

UNIVERSIDAD DE GRANADA
Facultad de Filosofía y Letras - Departamento de Filosofía II
PROGRAMA DE DOCTORADO: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA



LA REALIDAD DEL SENTIDO

**EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS
INTERPRETACIONES DESDE HEIDEGGER Y ZUBIRI**

T E S I S D O C T O R A L

Para aspirar al título de Doctor en Filosofía
con Mención Internacional por la Universidad de Granada

PRESENTADA POR
José M^a Gómez Delgado

DIRIGIDA POR
Prof. Dr. Juan Antonio Nicolás Marín

*Defendida en acto público en la Facultad de Filosofía y Letras de la
Universidad de Granada el 7 de abril de 2014*

El doctorando JOSÉ MARÍA GÓMEZ DELGADO y el director de la tesis DR. PROF. JUAN ANTONIO NICOLÁS MARÍN garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 6 de Marzo de 2014

Director/es de la Tesis

Doctorando

Fdo.:

Fdo.:

A Lucía y/o a Ángel

AGRADECIMIENTOS

Dos de las palabras más útiles que haya creado alguna vez el ser humano podrían ser “perdón” y “gracias”, pues al usarlas el sujeto aligera la deuda que contrae con las cosas y con los demás y puede pasar con tranquilidad a algo distinto. Sin embargo, hay ocasiones en las que hay tanto que agradecer, por poco que pudiera parecer, que la carga más que aligerarse queda como una deuda inextinguible con el otro. Este es el caso de todos aquellos que en mayor o menor medida han contribuido de alguna manera a la llegada a la meta de ese colosal puerto de montaña que es una tesis doctoral. Más cuando su propio autor sigue siendo, como en los tiempos del Bachillerato, un genuino *zoquete*.

En primer lugar, mi agradecimiento a J. A. Nicolás por confiar en mí. Creo firmemente que uno de los motores esenciales del aprendizaje reside en que el profesor crea en sus alumnos, y eso yo pienso haberlo recibido por su parte. A él le debo, además, en calidad de director del Grupo de la Junta de Andalucía “Verdad, conocimiento y valores” haber tenido la oportunidad de viajar a Freiburg, estancia sin la cual puedo afirmar con total certeza que esta tesis, como muchas otras cosas, hubiera sido muy distinta. Por esta y otra estancia más en el período de Mayo-Junio de 2012 y Diciembre-Enero de 2013 quisiera mostrar mi agradecimiento a la UGR, que cofinanció la primera, y al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte que financió la segunda como actividad dentro de la beca para la Formación del Profesorado Universitario y que he tenido la suerte de disfrutar durante los últimos cuatro años.

Por la estancia en Freiburg quedo especialmente en deuda con el profesor F.-W. von Herrmann, a quien le agradezco su paciente e infatigable dedicación y quien me ha permitido realizar una profundización en la filosofía de Heidegger de los años veinte como nunca hubiera soñado. Con Freiburg quedaré también eternamente agradecido a causa de Noé Expósito, Roberto Navarrete y Alba Jiménez, con quienes descubrí en aquellas conversaciones y aquella excursión a Todtnauberg que la suerte con las personas puede cambiar.

También quisiera mencionar al director de la Fundación Xavier Zubiri, D. Gracia, no sólo por permitir el acceso a los fondos bibliográficos y archivos que han permitido extraer valiosa información para la elaboración de esta tesis, sino especialmente por haber podido disfrutar en los Seminarios de un magisterio del que nunca parece dejar de brotar algo nuevo. También a Elisa Romeu, secretaria de la Fundación, por hacer de las largas pero frenéticas tardes leyendo a Zubiri jornadas mucho más amenas y amables; así como a los compañeros del Seminario de Análisis de Textos, los cuales tienen la culpa de que lamente no vivir en Madrid.

