Husserl expone en *Ideas I*.

En primer lugar e intentando dar respuesta a la primera pregunta que Heidegger plantea, en todo análisis fenomenológico de un acto o de una vivencia se debe hacer *epoché*, este primer momento de la investigación supone un poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, esa actitud natural Husserl la nombra de la siguiente manera: “el mundo natural, el mundo en sentido corriente de la palabra está siempre para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente.” (Husserl, *Ideas I* 138). Esto quiere decir que el mundo natural es el mundo que vivo a diario del cual me ocupo, percibo, conozco; el mundo natural es la realidad que a diario me circunda.

La actitud natural o ese dejarse vivir naturalmente remite a la forma como en el individuo se da el flujo de las vivencias, sin separar los objetos de los respectivos actos de conciencia, por esta razón “El mundo circundante real no es meramente conciente en general de forma conceptual, sino conciente como realidad existente.” (Husserl, *Ideas I* 141). La *epoché* se realiza para alcanzar la esfera de los actos en cuanto son actos individuales -como por ejemplo meditar, percibir- sin que los acompañe tesis alguna sobre el objeto correspondiente –la silla, la cátedra- sino, en el cómo de su ser-pensados. Lo anterior quiere decir que en la *epoché* no tomamos parte de alguna tesis sobre el mundo y de este modo sale a la luz la estructura de mi trama de vivencias. Husserl dirá que la *epoché* fenomenológica cierra por completo todo juicio sobre la existencia espacio-temporal. Aquí ya no estamos en la actitud natural, sino que comenzamos a abrirnos paso a una actitud fenomenológica.

En un segundo lugar, luego de poner entre paréntesis la tesis del mundo natural -que sería el suelo sobre el cual se puede alcanzar el campo de objeto- se habla de la reducción trascendental en donde el campo reducido es el campo de una singularidad, es decir, el campo del flujo de mis vivencias como contenidos de mi conciencia. Luego se someten las vivencias a una segunda reducción, en donde se reduce, valga la redundancia, todo lo individual de ese flujo y se considera ideativamente, esto quiere decir: que lo que sale a la luz no es lo individual del flujo de los actos de la conciencia sino el campo puro de la conciencia en cuanto estructuras concretas de las vivencias, a esta reducción se la denomina eidética, aquí “El flujo de vivencias es, por lo tanto una región del ser que configura una esfera de posición absoluta” (Heidegger, Prolegómenos 133) La conciencia por mor de las reducciones se caracteriza por el rasgo de darse de modo absoluto. Aquí es importante subrayar que el sentido de la reducción fenomenológica (las dos reducciones antes descritas) como procedimiento metodológico, está dirigido a dejar que salga a la luz la conciencia pura por medio de la reducción de la conciencia fáctica dada en la actitud natural. Esto quiere decir que: “la vivencia real se suspende en cuanto real, para alcanzar la vivencia absoluta y pura¹³” (Heidegger, Prolegómenos 141).

Tenemos hasta aquí el procedimiento que nos permite adentrarnos en el campo de la conciencia pura, y con esto, los problemas que Heidegger encuentra en el proceder

¹³ Si prestamos atención al desarrollo que llevamos podríamos comprender en estas dos palabras una diferencia fundamental en el desarrollo del proyecto filosófico de estos dos autores; para Husserl se trata de alcanzar una vivencia pura y absoluta, contrario a esta forma, en Heidegger se hablará de la vivencia originaria y primaria, que no se da a la conciencia sino dentro de un sistema de remisiones significativas constituyentes del ser del *Dasein* frente a su condición de finitud que en pocas palabras resalta su carácter histórico y temporal.

husserliano. Para profundizar en este asunto es necesario hablar de las cuatro características que Husserl confiere a la conciencia pura desde la lectura que Heidegger propone.

Heidegger dirá que las características de la región de la conciencia en Husserl son:

- 1) Ser inmanente: Lo que significa según Heidegger ser-en-otro, esto quiere decir que la conciencia como inmanente “no es una característica de lo ente en sí mismo por lo que hace a su ser, sino una relación entre dos entes que forman parte de la región de las vivencias o de la conciencia” (Heidegger, Prolegómenos 136). Por tanto la inmanencia se afirma en la relación entre actos pertenecientes a la misma región, es decir: la vivencia reflexiva y lo reflejado en la vivencia, o como lo diría Husserl “La conciencia y su objeto (aprehendido y aprehendiente) forman una unidad individual producida puramente mediante vivencias [...] expresado con más brevedad, de una percepción inmanente, la percepción y lo percibido forman esencialmente una unidad inmediata la de una sola cogitatio concreta.” (Husserl, Ideas I 159). La crítica de Heidegger se establece en que no hay o no se elabora una pregunta por el carácter de ser de esa conciencia como ser inmanente, ya que lo que encontramos es una relación entre entes dentro de la región de la conciencia y no una definición del ser en cuanto tal.
- 2) Ser absoluto: aquí Heidegger dirá que se reafirma la crítica anterior, ya que ese ser absoluto se caracteriza por la relación de una vivencia en cuanto objeto de otra, esto es: “lo ente en cuanto objeto posible de la reflexión.” (Prolegómenos 137).
- 3) Conciencia constituyente: la conciencia no necesita de realidad alguna para ser esto quiere decir que no necesita de lo ente que no es conciencia para ser, o lo que es lo

mismo, su existencia no se ve afectada por la aniquilación del mundo de las cosas, de hecho la relación sería contraria dice Husserl: “la realidad de la cosa como la realidad del mundo entero, carece esencialmente de independencia.” (Husserl, Ideas I 190). Por tanto el ser que consideramos primario (la realidad en cuanto tal) no es primario sino secundario, ya que cualquier otro ser es sólo por su relación con la conciencia. La conciencia aparece ahora como constituyente, esto quiere decir: “la conciencia es aquel ser que por su parte no se halla constituido en otro, sino que, siendo lo que se constituye a sí mismo, constituye él mismo toda posible realidad.”(Heidegger, Prolegómenos 138). La crítica a esta característica de ser absoluto en cuanto constituyente radica para Heidegger en el entrometimiento del idealismo neokantiano en la fenomenología, por tanto no se elabora una pregunta por el ser en cuanto tal, sino que se retoma un prejuicio de la tradición, lo cual hace que esta característica del ser no surja de modo originario.

- 4) La conciencia como ser esencial de las vivencias (estructura de la intencionalidad): de lo anterior se desprende una última característica, ya que la conciencia se da absolutamente y no necesita de realidad por ser constituyente, podríamos decir que es ser puro, es decir: el ser esencial de las vivencias, el ser ideal de las vivencias. (cfr. Heidegger, Prolegómenos 135) pero ¿Qué quiere decir que la conciencia es el ser ideal y esencial de las vivencias? Según Heidegger cuando hablamos aquí de conciencia pura nos referimos únicamente a sus contenidos esenciales y no a una conciencia de algo real o algo mío, por lo tanto, no toma en cuenta el ser-vivencial real, sino el ser-esencial ideal. En este sentido lo que queda es la estructura de la intencionalidad y no una relación intencional concreta. La crítica es bien clara y está

fundamentada en la fenomenología misma, más exactamente en la máxima “a las cosas mismas”, dice Heidegger: “la elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología no se ha realizado fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas, sino siguiendo una idea tradicional de filosofía. Por eso ninguno de los caracteres definidos [...] son originarios.” (Heidegger, Prolegómenos 140).

Lo anterior nos deja claro cuál es la crítica, pero Heidegger dirá que aún no podemos tomar posición frente a la omisión de la pregunta por el ser sino que debemos seguir preguntando, atendiendo a lo que se da en la reducción. La pregunta directriz podríamos formularla de la siguiente manera: ¿la reducción en cuanto un proceder metodológico que nos entrega el campo temático de la fenomenología, aporta algo a la determinación del ser de lo intencional? Como lo vimos anteriormente la reducción deja de lado la realidad del mundo natural y reduce la individuación de las vivencias a estructuras ideales de la conciencia, esto hace que las vivencias se consideren respecto a su qué, es decir, a su carácter objetivo en cuanto constituidas por la conciencia pura o constituyente. Heidegger dirá: Atender sólo al contenido del qué significa: ver el qué en cuanto aprehendido, dado, constituido [...] esta concepción de que la ideación debe prescindir de la individuación real vive en la creencia de que el qué de todo ente ha de determinarse prescindiendo de su existencia”. (Heidegger, Prolegómenos 143)

Si recordamos las críticas que Heidegger dirige a la fenomenología desde el comienzo de la llamada transformación hermenéutica comprendemos, inmediatamente, que prescindir de la existencia del ente real o de la vivencia en cuanto mí vivencia, sería un

error de procedimiento; en la propuesta de una filosofía como ciencia originaria de la vida, hay que pensar que mi mundo se da en lo ya interpretado, en esa comprensión primordialmente práctica que tenemos cada uno de nosotros con el mundo que nos circunda. Si miramos con atención la sección primera de la lección de 1925, Heidegger comienza buscando el ente que tiene la posibilidad de preguntarse por su ser mismo, y ese ente es el Da-sein que estructuralmente está inmerso en el mundo y no puede, en ningún momento, prescindir de él debido a que su ser es siendo siempre en ese mundo ya interpretado en el que habita, con las cosas y con los otros.

Frente a los conceptos que aquí se plantean como problemáticos en la relación Husserl-Heidegger podríamos decir que: la conciencia pura es en Husserl el campo temático de la fenomenología y a este campo se llega por medio de las reducciones, en donde el mundo de la actitud natural, que es el suelo sobre el cual se comienza a desarrollar el ejercicio fenomenológico, queda completamente vacío por el ejercicio de la puesta entre paréntesis y sólo, en la medida en que es correlato de esa conciencia pura o constituyente, que surge de las reducciones, el mundo cobra de nuevo existencia como constituido por una subjetividad trascendental. Para Heidegger el problema no radica en la conciencia, sino en la intencionalidad, que es la estructura general de los actos de la conciencia, en la relación entre *intentio* (acto) e *intentum* (aquello a lo que se dirige el acto) que se da en la reducción eidética. En esta relación, existe una lógica de aprehensión de lo general sobre la base de una concepción del ser que no ha sido tema de un preguntar que lo esclarezca en su sentido. Es aquí en donde se identifica la omisión fundamental de la fenomenología, en cuanto se

retoma de la tradición, de forma a-crítica, una concepción del ser, que representa en Heidegger una traición a la máxima fenomenológica.

Para dar fin a este primer capítulo que nos permitió adentrarnos en la problemática Husserl-Heidegger, desde la lectura que Heidegger elabora de su maestro, quisiéramos dejar en claro que este último paso de la transformación abre el camino al desarrollo de *Ser y Tiempo*, del cual podríamos decir que el olvido de Husserl fue el impulso de Heidegger.

Queda así expuesto que el olvido o la omisión de Husserl es lo que hace, en diálogo con la tradición, que Heidegger se inserte en el horizonte de un preguntar ontológico, que requiere, por su mismo carácter, un desarrollo fenomenológico-hermenéutico, es decir: un preguntar centrado en el cómo y no el qué del ejercicio fenomenológico-reflexivo.

Segundo Capítulo

Los antecedentes formales a la elaboración de la pregunta por el sentido del ser

En el capítulo anterior se abordaron las diferencias entre el proyecto filosófico de Heidegger y Husserl, esto nos permitió poner de relieve el olvido esencial de la fenomenología frente a la cuestión del ser. La lectura que Heidegger realiza de su maestro pone en evidencia ese olvido esencial, él dirá que la fenomenología, al encontrar en la tradición cartesiana un modelo a imitar centrado en la conciencia, olvidó lo que en verdad es fundamental o esencial a todo ejercicio fenomenológico, a saber: el encuentro con las cosas mismas.

Lo que Husserl no sabía, era que ese olvido iba a ser decisivo para el proyecto filosófico del joven Heidegger, debido a que este no sólo responde a un asunto teórico sino también a un olvido epocal. Desde los cursos de 1919 se comienza a esbozar un preguntar dirigido a resaltar el ser de la vida fáctica y con él, se comienza a develar al *Dasein* como ente privilegiado en la pregunta por el ser.

Este capítulo busca presentar los antecedentes formales a la elaboración posterior de la pregunta por el ser, en ellos se encuentran algunos de los elementos esenciales de *la hermenéutica de la pregunta*. Estos elementos evidencian la importancia del preguntar y resaltan la historicidad del pensamiento en la apropiación de las pre-comprensiones de las cuales surge la repetición auténtica de la pregunta por el ser.

En este capítulo se desprenden elementos fundamentales para la noción que nos sirve de guía y además se pone a prueba una de las orientaciones presentadas en la introducción a este texto, de hecho, podríamos decir, que en este capítulo se fundamenta y se realiza una de esas orientaciones de *la hermenéutica de la pregunta*, esto es: buscar en todo preguntar los elementos esenciales que lo configuran frente a lo establecido por Heidegger en el curso de 1925 y en la obra cumbre de 1927.

Antecedentes de la elaboración de la pregunta por el sentido del Ser

En los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger comienza hablando de las virtudes de la fenomenología ya que para Él, ésta supone una transformación radical en la forma de investigar en filosofía. La fenomenología sugiere un cómo de la investigación, es un nuevo sendero marcado por las cosas mismas, y son estas, las que le muestran a Heidegger, además de la revisión crítica de la fenomenología husserliana, que es necesario plantear nuevamente y de una forma auténtica la pregunta por el ser.

Este planteamiento o re-planteamiento no es simplemente una repetición acrítica de la tradición, debemos recordar que ésta pregunta ha sido la cuestión decisiva de toda ontología tradicional, no en cuanto se haya abordado el ser en su sentido más profundo sino, en cuanto a una doble insuficiencia, como el mismo Heidegger lo expone en el texto de 1924 *Ontología Hermenéutica de la facticidad* “1. (...) su tema es el ser-objeto (...) pero no considerado desde el existir y la posibilidades del existir (...) 2. La ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosofía: el existir desde el cual y para el cual es la filosofía” (19). Esta cita nos muestra que la necesidad de plantear nuevamente la cuestión por el ser no está únicamente motivada por la lectura que Heidegger realiza de su maestro, sino que el diálogo que ha establecido con la tradición le ha mostrado que hay unas falencias fundamentales a la hora de hablar de ontología, es por esta misma razón que Heidegger adopta el término en un sentido vacío que remite exclusivamente a la pregunta por el ser, aunque en el curso de 1923, diga que la forma en que debe entenderse esa ontología es como una *hermenéutica de la vida fáctica*¹⁴ que pregunta por el ser desde su cotidianidad y ocasionalidad.

Plantear la cuestión por el ser no quiere decir entregarse a una concepción del ser siguiendo paso a paso un planteamiento, esto sería caer en un tradicionalismo¹⁵ y por ende en una concepción inauténtica del qué de la pregunta, Heidegger dirá que plantear la cuestión implica más bien una repetición auténtica, es decir, una repetición de la pregunta

¹⁴ Este término responde a la actualización que el joven Heidegger hace del concepto de vivencia, ya trabajado en el desarrollo de este texto. El concepto de Hermenéutica de la facticidad implica un cambio significativo en la tradición filosófica de su época, ya que permite ampliar las fronteras textuales de la hermenéutica al aquí y el ahora de la experiencia del mundo en cuanto cotidianidad.

¹⁵ Decirlo de esta manera implica una contradicción con la crítica que Heidegger ha venido sosteniendo a la fenomenología husserliana, recordemos que una ellas es el señalamiento de haber aceptado acríticamente la tradición ontológica cartesiana.

en donde se tome en cuenta la historicidad de la misma, buscando apropiarnos de ella. Pero ¿qué quiere decir que debemos plantearla y/o repetirla de una forma auténtica?

Repetir de forma auténtica una pregunta implica volver a plantearla contemplándola desde su propia historicidad, además, y este sería uno de los puntos más importantes a resaltar ya que implica un cambio significativo con la filosofía tradición, se requiere tener presente la orientación cotidiana o fáctica en donde surge ese entendimiento que ya de antemano tenemos cuando hablamos del ser. Esto lo vemos con mayor claridad si hacemos evidente la cuestión por la que se pregunta, la cuestión se enuncia de la siguiente manera: ¿Qué es ser? Este modo de formular la pregunta nos sugiere que “vivimos siempre ya en un entender del “es” sin que podamos decir más exactamente qué es lo que eso significa” (Heidegger, Prolegómenos 181). Con esto Heidegger muestra que vivimos de antemano sumergidos en un entendimiento del ser y este entendimiento previo es el que nos proporciona una base desde la cual se pueda empezar a preguntar. Pero ¿existe una forma auténtica de plantear la cuestión en cuanto enunciada? ¿Existe por lo menos una estructura de la cual podamos servirnos en el objetivo de elaborar, en este caso, una *hermenéutica de la pregunta por del ser*?

Toda pregunta y todo preguntar auténtico se compone de varios elementos, en los *prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* Heidegger hace énfasis en tres elementos que luego serán tematizados con mayor profundidad en *Ser y Tiempo*, estos elementos son *das Gefragte*, *abfragen* y *das Gefragten*, esto es: lo que se pregunta, aquello por lo que se pregunta y por último, aquello a lo que se pregunta.

De cara a la cuestión, lo que se pregunta es por el sentido del ser, por lo que se pregunta es por el ser del ente y por último, aquello a lo que se pregunta es a lo ente mismo. Frente a estos elementos surgen varias preguntas: ¿Qué es lo ente? ¿Por qué debemos preguntar al ente mismo para que nos dé una respuesta por el sentido del ser? ¿Preguntamos a un ente determinado o a cualquier ente? Estas preguntas se hacen necesarias a la hora de comprender que entiende Heidegger por preguntar y nos ayudan a esclarecer la pregunta por los antecedentes formales del planteamiento de la cuestión del ser.

Heidegger se detiene en el último elemento de esa estructura, a saber: a aquello a lo que se pregunta, para mostrar que el ente es todo aquello que es o todo aquello que está siendo, “ente en cierto sentido es todo aquello de lo que hablamos, todo lo que pensamos, lo que hacemos y, aun cuando sea en su carácter de inaccesible, todo aquello con lo que estamos en relación lo que somos y como somos” (Heidegger, Prolegómenos 182). Frente a lo que nos dice el filósofo de la selva negra podemos reconocer que en lo ente existe una diversidad que se pone de manifiesto en el lenguaje, en el pensamiento y en la praxis; pero más aún, en lo que somos nosotros mismos quienes actuamos, hablamos y pensamos. Para mostrar el planteamiento de la pregunta por el ser, es necesario detenernos y determinar el *qué* y el *cómo*, es decir, qué ente y cómo se accede a él para poder dar respuesta a la pregunta por el segundo elemento de esa estructura, es decir: por aquello por lo que se pregunta.

Inicialmente debemos sacar a la luz el ser del preguntar, es decir, el ser del ente que llamamos preguntar y esto se lleva a cabo cuando buscamos lo que está de antemano “en ese ente que es el preguntar, mirar a..., abordar en cuanto...” (Heidegger, Prolegómenos

186) a ese ente que se da de antemano en esas actuaciones lo llamamos *Dasein*. Por primera vez en todo ese cuestionar e indagar heideggeriano aparece el *Dasein* como ente que pregunta y como un preguntar mismo. “El preguntar se ve aquí tocado a la vez por lo que se pregunta, puesto que el preguntar anda tras del ser siendo él mismo algo que es, un ente. Este verse tocado del ente que pregunta por lo que se pregunta es inherente al sentido más propio de la cuestión misma del ser.” (Heidegger, Prolegómenos 186).

Lo anterior podemos entenderlo de la siguiente manera: el preguntar aparece aquí como un ente, es decir: como algo que es, pero este ente no es en sí mismo, sino en la relación con el ente que somos nosotros mismos los que planteamos la pregunta, esto quiere decir que el *Dasein* (que somos en cada caso nosotros mismos) dinamiza ese otro ente que es el preguntar, por tanto se hace necesario explicitar las características de ese ente “cuya manera de ser es el propio preguntar”(Heidegger, Prolegómenos 188).

Frente al segundo elemento de la estructura del preguntar, a saber: *abfragen*, Heidegger dirá que ya no se pregunta al ente en sí mismo sino al ente en cuanto esto y lo otro; es decir se considera al ente con miras a su ser, esto quiere decir que se le interroga buscando una experiencia del ente que permita determinar un cómo de su ser; mas, para poder determinar esa experiencia hay que establecer una dirección de la mirada. En este punto surge una pregunta ¿Cómo se determina o se establece esa dirección de la mirada? La dirección de la mirada está referida hacia lo ontológico, la determinación del punto y la dirección la marca el fenómeno que se aborda, esta dirección no podemos entenderla como un proceso de percepción objetivante sino por el contrario, como una determinación misma

del fenómeno, esto quiere decir que es el fenómeno y su estructura la que delimita o determina esa dirección.

Para esclarecer esa noción de dirección de la mirada, Ángel Xolocotzi, en su texto *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a "Ser y tiempo"* nos habla de tres elementos propios del "método" heideggeriano que pueden rastrearse en las *interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, en donde Heidegger dice que:

"...toda interpretación se despliega, en función de su ámbito de realidad y de su pretensión cognoscitiva, en el marco de las siguientes coordenadas: 1) un punto de mira (...) 2) una dirección de la mirada¹⁶, en la que se determina algo como-algo según el cual se debe precomprender el objeto de la interpretación y el hacia-dónde debe ser interpretado el mismo objeto; 3) un horizonte de la mirada... en cuyo interior se mueve la correspondiente pretensión de objetividad de toda interpretación" (29).

para Xolocotzi estas coordenadas están referidas, en primer lugar, a una reconstrucción reductiva en donde el ente está aún oculto por la carga conceptual de la tradición. En segundo lugar, a la forma de acceder al ente como reconstrucción, y por último, a la ampliación de la mirada como destrucción. Según Xolocotzi esto permite, destacar el carácter histórico del objeto, que en el caso del joven Heidegger es la vida fáctica. (Cfr Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica* 175)

¹⁶ Esta dirección de la mirada tiene que ver con el cómo hermenéutico ver capítulo 1

Con lo anterior, queremos dejar en claro que establecer el punto de mira o la dirección de la mirada implica dejar que lo ente se muestre en su cómo, lo que nos indica que el preguntar marca una dirección en lo ente y eso que se determina en esa orientación es por lo que se pregunta.

Es por medio de este proceder inductivo frente a las estructuras del preguntar como Heidegger determina el primer elemento de dicha estructura, a saber, el qué se pregunta o lo que es lo mismo qué es lo preguntado. En este caso dirá Heidegger que lo que se busca es el concepto, es decir “la conceptualidad correspondiente de lo que se pregunta” (Heidegger, Prolegómenos 183) en la pregunta por el ser.

Es así como se comienza a elaborar o a plantear de nuevo la pregunta por el ser, que será el tema de la obra cumbre del primer Heidegger, como antecedente tenemos varios elementos, estos son, en un primer lugar, el olvido de toda fenomenología frente a la cuestión del ser y frente al ente que es el mismo preguntar. En segundo lugar, podríamos decir que el mismo hecho de plantear la cuestión por el ser nos lleva a preguntarnos por una estructura general de todo preguntar auténtico y esta estructura a su vez nos interpela por el ente al que estamos llamados a preguntar, este ente, como ya lo hemos dicho, somos nosotros mismos quienes planteamos o elaboramos la cuestión, y en último lugar, ese dejar que este ente comparezca en la forma del preguntar implica para Heidegger una fenomenología del *Dasein*, puesto que la elaboración de la pregunta por el ser se entiende a sí misma de esa manera. Aunque en *Ser y Tiempo* esto será reevaluado, configurando más bien una hermenéutica fenomenológica del *Dasein* en cuanto analítica existencial.

La constitución existencial del *Dasein* como ente privilegiado en la pregunta por el ser.

Siguiendo el hilo conductor de las lecciones de 1925 (*prolegómenos para historia del concepto de tiempo*) esa fenomenología está referida a explicar el *Dasein* a partir de su constitución existencial, lo que quiere decir captar al *Ser-ahí* como ser que *esta-siendo-en-el-mundo* desde sus estructuras fundamentales. Con esto Heidegger pretende sacar a la luz el haber-previo sobre el cual se pueda formular la pregunta con mayor claridad; por tanto “es imprescindible poner a la vista antes que nada la trama básica de estructuras que se encuentran de modo inmediato en los fenómenos” (Heidegger, Prolegómenos 191).

Lo primero que debemos tener en cuenta como característica fundamental es que el *Dasein* es siéndolo siempre en cada ocasión. Con esto se resalta su carácter ocasional, lo que en ningún caso quiere decir, en nuestras palabras, un “de vez en cuando”, sino por el contrario un siempre en cada ocasión, independiente de la forma en que cada uno de nosotros se concrete en la existencia. Esta característica esencial pondrá de manifiesto el concepto de facticidad y con él una concepción de la cotidianidad y temporalidad que es propia de ese ente al que preguntamos por su ser. Para Heidegger este será el punto de partida y a su vez el punto de llegada del análisis por las estructuras básicas del *Dasein*.