Perdón en cambio pido a los alumnos que me han padecido en las asignaturas de Pensamiento Español del s. XX con quienes, no obstante, a través de sus preguntas, de sus objeciones, de sus intervenciones y de su trabajo he podido disfrutar del oficio de la enseñanza de la manera más real y espontánea. Igualmente, gracias a Ana Ramírez y a mis compañeros de despacho, Ángel Centeno, David Bordonaba, Martín Andor, Agustín Moreno y Miguel Escribano por todos sus consejos, conversaciones y alegría a través de una travesía tan dura como esta. Gracias también a esos dos *vientos fuertes*

que son Manuel Heras y Pablo Rojas, no sólo por las revisiones, comentarios, y observaciones al texto de la tesis, sino, en especial, por permitirme disfrutar de su actitud crítica y extremadamente rigurosa, y cuyo entusiasmo –en el sentido que le otorgaba Zubiri a la palabra, como ἐν-θουσιασμός– me han permitido mantenerme realmente motivado y disfrutar, en la medida en que eso es posible, de la penosa tarea de intentar hacer inteligible el mundo –les pido perdón si aquí no he logrado nada de esto en absoluto.

Finalmente, gracias, muchas gracias a mi familia por ser aún refugio en esta extraña época en que los treintañeros aún no han conquistado su οὐσία propia. Gracias a David, Celia, Jesús y Luz, porque la vida sin juego sería un error.

Y *gracias* a Merche, punto en el cual “gracias” se convierte en algo realmente insignificante para la deuda contraída. Por todos estos años de risas incluso en las situaciones más inverosímiles e inasumibles, por el futuro que aún no llega pero que esperamos con obstinación, y con respecto al cual esta tesis quiere ser una semilla. Porque, para decirlo con M. Benedetti, «puede ser que una vez en un desvelo descubramos que el mundo es una fiesta», porque «aunque en la piel nos queden cicatrices / desde el viejo pasado hasta el presente / puede que logremos ser felices.»

ÍNDICE

<i>ABREVIATURAS</i>	17
---------------------------	----

INTRODUCCIÓN

*Posibilidad y necesidad de una interpretación alternativa
de la base heideggeriana de la hermenéutica contemporánea*

§ 1. Las fuentes fácticas de la interpretación	19
§ 2. Crítica y fundamentación de las interpretaciones: entre hermenéuticas normativas y no normativas	21
a. Hermenéuticas normativas y no normativas	21
b. Gadamer y la universalidad del aspecto hermenéutico	22
c. Apel y las condiciones universales de la interpretación descubiertas en la reflexión trascendental sobre el lenguaje	25
§ 3. Propuesta de una vía alternativa de fundamentación fáctica	27
§ 4. Objetivos de la investigación	31
§ 5. Elección de la etapa heideggeriana pertinente para plantear la cuestión de una filosofía crítico-normativa	33
a. Fuentes a tomar en consideración	34
b. Criterios interpretativos de ordenamiento de la producción de los años veinte	36
c. Rendimiento interpretativo del criterio escogido para el planteamiento de la investigación en torno a la normatividad en la fenomenología hermenéutica	39
§ 6. Criterios de interpretación de la recepción zubiriana de Heidegger	41
a. Criterios de interpretación de la relación Zubiri-Heidegger	42
b. Criterios de interpretación de las etapas de la filosofía de Zubiri	44
c. Sistematización de las citas	46
d. Justificación de la designación escogida: fenomenología	47
§ 7. Otras cuestiones metodológicas	50

PRIMERA PARTE
EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN EN EL HEIDEGGER
DE LOS AÑOS VEINTE

§ 8. El problema de los fundamentos normativos del discurso crítico de la hermenéutica heideggeriana	55
---	----

*CAPÍTULO I. El significado fenomenológico-hermenéutico
de los conceptos de crítica y validez*