Estas estructuras básicas, objeto del análisis, no pueden ser abordadas en relación al qué de ese ente sino a los cómo de su ser sobre la base de la ocasionalidad, esto quiere decir, que no indagamos por lo que compone a ese ente o lo que es lo mismo por su carácter psíquico, físico o espiritual o desde una de las concepciones más empleadas en la tradición filosófica como *animal racional*, sino que la pregunta se perfila en la búsqueda del cómo en

cuanto ampliación de la mirada o ampliación de horizonte de comprensión del ser de ese ente; de esta manera queda establecida la dirección de la mirada orientada al cómo y no al qué predominante en la investigación fenomenológica de Husserl. Así pues, queda determinado que la búsqueda no se inserta en el horizonte de preguntas referidas al qué de ese ente, sino más bien y como dice Heidegger a “la cotidianidad de la ocasionalidad de ser del *dasein*” (Heidegger, Prolegómenos 194) que responde necesariamente a un cómo.

Tenemos así un primer rasgo, el *Dasein* es *siéndolo-en-cada-ocasión* pero esto no puede verse por fuera de la constitución básica del ser de ese ente, *Dasein* es *estar-siendo-en-el-mundo*, y esto quiere decir que este ente establece un trato de cuidado u ocupación con ese mundo en donde se da la apertura de lo ente, donde se habita, donde se *vive-con...*; el mundo es en lo que nos ocupamos y de lo que nos cuidamos; el mundo no es un contenedor al igual que un vaso que contiene agua o el aula de clase que contiene sillas y otros objetos, ese *estar-en*, como estructura del *Dasein*, no es el mismo “estar en” de un objeto o sustancia contenido en un recipiente, *estar-en* como estructura es *ser-en*, y esto quiere decir que ese ente que somos nosotros mismos es siendo siempre y en cada ocasión en un mundo.

En *Ser Y Tiempo* Heidegger delimita el significado de mundo y dice: “El mundo puede ser comprendido... en sentido óntico... como aquello en lo que vive un *Dasein* Fáctico... Mundo puede significar el mundo público del nosotros o el mundo circundante propio y más cercano” (Heidegger *Ser y Tiempo* 93). Entender el mundo de esta manera, nos revela diferentes formas de ese vivir fáctico, es decir, de ese *estar-en* o de ese *ser-en* del *Dasein*, estas formas nos muestran que este ente se las ve con el mundo de múltiples

maneras, a saber: produciendo, cultivando y cuidando, usando, emprendiendo, llevando a término, interrogando, discutiendo, determinando (Cfr Heidegger, *Ser y Tiempo* 83) o también de forma deficiente como dejando de hacer, omitiendo, renunciando, abandonando y dejándose perder; entre otras. Estos modos, evidencian que es en el trato ocupado y práctico con ese mundo en donde el *Dasein* se concreta siempre en una de sus posibilidades de existencia.

Hay que tener presente, que ese *estar-en-el-mundo* tiene a su vez tres modalidades, estas son: mundo compartido, mundo circundante y por último, el mundo propio o del sí mismo; a estas tres modalidades del *estar-en-el-mundo* le corresponden tres tipos de comportamiento, a saber, la solicitud, la ocupación y la preocupación o inquietud; esto no podemos entenderlo como tres momentos separados, sino que el *Dasein* es siempre en ese darse cooriginariamente con esas tres formas del mundo que se definen por la significatividad como característica constitutiva.

Tenemos así un concepto de mundo que no es contenedor de objetos como tradicionalmente se ha entendido desde una filosofía de la conciencia, en donde un sujeto aislado de mundo se dirige al contenedor y a los objetos para constituirlos; por el contrario, el *Dasein* se encuentra de antemano en un mundo *ya-interpretado*, lo que quiere decir que está en un mundo simbólico compartido, un mundo fáctico en el que es con otros “participando en la constitución de sentido inherente al mundo en el que se encuentra ya siempre arrojado” (Escudero, Heidegger y la genealogía 562). No como un sujeto constituyente que esta por fuera de ese sistema de remisiones significativas que podríamos

entender como mundaneidad del mundo. Con esto queda bosquejado el qué y el cómo de ese ente por el que se pregunta con respecto a su ser.

Teniendo claro los elementos que configuran al ser del ente que llamamos *Dasein*, podemos comenzar a ahondar en la forma en que se elabora la pregunta, puesto que esos rasgos y modalidades responden al ente interrogado en la pregunta por el ser, como lo hemos dicho en varias ocasiones, al ser este ente un-ser-en-el-mundo, la pregunta por su ser debe también adecuarse a esa estructura existencial de la que hablamos anteriormente.

La elaboración de la pregunta por el sentido del ser

Para Heidegger, la pregunta por el ser ha caído en el olvido, esto se debe a una serie de prejuicios teóricos desde donde se ha ratificado y se ha legitimado la omisión de la cuestión. Heidegger se detiene en tres de esos prejuicios, para mostrar que en ellos, más que un darle fuerza a la omisión, invitan a volver a plantear la cuestión y a repetirla de forma auténtica re-direccionándola y esclareciéndola. Cada uno de estos prejuicios, se interpreta a la luz de la apertura que genera el preguntar y no sobre la base de la omisión, Los prejuicios que Heidegger pone en evaluación en *Ser y Tiempo* son los siguientes: 1. “El ser es el concepto más universal”, 2. “El concepto de ser es indefinible” y 3. “El concepto de ser es evidente por sí mismo.”

En un primer lugar que el ser sea comprendido como el concepto más universal no quiere decir que sea el más claro, de hecho Heidegger dirá que “el concepto de ser es, más bien, el más oscuro” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 27). Esto debido a las múltiples

interpretaciones que se han dado de él, desde la lectura que la tradición filosófica hizo del descubrimiento de Aristóteles, a saber: ver en el ser una universalidad máxima que supera al concepto de género y especie, tan universal que no requeriría de una mayor aclaración. Para la ontología medieval esta universalidad del ser que sobrepasa toda universalidad genérica es comprendida como una intelección trascendente, lo que a Heidegger no le queda claro es que aunque Aristóteles haya pensado el ser como una unidad de todo lo dispar, no logró “ver a fondo lo que implicaba el carácter no genérico del ser. Y no lo logró porque sólo pudo pensar el ser como significado de la substancia y los modos como la substancia queda implicada en la significación de los accidentes. Pero no pudo ver que también los accidentes, precisamente en aquello en que se diferencian de la substancia son.” (Rivera y Stuvan, 35)

Esto quiere decir que aunque se haya reconocido la multiplicidad del ser (“el ser se dice de muchas maneras” Aristóteles) no se explica realmente la multiplicidad sino la unidad o la mismidad y para Heidegger, lo que se hace necesario es explicar la diferencia. Con esto se muestra, no la claridad en la universalidad del concepto, desde la cual se dice que no es necesario seguir planteando la cuestión, sino su oscuridad, su extrañeza que hace necesario volver a plantear la pregunta.

De cara al segundo prejuicio, donde se dice que “el concepto de ser es indefinible” dice Rivera que el prejuicio parte de algo que es verdadero y es que el ser no puede ser definido ya que esto supondría delimitarlo y el ser no tiene límites, lo que se vuelve problemático en este prejuicio es que la in-definibilidad del ser concluya que el ser no pueda ser aclarado en su sentido. Esto reclama una gran importancia para el preguntar

heideggeriano, ya que la pregunta se perfila como una pregunta por el sentido del ser, es decir, por el cómo, por el esclarecimiento, por la dirección, y no para determinarlo en su qué. Para Angel Xolocotzi este prejuicio está referido a un conocimiento especializado al que sólo pueden acceder unos pocos por haberse vinculado a la lógica. Dice Xolocotzi: “En el caso de la indefinibilidad del ser, este ya no es cosa del pueblo, sino de unos cuantos que estudian esa posibilidad, ya no es el pueblo, sino la escuela, la academia, a partir de una lógica, que al final se da por vencida y proclama su indefinibilidad” (Xolocotzi, *Los prejuicios del ser*, 123). En lo dicho por este autor, este prejuicio se entiende desde la primacía de actitud teórica que se diferencia de la actitud práctica reinante en el tercer prejuicio que veremos a continuación.

El último prejuicio remite a la obviedad, vivimos sumergidos en una comprensión del ser, y esa comprensión según Rivera esconde un enigma, ese ya saber qué es el ser desde la comprensión práctica que tenemos, es decir, mediante el uso que damos a la expresión en la cotidianidad, esconde una incompreensión que se hace clara cuando preguntamos temáticamente por él, así como San Agustín responde a la pregunta por el tiempo así respondemos nosotros a la pregunta por el ser, Agustín se pregunta, “¿qué es el tiempo? ¿Quién podría fácil y brevemente explicarlo? ... Sé bien lo que es si no se me lo pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (Agustín, 327). Lo que sucede cuando se apela lo obvio es lo mismo que evidencia Agustín, cuando debemos explicarlo o hacerlo claro no sabemos bien cómo hacerlo, y más aún, con un concepto que no sólo remite a una unidad sino a una multiplicidad ya señalada por Aristóteles, así pues, es necesario volver a plantear la pregunta, ya que apelar a “lo obvio en

el ámbito de los conceptos filosóficos fundamentales (...) es un dudoso procedimiento” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 27).

La interpretación del tercer prejuicio nos sugiere que al vivir en una comprensión a-temática del ser, se hace necesario reelaborar la cuestión, en el ejercicio filosófico de Heidegger es importante resaltar que estos prejuicios son condición de posibilidad para mostrar o develar la actualidad y vigencia de un preguntar referido al ser en cuanto tal, buscando ganar una comprensión auténtica de eso por lo que se pregunta.

Xolocotzi en el texto *Los prejuicios del ser* dirá que estos prejuicios no pueden dejarse de lado considerándolos como una arbitrariedad ni entenderlos como ejercicio de erudición que da paso al desarrollo de *Ser y Tiempo*, sino que es necesario verlos como la continuación de un proyecto crítico sobre la hegemonía de la actitud teórica en la filosofía, es por esto que Xolocotzi privilegia el tercer prejuicio, ya que según él, al elaborar una fenomenología del *Dasein* o lo que es lo mismo, una analítica existencial, dicho prejuicio se nos muestra como la comprensión de término medio, o la forma en que el *Dasein*, ente privilegiado en la pregunta por el sentido del ser, se muestra a sí mismo.

El ejercicio fenomenológico que se configura en *Ser y Tiempo* como un proceder metodológico que busca ir a las cosas mismas y el *Dasein* ente privilegiado al que debemos acudir, entonces surgen algunas preguntas “¿Pero cómo se sabe cuál es el modo de ser del *Dasein*? ¿Cuál es el punto de partida que posibilite este mostrar en sí mismo y desde el cual se acceda a sí mismo?” (Xolocotzi, *Los prejuicios del ser*, 125). Para Xolocotzi es el tercer prejuicio el que da a Heidegger ese punto de partida. Como lo dice en *Ser y Tiempo*: “En su

planteamiento inicial, la analítica no eligió como tema una determinada y destacada posibilidad de existencia del Dasein, sino que se dejó guiar por la forma inadvertida y mediana del existir. Hemos llamado cotidianidad al modo de ser en el que el Dasein se mueve inmediata y regularmente.” (Heidegger, 385).

Es claro que en lo anterior se resalta la importancia que cobran los prejuicios en el replanteamiento de la pregunta por el sentido del ser, todos ellos son condición de posibilidad para el desarrollo de la cuestión, pero es esencialmente el tercer prejuicio porque nos permite retomar eso que en capítulos anteriores nombrábamos como lo originario, como lo a-teorético, como lo que hace posible todo preguntar teórico, puesto que esto implica un dejar que la existencia fáctica se comprenda a sí misma desde sus propias experiencias cotidianas y ocasionales. Por este motivo, el tercer prejuicio se configura como un punto de partida, mas, para comprender esto, se nos hizo necesario recorrer con Heidegger el camino previo al desarrollo de esta obra, pues sin ello hubiese sido imposible reconocer que todo preguntar sugiere un saber orientador previo desde el cual se hace posible reelaborar los interrogantes; en este caso es lo público de la existencia o la comprensión media del *Dasein* la que cumple esa función de orientación inicial porque tiene una relación directa con la estructura existencial de ese ente.