§ 9. Introducción: ¿crítica y validez en la filosofía de Heidegger?	61
§ 10. El concepto de crítica en la fenomenología hermenéutica	61
a. Rechazo del sentido teorético de crítica	62
b. Los tres significados ateoréticos del concepto de crítica en la fenomenología hermenéutica	65
c. Síntesis: los conceptos metodológico (restringido y amplio) y ontológico de crítica y el problema de la normatividad y universalidad de la interpretación	74
§ 11. El significado normativo de la validez fenomenológico-hermenéutica	75
a. Contexto del rechazo heideggeriano del discurso filosófico normativo	75
b. Permanencia de un interés normativo en la fenomenología hermenéutica: el rigor metodológico en clave a-teorética	81
c. La estructura circular-hermeneútica de la normatividad: la validez fáctico-objetiva	88
§ 12. División de la problemática a partir de la idea preliminar de normatividad crítica	94

*CAPÍTULO II. El concepto de interpretación (Auslegung)
y los distintos niveles de explicitación de la comprensión*

§ 13. Introducción: delimitación de la problemática en torno a la normatividad	97
a. Problemática en torno a la determinación de la normatividad en el Heidegger de los años veinte	97
b. La cuestión de la interpretación con relación a su fundamento comprensor ..	98
§ 14. Reconstrucción de los conceptos de comprensión e interpretación en las lecciones de los años veinte	100
§ 15. Los niveles normativos de la interpretación	115
a. Niveles de explicitación de la comprensión	115
b. Localización de la normatividad en los distintos niveles de interpretación: sentidos de “fundamentación” de la interpretación	117
§ 16. Conclusión: niveles de fundamentación de la interpretación	122

CAPÍTULO III. La metodología fenomenológico-hermenéutica para la elaboración de una interpretación originaria

§ 17. La cuestión de la metodología en <i>Sein und Zeit</i> a la luz de las lecciones de los años veinte	123
a. El problema de la determinación plena de la idea de método en los textos de <i>Sein und Zeit</i>	123
b. Hacia una presentación sintética de la idea de método en el Heidegger de los años veinte	127
§ 18. El carácter a-teorético de la metodología y su punto de partida experiencial	129
a. La experiencia filosófica: la problematicidad (<i>Fraglichkeit</i>)	129
b. La metodología comienza por algo pre-metodológico	131
§ 19. La idea de una filosofía como fenomenología hermenéutica	133
§ 20. Los pasos de la metodología fenomenológico-hermenéutica	137
a. Textos iniciales para la determinación de los pasos del método: <i>Sein und Zeit</i> , §§5-7	138
b. Reconstrucción diacrónica de la metodología fenomenológico-hermenéutica (I): lecciones tempranas de Friburgo y de Marburgo anteriores a <i>Sein und Zeit</i>	140
c. Reconstrucción diacrónica de la metodología fenomenológico-hermenéutica (II): lección del SS 1927	147
d. Reconstrucción sincrónica de la metodología fenomenológico-hermenéutica	149
§ 21. La resolución del problema de la correcta entrada en el círculo hermenéutico: la acreditación de los enunciados fenomenológicos	152
a. Los enunciados de la fenomenología hermenéutica como indicaciones formales (<i>formale Anzeigen</i>)	155
b. La intuición hermenéutica (<i>hermeneutische Intuition</i>) como instancia de acreditación (<i>Ausweisung</i>) de la interpretación	160
c. El tipo de verdad de la constatación de enunciados fenomenológicos	162
§ 22. Conclusión. Hacia la determinación de la experiencia como fundamento de la interpretación	166

CAPÍTULO IV. El fundamento de la interpretación: el haber del ser

§ 23. Determinación de la vía de exploración del fundamento de la interpretación	169
§ 24. Análisis de la preestructura de la interpretación	170
a. Reconstrucción de los momentos de la preestructura	170
b. Interpretación de los momentos de la preestructura alrededor del <i>Vorhabe</i>	176
§ 25. El <i>Vorhabe</i> y el haber de la experiencia fáctica	180
a. El <i>Vorhabe</i> y la experiencia cotidiana	180
b. El concepto fenomenológico-hermenéutico de experiencia	184
c. La facticidad de la experiencia	189

§ 26. Conclusión: la dimensión experiencial del haber como instancia fundamental	193
--	-----

CAPÍTULO V. Significado ontológico-universal de la fenomenología hermenéutica

§ 27. Planteamiento de la cuestión de la universalidad en la fenomenología hermenéutica	195
§ 28. Problemas en torno a la universalidad de la metodología	198
a. ¿Cómo entender lo universal, si la experiencia fundamental es fáctico-histórica?	199
b. ¿Cómo lograr transparencia, si la experiencia cotidiana es “opaca” en cierto sentido?	203
c. ¿Cómo lograr a una transparencia y universalidad, superando la “carga” histórica de la tradición en la experiencia sin el recurso a la figura de un sujeto reflexivo?	208
§ 29. Problemas en torno a la universalidad del fundamento de la interpretación	213
a. La estructura intencional de la <i>Sorge</i>	214
b. La estructura intencional tempórea	221
c. La estructura intencional de la temporalidad ekstático-horizontal	229
§ 30. Conclusión	232

RESULTADOS DE LA PRIMERA PARTE

§ 31. Propuesta de validez hermenéutica a la luz de la interpretación mantenida sobre la fenomenología hermenéutica del Heidegger de los años veinte	233
§ 32. Problemas surgidos	235
§ 33. Planteamiento de un hilo conductor para elaborar una transformación de la fenomenología hermenéutica que solvente los problemas planteados	238

SEGUNDA PARTE

DE HEIDEGGER A ZUBIRI:

TRANSFORMACIÓN FENOME-NOOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

- § 34. Determinación del fundamento de la interpretación a partir de los tres sentidos de “haber” 245

CAPÍTULO I. Análisis diacrónico de la recepción zubiriana de Heidegger. Centros comunes con la fenomenología hermenéutica.

- § 35. Parámetros de una interpretación diacrónica de la recepción zubiriana de Heidegger 249
- a. Criterios para una interpretación de las etapas de Zubiri con relación a la recepción crítica de la filosofía de Heidegger 251
 - b. La recepción zubiriana de los cursos de los años veinte de Heidegger ... 252
- § 36. Las condiciones idóneas para hacer una guerra: sentido y realidad en la etapa ontológica o metafísica (1930-44) 254
- a. ¿Zubiri el heideggeriano? 254
 - b. El sentido de la cosa-útil 257
 - c. La οὐσία de la realidad 259
- § 37. Construyendo la estructura del puente suspendido en el vacío: sentido y realidad en la etapa metafísica de maduración (1944-1962) 262
- a. Zubiri, el zubiriano. Afianzamiento de una postura propia frente al pretérito “maestro” Heidegger 262
 - b. El sentido es un puente suspendido sobre el vacío. La cosa según el proyecto de posibilidades (*Entwurf der Möglichkeiten*) 263
 - c. La realidad comienza por *haber* cosas en las que *estar* 266
- § 38. Sentido y realidad en la etapa metafísica de madurez (1962-83) 274
- a. La influencia de Heidegger en Zubiri 274
 - b. Sentido, haber, ser y estar 276
- § 39. Centros comunes con el Heidegger de los años veinte 281

CAPÍTULO II. Los argumentos de Zubiri ante Heidegger y los presupuestos de la crítica fenome-noológica del sentido

- § 40. ¿Por qué no se puede envolver un regalo con agua? Hilo conductor de la distinción fenome-noológica entre cosa-sentido y cosa-realidad 285
- a. Planteamiento del problema: la distinción entre cosa-sentido y cosa-realidad 285
 - b. Aportación desde Zubiri 289
 - c. La metáfora de la luz como hilo conductor de una propuesta de ordenación sistemática de la crítica de Zubiri a Heidegger 291
 - d. Definición de la tarea 294