Comprender que el tercer prejuicio se establece como el punto de partida desde el cual el *Dasein* se da a sí mismo, es comprender que el método fenomenológico heideggeriano se distancia en su forma de plantear las cuestiones del método fenomenológico husserliano, las preguntas en este último surgen después de realizada la epojé sobre una base teórica pre-supuesta e incuestionada, que el mismo Heidegger señala

en la aceptación del yo cartesiano por parte de Husserl; por el contrario, en Heidegger las preguntas surgen de lo público, de una comprensión media que se establece como punto de partida para toda posible investigación, desde una base hermenéutica, pre-teorética, fáctica y afectiva. Frente a esa comprensión media Heidegger dice:

El Dasein no logra liberarse jamás del estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se realiza toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. No hay nunca un Dasein, que intocado e incontaminado por este estado interpretativo, quede puesto frente a la tierra virgen de un “mundo” en sí, para solamente contemplar lo que le sale al paso. (Heidegger, *Ser y Tiempo* 192).

En todo ejercicio de reapropiación, de redescubrimiento y de comprensión hay en el fondo una pregunta que se elabora desde lo ya interpretado en la publicidad de la existencia, esto quiere decir que el estado interpretativo del cual se habla en la cita, y esa comprensión primaria que lo acompaña, se re-elabora auténticamente desde un preguntar que va más allá de lo público, de lo ya interpretado en la conciencia histórica y en la conciencia filosófica.

Lo anterior se puede evidenciar desde la introducción a *Ser y Tiempo*, luego de hablar de los prejuicios, Heidegger se detiene en la estructura formal de la pregunta por el ser, ésta estructura no sólo está referida a dicha pregunta sino que da luces sobre todo preguntar. Heidegger dice: “Todo preguntar es una búsqueda. Todo preguntar esta guiado previamente por lo que se busca” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 28). Si la pregunta en este caso

está referida al ser, los prejuicios han de configurar un haber previo que guíe el preguntar hacia una elaboración sistemática que los supere.

¿Qué es lo que buscamos cuando preguntamos por el ser? Heidegger dirá que lo buscado es su sentido. En este punto se hace evidente la necesidad del tercer prejuicio como orientación inicial del preguntar puesto que éste nos muestra esa comprensión media del ser en la que nos encontramos siempre, como anteriormente lo señalamos con el ejemplo del tiempo en San Agustín. Dice Heidegger: “Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 28-29). Pero ¿cómo captar el sentido del ser? Es decir ¿Cómo podríamos esclarecerlo? ¿Desde qué horizonte interpretativo? Para Heidegger ese horizonte interpretativo es el tiempo, y sólo desde él, es posible aclarar existencial y ontológicamente el sentido del ser. Dice Heidegger: “El Dasein es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el Dasein comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos ser, es el tiempo” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 41).

Con respecto a lo anterior, es claro que toda pregunta debe tener una orientación previa, lo que da esa orientación, según Heidegger, es lo que se pregunta, en este caso el ser; pero no podemos olvidar que para preguntar por el ser, se hizo necesario preguntar primero por el ente que comprende su ser, es decir, por el *Dasein*, y cuando preguntamos por él se nos develó desde su constitución existencial como un ser fáctico, que *es* o *está* en un *mundo* en donde es *con-otros*, lo que nos permite afirmar que es desde el tercer prejuicio como se relaciona y comprende su ser en el espacio de las modalidades de su mundo. A

continuación quisiéramos adentrarnos un poco en la concepción del preguntar en Heidegger para luego, en el tercer capítulo, esclarecer el concepto de tiempo como horizonte interpretativo.

La concepción del preguntar en Heidegger

¿Qué es entonces el preguntar? ¿Por qué debemos elaborar de nuevo la cuestión del ser desde el tiempo como horizonte interpretativo en donde el *Dasein* se entiende a sí mismo? Como ya lo hemos dicho, el preguntar es una búsqueda, pero hay formas o modos de esa búsqueda, Heidegger dice que el preguntar se configura como una búsqueda cognoscitiva que puede convertirse en investigación “es decir en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta.” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 28). Esto quiere decir que toda pregunta se configura como una búsqueda dirigida a conocer algo, aunque ese conocimiento puede no ser necesariamente teórico.

Siguiendo el hilo de lo que hemos encontrado en esta búsqueda es posible afirmar que ese conocimiento que se busca en todo preguntar está dirigido a lograr un horizonte de comprensión mucho más amplio de todo aquello por lo que se pregunta, esto está vinculado con la originalidad y la vitalidad de las cuestiones que nos asaltan en la cotidianidad de nuestra existencia.

Pensar que esas búsquedas cotidianas pueden convertirse en investigación, nos muestra uno de los cambios fundamentales del ejercicio filosófico, el cambio radica en que el preguntar filosófico está ligado necesariamente al ejercicio de la vida fáctica como

realización de la existencia determinada en cada ocasión por el ente que somos en cada caso nosotros mismos.

Plantear la pregunta por el sentido del ser y elaborarla como un cuestionamiento explícito implica hacer transparente los elementos constitutivos de la estructura formal de la pregunta, esta estructura contempla tres elementos que ya estaban presentes en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* y se habían abordado dentro de esta investigación, mas, es necesario acudir de nuevo a ellos para ampliar el horizonte de comprensión que tenemos frente a la elaboración de la pregunta que aquí nos interpela, buscando esclarecer el sentido que tiene el preguntar en Heidegger.

Son varios los elementos que componen todo preguntar, Heidegger dice: “todo preguntar implica, en cuanto preguntar por... algo puesto en cuestión. Todo preguntar por... es de alguna manera un interrogar a... al preguntar le pertenece además de lo puesto en cuestión un interrogado. En la pregunta investigadora específicamente teórica lo puesto en cuestión debe ser determinado y llevado a concepto.” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 28). Toda pregunta se articula y se elabora en primer lugar desde lo puesto en cuestión, en la pregunta por el sentido del ser lo puesto en cuestión es el ser mismo, aquello que hace que el ente sea, es decir: aquello que lo determina como ente. En segundo lugar, lo preguntado en la cuestión por el ser es el sentido. Pero como ya lo hemos visto, hace falta un elemento que nos permita acceder al sentido del ser; ese tercer elemento es el ente que debe ser interrogado en su carácter de ser, este ente como ya sabemos es el *Dasein*. Tenemos así tres elementos “1. Lo que se pregunta (*Erfragte*): el sentido del ser. 2. Aquello

por lo que se pregunta (*Gefragte*): el ser de lo ente. 3. Aquello a lo que se pregunta (*Befragte*): lo ente mismo” (Heidegger, Prolegómenos 182).

Para Heidegger, en la pregunta que investiga, deben hacerse transparentes los tres elementos constitutivos, con esto se busca que lo preguntado sea determinado y llevado a concepto. Pero ¿si se determina y se conceptualiza no estaríamos adentrándonos en el ámbito de un ejercicio teórico contrario a lo expuesto por Heidegger en los cursos que anteceden a *Ser y Tiempo*?

Es necesario en este punto establecer una diferencia fundamental en la forma que tiene Heidegger de entender los conceptos, para este, los conceptos fundamentales de los cuales se ocupa la filosofía son esencialmente preguntas, y no simplemente construcciones intelectivas, dice Heidegger en el texto *Conceptos fundamentales* intentando clarificar el sentido de los conceptos: “Son apelaciones que dirigen la palabra al hombre en su esencia y que exigen una respuesta” (31). De cara a lo que dice Heidegger, podríamos pensar que no se trata por lo tanto de una investigación en el sentido de lo teórico, mas esto no excluye los efectos de ésta investigación, que parte de lo a-teórico a la ampliación del horizonte de comprensión, por el sentido del ser en general en las ontología regionales, o dicho de otra manera, si pensamos el ser en general, todas las ontologías regionales ampliarían la base sobre la cual determinan sus regiones de objetos, debido a que la pregunta por el ser se encontraría en la base desde la cual edifican sus teorías.

Miremos esto con un poco más de detenimiento ¿Qué es eso de una ontología regional? Comprendemos el término como una región del ser que es tematizada y

objetivada por una ciencia o disciplina específica, Heidegger aborda esta problemática para dejar al descubierto la necesidad o la primacía ontológica de la cuestión del ser. Esa primacía radica en que las ciencias toman una de estas regiones del ser y la convierten en objeto de análisis sin esclarecer primero el sentido general del ser que contiene todas esas regiones, es decir, el ser abarca todo lo existente, el ser es siempre el ser de un ente, y todas las ciencias determinan una de las regiones del ser para conceptualizarlo como lo haría toda investigación; lo que Heidegger quiere mostrar, es que lo primero, filosóficamente hablando, no es elaborar una teoría de la formación de conceptos, o una teoría de la conciencia, entre otras; “sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 33). Por esta razón el preguntar ontológico es más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas

“La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cuál, y que por ende se mueven ya siempre en una comprensión de ser, sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ópticas y las fundan.” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 34).

La cita anterior sugiere una nueva forma de entender eso que Heidegger nombra como ciencia originaria, las ciencias positivas toman su objeto y lo delimitan desde una pre-comprensión del ser, la filosofía como cuestionar ontológico, se dirige al ser en general para esclarecer su sentido y así aclarar el fundamento de las ciencias positivas.

Para ganar un poco más de claridad sobre este asunto Heidegger dirá que la primacía no es sólo a nivel ontológico sino también a nivel óptico, es decir, que en la región del ente privilegiado en la pregunta por el ser también se encuentra una justificación para plantear la primacía de la pregunta. Heidegger dice que una de las formas que tiene el *Dasein* de estar siendo en el mundo es mediante la investigación científica, es decir, mediante la determinación existencial o vital de estar siendo como investigador, pero esto no es sino un modo de ser de ese ente, mas no su modo inmediato, sino, uno de tantos modos posibles.

Heidegger muestra que la primacía óptica radica en que “la comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 35). Esto quiere decir que una forma inmediata de ser del *Dasein* es esa comprensión pre-ontológica que mantiene con su ser y con el ser de esos otros entes que comparecen en el mundo “de ahí que la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la analítica existencial del *Dasein*” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 36). Esto reafirma la necesidad de comenzar a preguntarnos por el ente que en cada acaso somos nosotros mismos ya que es el único que *es-siendo* desde una comprensión del ser.

La pregunta por el sentido del ser se elabora sobre la base de una analítica existencial que nos muestra los modos de ser de ese ente que es comprendiendo su propio ser. Aunque es de suma importancia dejar de manifiesto que esto en ningún momento quiere decir que el Ser se entienda a sí mismo como un ente, sino que el ente que llamamos *Dasein* contiene en sí mismo la posibilidad de preguntarse por el ser.

Con lo que hemos dicho hasta este punto queda claro que la pregunta por el ser demuestra en Heidegger una cierta primacía, que es a su vez óptica y ontológica, en esta doble superioridad de la pregunta por el ser en general es posible ver lo que en el desarrollo de esta investigación hemos propuesto. En primer lugar, hay que entender que el proyecto heideggeriano de una filosofía como ciencia originaria es un proyecto que comienza a fortalecerse en el mismo planteamiento de la pregunta por el ser, sobre todo en su primacía ontológica, ya que si se aclara el sentido del ser en general se aclaran a su vez las ontologías que anteceden a las ciencias ópticas. En segundo lugar, vemos como se perfila el desarrollo del proceso comenzado por Heidegger en 1919 como un preguntar que vuelve siempre sobre lo que se toma por obvio, para ganar originalidad, autenticidad y llevar fenomenológicamente el concepto de ser a su experiencia originaria, a su esclarecimiento, a su vivencia inmediata entendida en términos de cotidianidad y vida fáctica. En tercer lugar, hemos visto que los prejuicios, antes de ser “*barreras epistemológicas*” que haya que tirar, son orientaciones iniciales para toda búsqueda que pretenda abordar desde una hermenéutica-fenomenológica un asunto específico. Por último, y no por ello menos importante, hemos ganado un terreno en el que la filosofía se muestra a sí misma como un saber interrogativo que vuelve a la experiencia originaria de esa comprensión que todos tenemos de la existencia, en cuanto nos sale al encuentro y se nos hace cuestionable en su carácter conceptual, teórico, práctico, vital, experiencial y afectivo.

Pero este último punto es necesario abordarlo con mayor detenimiento, la filosofía como saber que interroga está tan estrechamente vinculada con la vida que podríamos afirmar que todas las preguntas filosóficas, sin excepción, son preguntas que nos competen

a todos, pero sólo una existencia determinada filosóficamente, o comprometida con la dimensión filosófica de la vida, ha de ver en estas preguntas lo esencial y podrá ocuparse de ellas.

En el siguiente capítulo se esclarecerá, la noción de temporalidad como horizonte interpretativo del ser, develando otra forma de comprender la pregunta, dirigida, no sólo al ejercicio investigativo, sino además a la propia existencia como posibilidad de una orientación práctica en la vida o si se quiere, como una orientación ética. Estas formas o modalidades del preguntar están dirigidas a re-direccionar al *Dasein* de cara a su propia existencia, vinculando de esta manera el preguntar cotidiano a la dimensión filosófica del ser humano.

Tercer Capítulo

El preguntar como elemento esencial en la realización de la existencia

“La creciente desconfianza hacia el preguntar toma su impulsión del miedo oculto a que, por la vía del preguntar, quizá uno tenga que encontrarse con la procacidad propia e inconfesada”. (Heidegger, Cuadernos Negros 218)

En el capítulo anterior anunciábamos que el horizonte desde donde el *Dasein* comprende e interpreta su ser, como *ser-en-el-mundo*, es el tiempo. Este horizonte temporal, que hace posible toda interpretación y toda comprensión del ser, se hace esencial, a la hora de hablar del rendimiento del preguntar en la vida fáctica. Las preguntas no son simplemente un marcar el camino de una búsqueda cognoscitiva, aunque esto implique una forma de realización de la existencia en cuanto a una determinación de ser del *Dasein*, el preguntar está dirigido a esclarecer las situaciones fácticas que nos interpelan en la cotidianidad y que pocas veces la existencia media o cotidiana se detiene en ellas. Preguntas que tiene que ver con el sentido de (...), con la justicia, con la verdad, con las decisiones de vida, con el amor, con la muerte, con el otro; son preguntas que cuando se elaboran de una forma auténtica son verdaderas orientaciones (*indicaciones formales*), son, no el comienzo, sino, el planteamiento de una búsqueda dirigida hacia un nuevo camino, en la medida en ellas implican una forma de comprender los fenómenos preguntados en ellas, buscando esclarecerlos en sus múltiples sentido, ellas mismas son determinaciones de la

existencia que esclarecen los momentos de oscuridad, permitiéndole al *Dasein* despertar al sí-mismo desoído en el bullicio de lo público.

El preguntar como elemento esencial en realización de una existencia auténtica es el tema de este presente capítulo, para llevar a buen término este objetivo es necesario adentrarnos en los conceptos de *temporalidad* y *cuidado* y en la relación que se establece entre ellos y el ente al cual se interroga en su carácter de ser, dicho sea de otra manera, hablamos de la temporalidad entendida como el horizonte de comprensión que tiene el *Dasein* para aclarar existencial y ontológicamente el sentido del ser en términos de cuidado.

La *hermenéutica de la pregunta* se vincula a este capítulo resaltando las implicaciones prácticas de la relación que podemos entablar entre el preguntar y el cuidado como posibilidad de realización de la existencia. Es necesario orientar la interpretación para comprender que la investigación formativa en filosofía es también una forma de recuperar al *Dasein* que requiere ser pensada en términos de cuidado y no como un proceso, de esta manera la noción que nos convoca en esta investigación encuentra un sustento ontológico-existencial dentro de los modos de pensar y abordar la filosofía como ejercicio interrogativo.

El preguntar como elemento esencial en la realización de la existencia

“Que la filosofía se ocupe de preguntas sobre el ser de la existencia no parece un gran descubrimiento. Lo realmente novedoso aquí es el propósito de Heidegger de enraizar el interrogar filosófico dentro del ejercicio de la vida fáctica, esto es, de ver este cuestionar como una posibilidad de realización de la vida misma.” (Gama, 58)

Lo que nos ha entregado esta investigación hasta el momento, nos permite comprender que la estructura de la pregunta por el sentido del ser implica necesariamente un ente que es cuestionado en su carácter de ser, ese ente es difícil de delimitar ya que su riqueza se halla principalmente en la pluralidad de significados. El *Dasein* es el Ser-ahí, es decir, un ser que se concreta en el ahí, en la existencia, en lo fáctico, en el mundo; se entiende también como el ser del hombre, como el ente que soy cada vez yo mismo, como temporalidad y como cuidado. En este punto de la investigación el *Dasein* se nos ha mostrado como un ente que *es-siendo-en-un-mundo*, el quién de ese ente lo somos nosotros mismo, su rasgo esencial es la ocasionalidad y sus modalidades están relacionadas con la autenticidad y la in-autenticidad como posibilidades de su ser.

En *Ser y Tiempo* Heidegger busca repetir de un modo auténtico la pregunta por el ser o por el sentido del ser, en algunos apartados se ha dicho que más que repetirla se habla de un volver a elaborar la pregunta, aunque esto parezca una contradicción o una imprecisión, no es sino el seguimiento de los cambios, precisiones o correcciones que el mismo Heidegger deja en evidencia en el desarrollo de la obra.

Repetir auténticamente una pregunta hace necesario que nos detengamos en la forma como Heidegger desarrolla el concepto de autenticidad, de ahí que surjan algunas preguntas que se configuran como guías en el desarrollo de este apartado, ellas son: ¿Qué es lo auténtico en Heidegger? ¿A qué hace referencia esa autenticidad cuando decimos que hay que plantear auténticamente las preguntas? ¿Qué relación guardan las preguntas con la posibilidad de realización de la existencia?

En la delimitación que Heidegger hace del *Dasein* podemos ver dos modos en los cuales se da la existencia, Heidegger dirá que la existencia puede ser *auténtica* o *inauténtica, propia o impropia*. Todo lo que se desprende de la analítica existencial parte de lo *inauténtico*, no en un sentido peyorativo, sino, lo que en los capítulos anterior nombrábamos como una comprensión media en donde se mueve el *Dasein* cotidianamente, a lo *auténtico*. Heidegger dice: “todas las interpretaciones ontológicas de fenómenos como el de la culpa, conciencia, muerte, deben tomar pie en lo que la interpretación cotidiana del *Dasein* dice de ellos” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 300).

De esta manera lo *auténtico* encuentra su punto de partida en esa comprensión media configurándose como una búsqueda, como un preguntar que se encarga de ir más allá de las interpretaciones comunes, es decir: de las interpretaciones que no se han elaborado filosóficamente en relación a un determinado tema o posibilidad de ser. Frente a este asunto dice Jesús Adrián Escudero en el artículo que lleva por título *Ser y Tiempo ¿Una ética del cuidado?* “En efecto, la propiedad y la impropiedad no designan nada más que las dos orientaciones posibles que el *Dasein* puede dar a su existencia: bien la huida ante sí mismo y de sus posibilidades más propias, bien la apropiación de estas posibilidades que se manifiesta como responsabilidad en la forma de un querer-tener-conciencia” (Escudero, “Ser y tiempo”: ¿una ética del cuidado? 77).

Este *querer-tener-conciencia* aparece en *Ser y Tiempo* como una forma del cuidado que expresa esencialmente la autenticidad de la existencia frente a la publicidad de la misma, dicho de otra manera, *querer-tener-conciencia* evidencia la búsqueda que todo *Dasein* puede emprender en vista de una estabilidad en el sí-mismo, por un poder-ser-

propio, desde la firmeza y la constancia, esto quiere decir en palabras más simples que la existencia humana tiene la posibilidad, en cada existencia particular, de hacerse responsable del sentido de su propia existencia y de las formas que tiene de concretarse en ella, ya sea desde las ocupación cotidiana, desde la curiosidad, desde lo público de la existencia o desde el preguntar, como una forma de propender al cuidado.

La impropiedad y la propiedad se expresan en el lenguaje cotidiano, la impropiedad habla desde lo impersonal, *das Man* “Uno”, esta forma impersonal hace referencia a todos y a nadie a un mismo tiempo; en cambio, la propiedad se expresa desde el sí-mismo, sólo puedo ser yo, no un yo cartesiano, sino un yo existencial, determinado históricamente; un yo concretado fáctica y temporalmente en el mundo y del cual se hace o no, responsable, Heidegger dice:

“El uno está en todas partes, pero de tal manera que ya siempre se ha escabullido de allí donde la existencia urge a tomar una decisión. Pero como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja, al mismo tiempo, a cada Dasein de su responsabilidad. (Heidegger, *Ser y Tiempo* 152). [...] Perdido en lo público del uno y en su habladuría, el Dasein al escuchar al uno-mismo, desoye su propio sí mismo. Si el Dasein ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo [...] entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la escucha del uno. Esta escucha del uno ha de ser quebrantada, esto es ha de recibir del Dasein mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa. Para que este quebrantamiento sea posible se requiere una interpelación de carácter inmediato” (Id., 290-291).

Es importante resaltar que, lo que hace posible que se quebrante la escucha del uno es precisamente la interpelación, es decir, el preguntar genera un quebrantamiento en la estructura de esa comprensión media, lo cual crea en el *Dasein* la posibilidad de una escucha que interrumpe la voz del uno, ese bullicio ensordecedor del mundo público. Con esto se abre al existente la posibilidad de poder escuchar a ese sí-mismo que puede hacerse responsable de lo que dice y de lo que hace. Pero ¿Cómo es posible salirse de esas habladurías si el *Dasein* se mueve constantemente en ellas? ¿Qué hace posible que brote del *Dasein* ese preguntar?

Para comprender mejor lo que hace posible que tomemos una decisión orientada a escuchar a ese sí-mismo desoído en la publicidad de la existencia, es fundamental hablar de las disposiciones afectivas o de los templos anímicos, estos hace insostenible la habladuría, según Heidegger, esta insostenibilidad por parte del *Dasein*, se debe a que lo público de la existencia pierde fuerza en nosotros cuando estamos templados por la angustia o el aburrimiento profundo; dicho de otra manera, lo público (lo ya-interpretado en la cotidianidad) se nos presenta desde su falta de fundamento y ya no es posible sostenerlo. Esa inquietud en la que nos sumerge la angustia privilegia la apertura a lo propio, ya que ella abre la posibilidad de buscar y preguntarnos por la situación que se nos ha hecho insostenible o por la posibilidad de ser que no se ha determinado en cuanto a la acción del *Dasein*.

Heidegger (2003) dirá: “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al *Dasein* sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de la existencia” (212). En este

punto se hace visible la elección, elegir lo propio no quiere decir que dejemos de lado o que superemos el estado interpretativo uno, es en este estado interpretativo en donde nos movemos cotidianamente y de donde nunca podremos salir por completo. Elegir lo auténtico es permanecer en el camino de la pregunta, preguntar en medio de lo cotidiano es escucharnos en medio del bullicio de lo público.

Lo anterior devela que la autenticidad del *Dasein* está relacionada con la elección de recuperarse de la caída, es decir, la elección de hacerse responsable frente a lo que “Uno dice” frente a lo que “Uno hace” y esto sólo es posible si elegimos ir más allá de esas opiniones o de esas formas del decir y del actuar aprobadas públicamente en la existencia.

Ese ir más allá, ese hacerse responsable, ese ser sí-mismo, sólo es posible comprenderlo en la escucha atenta a lo que Heidegger denomina *la voz de la conciencia*¹⁷, la conciencia llama al *Dasein* desde lo más profundo de su ser en un misterioso silencio, mostrándole a este ente la propiedad y la impropiidad como posibilidades de la existencia, esto quiere decir que escuchar el llamado de la conciencia no implica necesariamente hacerse cargo, sino, únicamente, ver la posibilidad de hacerlo. Pero aquí surge una inquietud que estaría referida a la acción, y Heidegger dirá: “...el *Dasein* se mantiene abierto para la posible pérdida en la irresolución del uno que constantemente amenaza desde el fondo de su propio ser ... La resolución transparente para sí misma comprende que la indeterminación del poder-ser sólo se determina cada vez en el acto de resolverse a la correspondiente situación” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 327). Con esto se podría afirmar que

¹⁷ La conciencia aquí no puede entenderse como tradicionalmente se ha interpretado en la filosofía, ni mucho menos desde lo que en capítulos anteriores era referido a la fenomenología husserliana, la conciencia en Heidegger se determina desde lo que la comprensión media dice de ella, por este motivo se habla de la *Voz de la conciencia* y no de una conciencia moral o de conciencia en términos de subjetividad o yoidad.

es cada *Dasein* quien elige si determinar la situación o mantenerse en la indeterminación del uno.

Cuando decíamos, unas líneas más arriba, que hay que plantear auténticamente la pregunta por el sentido del ser, esa condición de autenticidad remite en primer lugar a re-elaborar la cuestión, teniendo en cuenta lo público, lo ya interpretado, lo que en el inicio de *Ser y Tiempo* aparece como “los prejuicios del ser” que más que ser juicios previos son previas comprensiones que se han ido fortaleciendo a través del tiempo y de la historia por el uso a-crítico, por la falta de preguntas que permitan una elaboración rigurosa, temática, responsable, de lo que entendemos por el sentido del ser.