§ 41. “La existencia no es el empuje de un puente que carece de pilares.” Del Dasein a la estructura personal de la realidad humana	295
a. Aclaración del enunciado	295
b. Estructura argumentativa	297
§ 42. Del haber (ἦξις) como comprensión de sentido a la impresión de realidad	305
a. La absorción de la facticidad en la existencialidad	306
b. Crítica de Heidegger al ver perceptivo	309
c. Recuperación fenome-noológica de la sensibilidad	312
§ 43. “El ser no tiene sustantividad”. Del haber (ἔχειν) como ser a la οὐσία como sustantividad	318
a. Crítica heideggeriana del concepto de realidad como sustancia	318
b. Lo real como sustantividad	319
c. El ser desde la fenome-noología	323
§ 44. La intencionalidad física o noérgica como concepto unificador de la interpretación zubiriana de Heidegger	327
a. El haber previo determinado desde la impresión de realidad como fundamento fáctico de la interpretación	328
b. Esbozo de una sistematización de la crítica de Zubiri a Heidegger	337

CAPÍTULO III.

La impresión de realidad como fundamento de la interpretación frente al sentido

§ 45. Introducción: el problema de la fundamentación fenomenológico-hermenéutica desde la fenome-noología	341
§ 46. La impresión de realidad como fundamento de la interpretación: génesis sentiente	342
a. El campo de realidad como horizonte de la interpretación	342
b. La interpretación como experiencia de lo irreal	345
c. Fundamentación como génesis sentiente	351
§ 47. La impresión de realidad como fundamento de la cosa-sentido: condición	353
a. El sentido en la inteligencia sentiente	353
b. Fundamentación de la comprensión de sentido como condición de la realidad impresivamente aprehendida	359
c. La fundamentación del sentido en la realidad impresivamente aprehendida como requisito para los comportamientos precisos y exactos con el mundo	361
§ 48. Conclusión: sentido de “fundamentación” referido a la interpretación a-temática. Delimitación fenome-noológica de la interpretación temática frente a la a-temática	363

CAPÍTULO IV.

El método de la razón sentiente para la justificación de la interpretación.

§ 49. Introducción: Planteamiento de la problemática fenomenológico-hermenéutica a la luz de las aportaciones fenome-noológicas	367
§ 50. El significado normativo de la validez fenome-noológica	368
a. Del rechazo del criticismo a la tesis de la cooriginariedad de saber y realidad. El problema de un “círculo” en la intelección	368
b. Crítica como discernimiento (<i>κρίνειν</i>) desde la intelección sentiente	372
c. Validez y polivalencia de la verdad en la intelección sentiente	376
§ 51. El método de la razón sentiente como justificación intelectual de la interpretación	378
a. El método y la justificación intelectual	379
b. Sistema de referencia	381
c. Esbozo de posibilidades	385
d. La experiencia como probación física de realidad	386
§ 52. Teoría fenome-noológica de la verdad derivada	389
a. La verdad dual como actualidad coincidencial y su dinamismo fásico ...	390
b. La <i>veritas rerum</i> como supuesto constituyente de la verdad dual	398
c. Presupuestos del dinamismo teleológico de la verdad dual	400
§ 53. El problema del recto modo de entrada en el círculo hermenéutico a la luz del concepto noérgico de evidencia	404
a. El “círculo” en Zubiri: la cooriginariedad de saber y realidad	405
b. Modulación de lo físico que constituye la justificación de la interpretación	407
c. Evidencia y factualidad	409
§ 54. Conclusión: la experiencia noérgica como mediación normativa de la interpretación	415

CAPÍTULO V. Bases para una transformación fenome-noológica de la hermenéutica

§ 55. Recapitulación	419
§ 56. Fenomenología hermenéutica y fenome-noología	420
a. ¿Se puede incorporar a la hermenéutica la aportación fenome-noológica	420
b. ¿Se pueden incorporar a la fenome-noología elementos hermenéuticos?	423
§ 57. La experiencia noérgica como fundamento pre-significativo y pre-reflexivo de la interpretación	425
§ 58. Esbozo de una criteriología de la razón sentiente	435
<i>CONCLUSIONES</i>	439