En segundo lugar, este punto podríamos entenderlo como la intensidad de la búsqueda, si nuestra existencia está determinada filosóficamente la forma de responder al planteamiento de la pregunta conlleva una diferencia fundamental con la pregunta formulada por una existencia cotidiana que se ha preguntado por el ser, sea por curiosidad o porque alguna situación fáctica lo interpela de esa manera, esta existencia no reconoce en la palabra el espíritu de la tradición contenido en ella, su respuesta no se configura como una investigación que busca determinar y llevar a concepto lo preguntado, sino que su pregunta sólo tendrá dos de los tres elementos generales de todo preguntar, aquí debemos aclarar que aunque no se lleve la pregunta a una investigación exhaustiva, ésta es una forma que tiene la existencia cotidiana, el *Dasein*, de comenzar una búsqueda, de comprenderse a sí mismo, de fortalecer ese preguntar filosófico que a todos, sin excepción, nos acontece. De cara a esta situación, dice Eugen fink:

“...filosofía, en el sentido vago y corriente de la palabra, acontece dondequiera el hombre cavila sobre sí, doquiera se queda consternado ante la incomprendibilidad de su ser-aquí, doquiera las preguntas por el sentido de la vida emergen desde su corazón acongojado y trémulo. De este modo se le ha cruzado la filosofía casi a cada hombre alguna vez –como un sobresalto que nos estremece de súbito, como una aflicción y melancolía al parecer sin fundamento, como pregunta inquieta, como una sombra oscura sobre nuestro paisaje vital.” (Fink, 9).

Así la filosofía acontezca para todos los hombres, sólo unos pocos se detiene en ella y concretan su existencia desde esa posibilidad de ser, en este punto se revela la singularidad del preguntar filosófico, ya que para los hombres que se concretan desde otras dimensiones existenciales, el preguntar dirigido a esclarecer el sentido del ser acontece como un relámpago, como algo fugaz y por ende no permanente, en cambio para el *Dasein* que se concreta filosóficamente en la existencia, o que se hace responsable de esa dimensión filosófica que le es propia, ese preguntar requiere un mantenerse y un demorarse.

De lo anterior nos surge una pregunta ¿Qué hace que el *Dasein* tenga la posibilidad de preguntarse por su ser o por cualquier otro asunto que involucre su propia existencia? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el ser del *Dasein*. Esta posibilidad está ligada necesariamente al tiempo, pero no al tiempo entendido desde lo público de la existencia, sino al tiempo en cuanto que el *Dasein* es un ser temporal, esto quiere decir, un ser que se concreta en la temporalidad de su existencia, en el aquí y en el ahora, adelantándose a sus posibilidades más próximas. Dice Heidegger:

“En el anticiparse-a-sí, en cuanto a estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del ser libre para posibilidades existenciales propias. El poder-ser es aquello por mor de lo cual el Dasein es en cada caso como fácticamente es. Ahora bien, en la medida en que este estar vuelto hacia el poder-ser está determinado por la libertad, el Dasein puede comportarse también involuntariamente en relación a sus posibilidades, puede ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular ”. (Heidegger, Ser y Tiempo 215).

Ese anticiparse-a-sí como proyección del Dasein es lo que Heidegger entiende por el concepto de *Sorge*, Heidegger dice: “el anticiparse-a-sí, más plenamente comprendido significa anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo” (2003, 214). Más adelante agrega: en-un-mundo-en-medio-de. Lo que hace posible esa unidad estructural del *cuidado* Heidegger lo denomina “*temporalidad*”, entendiéndolo como carácter ontológico de ser del Dasein, en otras palabras, el *anticiparse-a-sí* se fundamenta en el futuro, el *estar-ya-en* se refiere al pasado y el *estar-en-medio-de* es factible sólo en el presente. Hablar de estas equivalencias no quiere decir que entendemos la temporalidad en términos de pasado, presente o futuro, sino que lo entendemos como una unidad estructural que configura el cuidado o la cura como ser del Dasein.

Cuidar y abandonarse.

Para el análisis de dicha estructura, Heidegger elabora un derrotero que le permite adentrarse en la experiencia de la *Sorge*. Primero aborda el fenómeno del estar descubierto del mundo, en el que el *Dasein* se encuentra. Luego, el abandonarse en cuanto movilidad

básica del *Dasein* factico y cotidiano. Después, centra la atención en la estructura de la inhospitalidad y por último elabora un análisis del fenómeno del cuidado.

El fenómeno del estar descubierto hace referencia a que el *Dasein* en cuanto *Mitdasein* es decir, en cuanto co-existencia, existe siempre en la apertura, en lo abierto de ese mundo que como significatividad encuentra descubierto y co-descubierto. El mundo, en el que se mueve el *Dasein*, es un mundo en donde existe con otros, es el mundo público y tiene el carácter de ya estar interpretado, cosa que le permite al *Dasein* encontrarse descubierto y a su vez encubierto para el sí-mismo.

Ese estar descubierto configura la estructura de ser del propio *Dasein*, posibilitando que el mundo pueda comparecer abierto en un *aquí*, en un *ahí*; estos adverbios son en donde se da el *Dasein* y el *Dasein* mismo. Por lo tanto, el ente que somos en cada caso nosotros mismos no es un simple estar ahí o aquí sino que *es* el *aquí* y el *ahí*. Por esta razón decimos que el-*estar-siendo-en-el-mundo* es un *estar-siendo-descubierto-en-el-mundo*. “cuando decíamos al hablar del uno, ese aquí es siempre en principio, el co-aquí con los demás, el aquí orientado públicamente en el que todo *Dasein* permanece en todo momento, incluso cuando, por decirlo así, se recoge por completo en sí mismo” (Heidegger, Prolegómenos 317).

Ese estar-siendo-en-un-mundo-descubierto tiene el sentido del estar siempre cuidando, ocupándonos de ese mundo que se nos presenta, que nos afecta, que nos parece amenazante y que nos sale al encuentro como motivo de la ocupación, desde la tranquilidad, o desde el desespero, la indiferencia, la apatía, la inquietud, el desasosiego, el

preguntar entre otras; estas formas de ocuparnos del mundo son lo que Heidegger denomina como un encontrarse, yo me ocupo del mundo de la manera en que me encuentre:

“El encontrarse es, más bien, un modo básico de ser del *Dasein*, de su estar-siendo-en. El carácter de descubrimiento que el encontrarse tiene concierne al estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal, y en la vida cotidiana en concreto se encuentra uno en aquello en lo que [se] para, en lo que nos paramos decimos, nos sentimos de alguna manera” (Heidegger, *Prolegómenos* 320).

Heidegger expone los diferentes modos que tiene el *Dasein* de abandonarse a sí mismo, esta posibilidad del *Dasein* no se toma de una forma negativa, más bien es una condición esencial del ser de ese ente. Existen tres formas del abandonarse: la primera es el hablilla¹⁸, la segunda es la curiosidad y la tercera la ambigüedad. La hablilla, hace patente la falta de fundamento de lo que “se dice”, Heidegger en *Ser y Tiempo* lo expone de una manera muy sencilla:

“La carencia de fundamento de la habladuría no le impide a ésta el acceso a lo público, sino que lo favorece. La habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa. La habladuría protege de antemano del peligro de fracasar en semejante apropiación. La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado... Esta

¹⁸ O lo que ya en repetidas ocasiones se ha nombrado como habladuría, como lo público de la existencia, como el uno.

forma de interpretar las cosas, propia de la habladería, ya está instalada desde siempre en el *Dasein*” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 192).

En la curiosidad, el fenómeno que se presenta hace referencia a la mirada, es un ver liberado, una entrega total al aspecto del mundo, es, según palabras de Heidegger, un no detenerse y un distraerse que configuran una falta de morada para el *Dasein*, es un ocuparse del mundo sólo para ver una cosa y así mismo pasar a otra. “En este ver, el cuidado no busca una captación (de las cosas), ni tampoco estar en la verdad mediante el saber, sino que en él procura posibilidades de abandonarse al mundo” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 195).

En el fenómeno de la ambigüedad, “todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está.” (Heidegger, *Ser y Tiempo* 196). El hablilla y la curiosidad se dan juntas en la ambigüedad y esto hace que se tachen algunos asuntos como cosas fútiles y sin importancia, como lo podrían ser algunas preguntas esenciales de la existencia “Esta ambigüedad facilita siempre a la curiosidad lo que ella busca, y le da a la habladería la apariencia de que en ella se dice todo” (Id. 197).

Estas formas del abandonarse no son negativas, por el contrario tranquilizan, ya que el uno se hace cargo, y del *uno* yo no me hago responsable. Por esta razón, en estas formas del abandonarse, no tengo yo que someter mi estar-siendo-en-el-mundo a ningún tipo de pregunta que requiera de una meditación profunda sobre la existencia, o pensar en lo obvio como algo cuestionable; la tranquilidad que el *Dasein* experimenta en el abandonarse radica

en que no tiene que hacerse cargo de sí-mismo ya que siempre encuentra un refugio en lo público de la existencia.

Lo anterior deja en evidencia que el *Dasein* huye de sí-mismo pero ¿a qué hace referencia esa huida? El huir hace referencia a un estar amenazado, a una sensación de angustia que se abre frente a las preguntas esenciales, mostrando el mundo como algo inhóspito. Para comprender mejor esa inhospitalidad del mundo Heidegger muestra la diferencia entre sentir miedo y sentirse angustiado, en el sentir miedo hay un suceso que no ha pasado pero que sabemos que llegará, el miedo es, en cuanto es venidero, más o menos determinado, cuando eso que nos da miedo llega, ya no hay miedo, sino sobresalto, ya que llega de repente y sin aviso. Con la angustia pasa algo completamente distinto, en la angustia no hay un objeto determinado, no hay “nada” por lo cual se de paso conscientemente a la angustia, para Heidegger el por qué o el hacía qué de la angustia es el mundo mismo en su mundaneidad, es decir, en su significación, el mundo se nos vuelve amenazante, ya no nos dice nada, la angustia no es otra cosa que la inhospitalidad.

Quedan así establecidas las formas del abandonarse del *Dasein* desarrolladas en *Ser* y *Tiempo*, todas éstas están vinculadas con la posibilidad de la impropiedad de ese ente privilegiado. A sí mismo, se hace necesario hablar del cuidado para poder establecer las formas en que el *Dasein* se hace cargo de sí-mismo.

En la reflexión heideggeriana, aparece una pregunta que es de vital importancia para llegar a comprender el planteamiento del cuidado como elemento esencial de la pregunta por el sentido del ser, “la estructura de ser peculiar, de ese ente que es un ente al que en su

estar-siendo-en le va el ser mismo ¿Cómo podríamos concebirla de manera más precisa?”(Heidegger, Prolegomenos 367) Heidegger llamará a esa estructura *Sorge*. Esa estructura de ser que se expresa con el concepto de *cuidado* y que tiene una estrecha relación con el tiempo, Heidegger la muestra desde la interpretación originaria y pre-ontológica que el *Dasein* ha hecho de su propio ser, esta interpretación Heidegger la extrae de una fábula transmitida como la “fábula 220 de Hyginio” que según él, es la primera interpretación que la existencia hace de sí misma en términos de cuidado.

"Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame homo, puesto que está hecho de humus (tierra)». (Heidegger, Ser y tiempo^b 219)¹⁹.

¹⁹ Este fragmento es extraído de la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por José Gaos, aunque todas las referencias a esta obra las hemos extraído de la traducción de Jorge Eduardo Rivera, nos pareció mucho más clara, para este fragmento, la traducción de Gaos.

La fábula nos muestra que al hombre lo ha formado el cuidado, y este cuidar no remite a un deber ser normativo, sino que es el ser del hombre: “la condición existencial de la posibilidad de las preocupaciones de la vida y de la dedicación a algo deben concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico” (Heidegger, Ser y tiempo^a 221)

Tenemos de esta manera la estructura general del *Dasein*, su ser y sus formas de abandonarse pero ¿Cómo se recupera el *Dasein* del ruido del uno, de la hablilla, de la caída? y ¿Qué relación tiene esto con el preguntar como modo de realización de la existencia?

El preguntar y el cuidado. Una forma de realización de la existencia auténtica.

Lo que hemos dicho hasta ahora nos ha llevado a afirmar lo siguiente: En primer lugar, el *Dasein* se muestra generalmente como algo indeterminado en el ahí de la existencia, cuando ese ente que cotidianamente se mueve en la publicidad del mundo compartido es cuestionado por la extrañeza que le suponen las cosas al estar templado afectivamente desde la angustia, es posible que tenga dos opciones en ese cuestionar, por un lado, que lo aborde como un simple cuestionar, como una pregunta que no se detiene en lo preguntado y que por motivos de practicidad apelará a lo obvio o a lo público; por otro lado, está la posibilidad de la elaboración de un cuestionar explícito, un cuestionar que deja en evidencia los momentos constitutivos de un auténtico indagar que requiere un detenerse, un mantenerse y un estar en el camino de lo que se pregunta.

En nuestro tiempo son pocos los que plantean sus interrogantes como un preguntar explícito o lo que sería lo mismo como un preguntar auténtico, dado que en nuestra época, el bullicio de lo público se ha incrementado, los *Reality Show*, las redes sociales, la desinformación creciente escondida en la sobreproducción de información, el estar siempre conectados; la misma velocidad de la vivencia del tiempo en nuestro presente impide que podamos escuchar el llamado de la conciencia a nuestro *poder-ser-más-propio*, el imperativo reinante es la rapidez, los avances tecnológicos, la necesidad de una producción cada vez mayor y en un menor tiempo, dan cuenta de ello. Esa rapidez, va en contravía del tiempo que se requiere para mantenerse en la pregunta y acalla el silencioso llamado de la conciencia al sí-mismo como posibilidad existencial del *Dasein*.

El tiempo que se requiere para demorarse en esos interrogantes que surgen como quebrantamiento del bullicio de lo público y que están direccionados a recuperar al *Dasein* de la caída, no es un tiempo físico que podamos medir en el sentido de las manecillas del reloj, ese tiempo requerido aquí, remite necesariamente a un proyectarse, es decir, a un anticiparse-a-sí en medio de ese mundo en el que somos con otros y en donde lo público tiene primacía. Sólo es posible encontrar ese tiempo si el *Dasein* elige o resuelve hacerse cargo de esa posibilidad que se abre en la pregunta. Pero ¿Cuál es esa posibilidad? la de plantear auténticamente la cuestión y demorarse en ella buscando apropiarse del sentido que se ha mostrado desde la falta de fundamento, desde la irresolución del uno, en eso que “se dice” y en eso que “se hace”.

Decíamos anteriormente que la gran revolución heidggeriana frente al asunto del preguntar, en este caso, el filosófico, radica en que ese interrogar está arraigado en la

facticidad de la vida, es decir: es en lo que configura al *Dasein* como ser en el mundo (cotidianidad, ocasionalidad, mundo público, disposición, escucha) en donde se da la posibilidad de la pregunta por el esclarecimiento del sentido del ser²⁰, y no sólo eso, cabe afirmar, que no es sólo la pregunta por el sentido del ser, sino las preguntas fundamentales de la vida, que también competen, no sólo a la filosofía, sino, además, a cada existencia particular desde el lugar en el que se encuentre.

En segundo lugar, que el *Dasein* sea el cuidado quiere decir: que todos tenemos la posibilidad de hacernos responsables de lo que “se dice” y de lo que “se hace” el cuidado como impulso vital nos compete a todos, pero la única posibilidad no es la de recuperarse, sino también el entregarse ciegamente a lo público, a lo impropio como posibilidad inmediata en ese mundo compartido. En cuanto al recuperarse, el cuidado hace referencia a la *perfectio* del hombre, a ese alcanzar lo que en el adelantarse-a-sí se nombra como proyección.

Podríamos decir con Escudero:

“que el *Dasein* es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, tiende a perderse a sí mismo, pero que, por otra parte, contiene la posibilidad de recuperarse de su dispersión. En este sentido, la filosofía se convierte en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana. La filosofía no solo construye enormes edificios teóricos y resalta

²⁰ Es claro que aquí se habla de esta pregunta no porque sea la única pregunta digna de ser preguntada, sino porque en Heidegger es esta cuestión la que tiene primacía, no sólo en cuanto temática de una investigación, sino además en su necesidad existencial, podríamos decir, que al preguntarnos por el ser, nuestro ser mismo se esclarece en su condición existencial y primaria, lo que indica que no sólo la tradición filosófica y el concepto se clarifican sino también, nuestra propia existencia.

el aspecto del conocimiento, sino que también aporta un conjunto de enseñanzas sobre la vida en forma de un saber sapiencial que invita a una transformación de la vida” (Escudero, "Ser y tiempo": ¿una ética del cuidado? 78).

Hay que tener claro que, entender la filosofía como una forma de transformación de la vida es dejar que acontezca como pregunta, ella es un saber interrogativo. Heidegger lo dice de una forma muy sencilla:

“... La filosofía no es una simple actividad fruto de la imaginación, que discurra paralela a la vida mientras ésta se ocupa de alguna generalidad y del establecimiento arbitrario de principios, sino que existe en calidad de conocimiento interrogativo (es decir como investigación), se puede decir que la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser” (Heidegger, Interpretaciones fenomenológicas 45)

Con la cita anterior se comprende el lugar que ocupa la filosofía en la vida, ella no es simplemente una actividad que corre paralela y de la que sólo unos pocos se hacen cargo, la filosofía es una forma de realización de la vida y, tal vez, no es únicamente propiedad de los filósofos, sino del *Dasein* que explora y determina esa dimensión de existencial, esto quiere decir que la filosofía es una forma de proyectarse auténticamente en la existencia y por esta razón debe entenderse como una forma del cuidado. Interpretar la facticidad de la vida como ejercicio central del pensamiento, no se restringe únicamente al

ejercicio filosófico sino a todo intento por comprender los fenómenos y las situaciones en que nos movemos a diario y que involucran nuestro estar-siendo-en-el-mundo.

Que las preguntas sobre la vida y su ser nos competan a todos, no quiere decir que todos aceptemos y nos hagamos responsables de dar respuesta a esos interrogantes que la existencia nos hace a diario, y mucho menos desde un ejercicio genuinamente filosófico, esto es: como un cuestionar que tiene la forma de una investigación. De hecho, es posible afirmar que cuando la comprensión media se ve cuestionada por una situación límite y se detiene en ella para esclarecerla, generalmente se queda en la habladuría y apelando a lo que “se dice” o “se hace”. Lo que nos interesa resaltar, es que cuando surge la pregunta en la cotidianidad, brota con ella la posibilidad de recuperarnos o la posibilidad de dejar que pase el momento para una nueva orientación existencial.

Es importante prestar atención a lo que hacemos cuando esos cuestionamientos acontecen, estas preguntas en la cotidianidad del *Dasein*, más que requerir una respuesta, son llamados a la acción. Cuando, en la cotidianidad, somos asaltados por esas preguntas que se originan por la experiencia del límite y del extrañamiento, buscamos con ellas orientarnos, conocer, esclarecer, comprender, re-significar, determinar, apropiar, en otras palabras, recuperarnos de la caída; en muchas ocasiones estas preguntas son las que motivan los cambios de perspectiva, ver la vida de una forma diferente implica un cuestionamiento frente a una óptica anterior y es en este punto donde radica la importancia del preguntar como llamada a la acción, como posibilidad de realización de la existencia para todos y cada uno de nosotros.

Dice Fink (2011):

“El individuo habitualmente no ve en absoluto la existencia como originariamente la vivencia, él ve con los ojos de las instituciones, con los ojos de los poderes dominantes, que administran, asesoran, guían y dirigen al hombre hacia su meta. Tal vez nada es más difícil que ser realmente un individuo, y mirar sin distorsión, con los propios ojos. Las instituciones que se jactan de ser formas del espíritu objetivo, de ser gobernadores terrenales de poderes suprahumanos, ocupan por decirlo así el escenario de nuestra vida y convierten al individuo en una figura de su juego.” (17).

Fink asegura que no hay nada más difícil que ser un individuo, en el caso de Heidegger podríamos decir que no hay nada más difícil que escuchar el silencioso llamado de *la voz de la conciencia*, ese que llama al cuidado y a la autenticidad, cuando las instituciones y la distorsión de la opinión pública ya ha establecido el punto de la mirada, por esta razón es fundamental hacernos cargo de esas preguntas que quebrantan el bullicio de lo público, ya que en ellas somos convidados a establecer otros puntos de la mirada, otras formas de comprender y comprendernos en ese mundo en el que nos movemos a diario.

De lo anterior es claro que el preguntar se convierte en el elemento esencial en la realización de la existencia, no sólo y únicamente como un preguntar elaborado desde el ejercicio académico filosófico, sino, desde cualquier determinación o indeterminación de la existencia misma, ya que las dos formas del preguntar, a saber, la que investiga y está dirigida al desarrollo de un cuestionar filosófico y la que abre dentro de la cotidianidad del

Dasein fáctico la posibilidad de un cambio de perspectiva, tiene una relación ontológico-existencial con el concepto del *cuidado*. Dicho de otra manera, preguntar por el sentido de la justicia dentro de un ejercicio determinado filosóficamente, y preguntar por la justicia en la posibilidad que abre la experiencia de una situación injusta²¹ son, en resumen, un intento por esclarecer y comprender el sentido de ese ente que llamamos justicia, por tanto, las dos formas del preguntar estarían vinculadas al *cuidado* apuntando así a la autenticidad de la existencia, bien sea en un ejercicio investigativo o en una situación cotidiana.

Las diferencias que pueden establecerse con esas formas del preguntar implican la forma de resolución de la pregunta, la elaboración de la misma y el tiempo requerido en el ejercicio del pensar. El ejercicio filosófico tendrá en cuenta el concepto y la totalidad de sentido que nombra, la tradición, la historicidad, la urgencia epocal, entre otras; por el contrario la experiencia cotidiana tendrá en cuenta la situación y buscará esclarecerla desde la pregunta, intentando lograr un punto de vista propio sobre el mismo asunto.

La hermenéutica de la pregunta como propedéutica a la investigación formativa

En el apartado anterior destacábamos el preguntar como una forma de realización de la existencia auténtica en la medida en que: hacerse cargo de la pregunta implica escuchar la *voz de la conciencia*, ésta se interpretó como una llamada al sí-mismo desde el cuidado para resolver la situación indeterminada en el uno, de esta manera el preguntar se configura como una forma de recuperar *Dasein* del ruido de las habladurías.

²¹ Es necesario tener presente que la investigación, forma en la que se determina el preguntar filosófico, también surge de una experiencia de extrañamiento, ya que está anclada en el ejercicio interpretativo cotidiano, o lo que es lo mismo en la vida.

Es importante ahora, ahondar en esa forma del recuperarse que se da en la elaboración de un preguntar explícito dentro del ejercicio filosófico, entiendo este preguntar como un ejercicio de investigación, para así, poder responder a uno de los asuntos más acuciantes en el desarrollo de este trabajo, a saber, ver en *la hermenéutica de la pregunta* un ejercicio propedéutico a la investigación formativa en filosofía.

En Heidegger la filosofía se establece como un saber interrogativo, si prestamos atención a desarrollo de este trabajo podríamos decir que todo lo que hemos hecho en análisis de la obra temprana de este autor (capítulo 1) ha sido poner al descubierto ese elemento esencial. En las *interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger resalta explícitamente el carácter interrogativo de la filosofía²², y en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* el preguntar aparece como un elemento esencial del ejercicio filosófico, contraponiéndolo al gran negocio de los problemas Heidegger dice: “Así pues, hay que plantear aquí algunas cuestiones, tanto más cuanto que el cuestionar ha caído en desuso con el gran negocio de los problemas. Aún más, se pretende de manera solapada acabar definitivamente con el cuestionar... (Heidegger, *Ontología* 21).

Ese preguntar filosófico en Heidegger tiene el carácter de un cuestionar fenomenológico hermenéutico que, como se ha dicho en repetidas ocasiones, está ligado a comprender las estructuras fundamentales de la vida fáctica y encuentra su lugar en ella.

El tema del preguntar va adquiriendo de este modo estructura conceptual en el pensamiento heideggeriano, más allá del lugar común que afirma que la filosofía es un plantear y responder preguntas fundamentales. Más que un ejercicio

²² Ver cita: (Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas* 45)

cognoscitivo, un genuino preguntar debe brotar de la vida fáctica, cuando ésta misteriosamente abandona el auto-olvido que la caracteriza y despierta a la inquietud que representa la existencia; pero este despertar sólo se convierte en genuina indagación filosófica cuando se recoge en preconceptos y se radicaliza en la vía de investigación marcada por tareas analíticas conscientemente ejecutadas. (Gama 62-63).

Si miramos con atención lo que dice Luis Eduardo Gama, esta forma de comprender el ejercicio filosófico implica una forma del cuidado, es decir, que la filosofía se entienda como un genuino preguntar no quiere decir más sino que ella misma, es una forma de recuperarnos, es decir, una forma de realización de la existencia auténtica, ya que la investigación, que es la forma en la que se concreta ese recuperarnos, "...constituye un determinado cómo, una determinada modalidad de la vida fáctica y como tal, contribuye a su realización". (Heidegger, interpretaciones fenomenológicas 34).