ANHÄNGE für die internationale Erwähnung der Doktorarbeit	445
Anhang I. Zur Einleitung	447
Anhang II. Zum ersten Teil	451
1. <i>Der Kritiks begriff in der hermeneutischen Phänomenologie</i>	451
a. Ablehnung der theoretischen Bedeutung des Kritiks begriffes	451
b. Der dreifache atheoretische Kritiks begriff der hermeneutischen Phänomenologie	454
2. <i>Zusammenfassung des Arguments von dem ersten Teil</i>	461
Anhang III. Zum zweiten Teil	467
1. <i>Übersetzung von X. ZUBIRIS Vom Wesen, SS. 103-104: Siebentes Kapitel, „Der Bereich des Verwesentlichbarens“</i>	467
2. <i>Die zubirische Interpretation der Philosophie Heideggers in Sobre la esencia, SS. 437-454</i>	468
a. Ausdrückliche Punkte der zubirische Interpretation von Heideggers Begriff des Seins	469
b. Zubirische Auffassung vom Sein	470
c. Schlussfolgerung	474
Anhang IV. Zu den Schlussfolgerungen	475
 <i>BIBLIOGRAFÍA</i>	 479

ABREVIATURAS

1. Textos de Heidegger (según el orden de la *Gesamtausgabe*)

GA 1	<i>Frühe Schriften</i>
GA 9	<i>Wegmarken</i>
GA 17	<i>Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
GA 18	<i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i>
GA 19	<i>Platon: Sophistes</i>
GA 20	<i>Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs</i>
GA 21	<i>Logik. Die Frage nach der Wahrheit</i>
GA 22	<i>Grundbegriffe der antiken Philosophie</i>
GA 23	<i>Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant</i>
GA 24	<i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 25	<i>Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft</i>
GA 26	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz</i>
GA 27	<i>Einleitung in die Philosophie</i>
GA 56/57	<i>Zur Bestimmung der Philosophie</i>
GA 58	<i>Grundprobleme der Phänomenologie</i>
GA 59	<i>Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung</i>
GA 60	<i>Phänomenologie des religiösen Lebens</i>
GA 61	<i>Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung</i>
GA 62	<i>Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik</i>
GA 63	<i>Ontologie. Hermeneutik der Faktizität</i>
GA 64	<i>Der Begriff der Zeit</i>
GA 80	<i>Vorträge</i>

Otras abreviaturas

NB	<i>Natorp Bericht (Dilthey-Jahrbuch, vol. 6, 1989)</i>
SZ	<i>Sein und Zeit (ed. en Max Niemeyer, Tübingen, 1927)</i>
ST	<i>Ser y tiempo (trad. castellana de J. E. RIVERA, Trotta, Madrid, 2003)</i>

2. Textos de Zubiri (por orden cronológico de publicación)

NHD	<i>Naturaleza, Historia, Dios</i>
SE	<i>Sobre la esencia</i>
IRE	<i>Inteligencia sentiente. *Inteligencia y realidad</i>
IL	<i>Inteligencia y logos</i>
IRA	<i>Inteligencia y razón</i>
SH	<i>Sobre el hombre</i>
EDR	<i>Estructura dinámica de la realidad</i>
SSV	<i>Sobre el sentimiento y la volición</i>
PFHR	<i>El problema filosófico de la historia de las religiones</i>
PFMO	<i>Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental</i>
PTHC	<i>El problema teológico del hombre: Cristianismo</i>
HV	<i>El hombre y la verdad</i>
PE	<i>Primeros escritos (1921-1926)</i>
SR	<i>Sobre la realidad</i>
SPF	<i>Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)</i>
HRI	<i>El hombre: lo real y lo irreal</i>
TDSH	<i>Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica</i>
EM	<i>Escritos menores (1953-1983)</i>
CU-I	<i>Cursos universitarios. Volumen I</i>
ETM	<i>Espacio. Tiempo. Materia¹</i>
CLFCI	<i>Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito</i>
CU-II	<i>Cursos Universitarios. Volumen II</i>
AM	<i>Acerca del mundo</i>
CU-III	<i>Cursos Universitarios. Volumen III</i>
HD	<i>El hombre y Dios²</i>
CU-IV	<i>Cursos universitarios. Volumen IV</i>

¹ Primera edición de 1996, aunque nosotros seguimos la segunda edición, ampliada, de 2008.