Para finalizar, hablar de *la hermenéutica de la pregunta* como propedéutica, quiere decir que la noción que nos ayudó a hacer frente (en este caso particular, al camino recorrido por Martin Heidegger para llegar a replantear la pregunta por el sentido del ser en general) a la filosofía del joven Heidegger, se configura como un ejercicio previo que se enmarca dentro de los procesos formativos en investigación filosófica, anteriormente decíamos con Heidegger que la filosofía es un saber interrogativo, si aceptamos este principio, tendríamos que afirmar que la forma tradicional de la enseñanza en investigación filosófica no toma en cuenta lo verdaderamente esencial en el ejercicio del pensamiento, esto esencial son las preguntas, su forma de plantearse, los elementos que las configuran, la

función que cumplen como motivadoras de los enunciados, entre otras orientaciones de las que hablamos en la introducción a este texto.

Tener presente estas orientaciones no tiene la función de encasillar a los filósofos en escuelas, como suelen hacerlo los historiadores de la filosofía, sino que busca comprender que en el fondo de todo ejercicio de pensamiento hay una o varias preguntas que se mantienen dentro de las obras de los autores y se determinan en sus posturas, lo que de una forma más cercana al lenguaje que se ha utilizado en este trabajo se podría entender como: un ejercicio auténtico en donde el *Dasein* se determina y se proyecta en sus posibilidades más propias.

Conclusiones.

A lo largo de la presente investigación *La hermenéutica de la pregunta* se estableció como una ejercitación del preguntar filosófico, con el objetivo de comprender los elementos y las orientaciones de todo cuestionar en dicho ámbito, por tanto la noción de *Hermenéutica de la pregunta* la comprendemos como un ejercicio propedéutico en el proceso formativo para la acción investigativa.

Este trabajo resalta el carácter de búsqueda y la escucha atenta a los fenómenos mismos, evaluando de esta manera la forma tradicional de la investigación, como lo enseña Heidegger, son los fenómenos o las cosas mismas las que nos orientan frente al modo de abordarlas y no un método pre-establecido desde el cual comenzamos a formularnos las preguntas. La ejercitación de la noción fue motivada por el cuestionar heideggeriano y por las modalidades interrogativas que aparecen en el fondo de la discusión con su maestro.

En esta investigación abordamos algunos textos de la obra temprana del joven Heidegger, principalmente: *la idea de filosofía y el problema de las concepciones del mundo, Introducción a la Investigación Fenomenológica y los Prolegómenos a la Historia del Concepto de Tiempo*; con ellos desplegamos la interpretación sobre la transformación hermenéutica de la fenomenología, llegando de esta manera a comprender las diferencias

que se tejen entre Husserl y Heidegger frente a los conceptos de: ciencia, ciencia originaria, vivencia, subjetividad, conciencia, intencionalidad, reducción e intuición fenomenológica en su variable hermenéutica y reflexiva. Frente a estas diferencias se resaltó el rendimiento del ejercicio del preguntar como elemento esencial en dicha transformación, este hallazgo hizo posible comprender las diferencias entre el “qué” (*was*) y el “cómo” (*wie*) vinculados al proyecto filosófico de los dos autores en cuestión. El primero, orientado al ejercicio teórico-reflexivo; el segundo, a un ejercicio de comprensión que no objetiva la vivencia y la muestra en su carácter pre-teorético dentro del nexo de remisiones significativas en donde se da la vivencia de algo.

Comprender los momentos de la transformación hermenéutica de la fenomenología abrió paso a preguntarnos por los antecedentes formales del planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, estos, permitieron fortalecer la noción de *la hermenéutica de la pregunta* en lo que tiene que ver con los elementos esenciales de todo preguntar auténtico. Al centrar la atención en los previos, desde donde Heidegger plantea y desarrolla la pregunta, se develó un olvido esencial de la fenomenología husserliana, a saber: la aceptación acrítica e incuestionada de la subjetividad desde la noción cartesiana de *ego cogito*, con ello, se hizo evidente la falta de un preguntar auténtico dirigido a esclarecer el sentido del ser en general.

La primacía de la pregunta por el ser en Heidegger es a su vez óptica y ontológica, en esta doble superioridad de la pregunta por el ser en general es posible ver lo que en el desarrollo de esta investigación hemos propuesto. En primer lugar, hay que entender que el proyecto heideggeriano de una filosofía como ciencia originaria comienza a fortalecerse en

el mismo planteamiento de la pregunta por el ser, sobre todo en su primacía ontológica, ya que si se aclara el sentido del ser en general se aclaran a su vez las ontologías que anteceden a las ciencias ópticas. En segundo lugar, advertimos como se perfila el desarrollo del proceso comenzado por Heidegger en 1919 como un preguntar que vuelve siempre sobre lo que se toma por obvio, para ganar originalidad, autenticidad y llevar fenomenológicamente el concepto de ser a su experiencia originaria, a su esclarecimiento, a su vivencia inmediata entendida en términos de cotidianidad y vida fáctica. En tercer lugar, pudimos observar que los prejuicios, antes de ser “*barreras epistemológicas*” que haya que tirar, son orientaciones iniciales para toda búsqueda que pretenda abordar desde una hermenéutica-fenomenológica un asunto específico. Por último y no por ello menos importante, ganamos un terreno en el que la filosofía se mostró a sí misma como un saber interrogativo que ha de volver siempre a la experiencia originaria de esa comprensión que todos tenemos de la existencia, en cuanto nos sale al encuentro y se nos hace cuestionable en su carácter conceptual, teórico, práctico, vital, experiencial y afectivo.

Es importante resaltar que no sólo seguimos ordenadamente los asuntos temáticos y temporales en relación a la obra temprana de Heidegger, sino que además, logramos ampliar las barreras del preguntar heideggeriano en la relación que se puede entablar con la experiencia del *cuidado* (*sorge*). Esta relación se estableció con los modos de ser del *Dasein* dirigido hacia lo auténtico o hacia lo inauténtico, el preguntar se desarrolla como elemento esencial de la realización de la existencia, no sólo y únicamente como un preguntar elaborado desde el ejercicio académico filosófico, sino, desde cualquier determinación o indeterminación de la existencia misma.

Debemos recordar que optar por lo auténtico implica detenernos en la pregunta por aquello que se nos deniega en los templos afectivos mostrándose en su falta de significatividad; además, es importante mencionar que el desarrollo de la pregunta también puede estar mediado por la obviedad y quedarse en el ámbito de lo público, esto nos muestra uno de los puntos más importante en el desarrollo de este trabajo investigativo, a saber: la forma en que se pregunta y los elementos vinculados al preguntar hacen del despliegue interpretativo y del desarrollo del preguntar mismo un ejercicio de escucha de ese silencioso *llamado de la conciencia* hacia el si-mismo, con esto podríamos afirmar que las dos formas del preguntar, la que investiga y la que abre dentro de la cotidianidad un cambio de perspectiva, tiene una relación ontológico-existencial con el concepto del *cuidado*.

Es necesario tener en cuenta, que esta *hermenéutica de la pregunta* no sólo está dirigida al esclarecimiento del preguntar heideggeriano, sino que además, tendrá la posibilidad de profundizar en las obras de otros filósofos, ya que ésta noción se debe ir fortaleciendo, ganando actualidad y vigencia académica en el ejercicio de buscar, en las obras filosóficas las preguntas que las motivan, y no sólo eso, sino también en la escucha atenta a los fenómenos cotidianos, ya que en ellos, la vida misma se cuestiona en lo referente a su ser.

En este preguntar inicial, se buscó ampliar el horizonte de comprensión que teníamos frente a los cuestionamientos esenciales de la filosofía heideggeriana. Hemos llegado así, no al final de nuestro ejercicio de pensamiento, sino únicamente a esbozar, de forma tal vez muy escueta, un nuevo camino propedéutico para la investigación formativa

en filosofía, a nuestro parecer, las orientaciones y los elementos que nos entrega *la hermenéutica de la pregunta* están presentes en todas las formas del preguntar, cada una de estas forma implicaría una singularidad como modalidad de plantear cuestiones, pero ella misma, como *Hermenéutica de la pregunta* implicará una totalidad de sentido desde la cual se pueden leer las diferentes modalidades del preguntar.

En conclusión, desde *la hermenéutica de la pregunta* podríamos aventurarnos a afirmar que existe una responsabilidad implícita a la hora de desarrollar un ejercicio filosófico auténtico. La responsabilidad implicada busca esclarecer en toda pregunta las orientaciones que sugiere este proceder propedéutico, al mismo tiempo que logra mostrar cómo las preguntas de la filosofía contienen en sí mismas una historicidad que no se puede omitir en su desarrollo; por eso, plantear preguntas fundamentales en nuestra época implica tener en cuenta las condiciones históricas en donde surge ese cuestionar, esto no sólo como un actualización del pensamiento sino también como una forma recuperarnos del bullicio de la filosofía y de las obviedades a las que acudimos cuando nos vemos con el no saber. “... uno puede mantenerse mentalmente, o mejor aún, físicamente apartado del preguntar, por considerarlo un inquietante síntoma de debilidad” (Heidegger, Cuadernos negros 247). Tener en cuenta estos elementos de la responsabilidad del preguntar académico, hacen posible una autenticidad filosófica, necesaria en nuestro tiempo.

Lo anterior nos permite afirmar que el rendimiento de la noción de *hermenéutica de la pregunta* no se agota en el presente ejercicio, sino, por el contrario, encuentra en él una orientación previa que puede ser de ayuda para que, en futuras investigaciones, podamos desarrollar con mayor profundidad la dimensión pedagógica de este ejercicio hermenéutico,

no como un mero instrumento o un material agregado al ejercicio del pensar sino, como un camino acreditado que se reconozca integrado a la misma filosofía.

Referencias

- Aguilar Álvarez, Tatiana. *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Agustín, San. *Confesiones*. Barcelona: Altaya, 1993.
- Aristóteles. *Arte retórica*. México: Porrúa, 2005.
- . *Tatados de lógica*. México: Porrúa, 2005.
- Derrida, Jacques. *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-textos, 1989.
- Escudero, Jesús Adrián. «"Ser y tiempo": ¿una ética del cuidado? .» *Aurora* (2012): 74-79.
- . «El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica.» *Thémata* (2011): 213-238.
- . *El Lenguaje filosófico de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona : Herder, 2009.
- . *El programa filosófico del joven Heidegger*. Barcelona: Herder, 2008.
- . *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona: Herder, 2010.
- . «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión.» *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica* (2013): 47-75.
- Fink, Eugen. «Fenómenos fundamentales de la existencia humana.» *Observaciones filosóficas. Libros y recensiones* (2011): 1-285.

Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método*. Vol. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. II vols.

—. *Verdad y método*. Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005. II vols.

Gama, Luis Eduardo. «Las indicaciones formales y la filosofía como pregunta.» Lara, Francisco de.

Entre fenomenología y hermenéutica. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 43-70.

García, Lucila y Raul Lopez. *Hacia una pedagogía del concepto*. Medellín : Universidad Pontificia

Bolivariana, 2010.

Gutiérrez, Carlos B. «La hermeneutica temprana de heidegger.» *Ideas y Valores* (1998): 27-42.

Heidegger, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder , 2004.

—. *¿Qué es metafísica?* Bogotá: El Búho, 2006.

—. *Conceptos fundamentales*. Barcelona: Altaya, 1994.

—. *Cuadernos negros*. Madrid : Trotta , 2015.

—. *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Barcelona : Herder, 2011.

—. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid : Trotta, 2002.

—. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2006.

—. *La idea de filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder, 2007.

—. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.

—. *Ontología. Hermeneutica de la facticidad*. Madrid : Alianza, 1999.

—. *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*. Barcelona : Herder, 2012.

—. *Prolegomenos a una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza , 2006.

—. *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

—. *Ser y tiempo* . Madrid: Trotta, 2003.

—. *Tiempo e historia*. Madrid: Trotta, 2009.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von. «Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl.» *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (1996): 39-55.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. III vols.

—. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 2013. III vols.

—. *Investigaciones lógicas*. Vol. I. Madrid: Alianza, 2011. II vols.

—. *Investigaciones Lógicas*. Vol. II. Madrid: Alianza, 2011. II vols.

—. *Invitación a la fenomenología* . Barcelona : Paidós, 1992.

Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos, 1997.

Rivera, Jorge Eduardo y María Teresa Stiven. *Comentario a Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2008.

Rodríguez, Ramón. *Hermeneutica y subjetividad*. Madrid : Trotta, 1993.

—. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos , 1997.

—. «Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger.» *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996): 57-74.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a ser y tiempo*. México: Plaza y Valdéz, 2004.

—. «Los prejuicios del ser.» *La Lámpara de Dógenes* (2005): 119-126.