² Primera edición de 1984, aunque nosotros seguimos la segunda edición, ampliada, de 2012.

INTRODUCCIÓN

Posibilidad y necesidad de una interpretación alternativa de la hermenéutica contemporánea a través de una transformación fenomenológica de la fenomenología hermenéutica

§ 1. Las fuentes fácticas de la filosofía crítico-normativa.

El *problema de la fundamentación de las interpretaciones* constituye la formulación contemporánea, en la *koiné hermenéutica*, del viejo problema de cómo justificar el saber a través de un discernimiento de lo verdadero a diferencia de lo falso. Formulación que desde luego no es inocua, por cuanto supone un posicionamiento determinado frente al problema del conocimiento que transforma en gran medida su propio planteamiento. Y es que la cuestión de la capacidad crítico-normativa de la filosofía evoca un modelo cultural y filosófico que justamente ha sido paulatinamente impugnado en el siglo pasado, especialmente por la hermenéutica filosófica. Esto tiene que ver con la crisis de la modernidad de la que aún estamos recogiendo los frutos.

Resulta una tarea bastante compleja definir en qué ha radicado exactamente la crisis de la modernidad. Al menos una de sus características parece consistir en la experiencia de decepción de la sociedad y cultura contemporáneas con el proyecto ilustrado. La confianza en el poder de la razón se ha derrumbado al verse ésta incapaz de proporcionar al ser humano la felicidad que prometía en forma de libertad, autonomía y bienestar. No se ha conseguido, ni mucho menos, mejorar el estado de la humanidad en su conjunto y dar cumplimiento al proyecto emancipador de la ilustración, que la modernidad crítico-ilustrada entendió como autonomía racional.³ En este sentido, la impugnación del modelo criticista de filosofía kantiana está a la base de gran parte del descrédito de una idea de fundamentación normativa del saber.⁴

Kant entendió su propia filosofía como *crítica*, y la hizo consistir en un análisis de las propias estructuras racionales del sujeto en orden a aclarar cuáles son los límites de nuestro conocimiento de modo que su aplicación sea plenamente legítima,⁵ al tiempo que se hace depender la posibilidad del conocimiento de elementos a priori de la razón, universales y necesarios por estar ellos mismos «al margen de toda experiencia posible.»⁶ Esta idea supone una doble primacía: del método de conocer antes de conocer, y la de la pregunta por la crítica del conocimiento y su posibilidad. Semejante procedimiento filosófico es conocido actualmente como *metodologicismo* o *epistemologicismo*. Tanto la pregunta por la posibilidad del conocimiento (crítica) y del método para conocer se anteponen a cualquier tarea efectiva no sólo ya en el ámbito epistémico, sino también en el práctico, artístico, religioso, vital, etc. Esto se ha traducido históricamente en una primacía del procedimiento científico-natural, a cuya

³ NICOLÁS, J. A., “Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna”, en NICOLÁS, J. A. / FRÁPOLLI, M. J. (eds.), *Evaluando la modernidad*, Comares, Granada, 2001, pp. 79. Puede verse un desarrollo de este diagnóstico en CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 286-302.

⁴ Vid. NICOLÁS, J. A. / SÁNCHEZ, M., “Criticismo y transcendentalismo. Huellas kantianas en la filosofía actual”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, nº 61 (2005), pp. 901-928.

⁵ Vid. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 2003, A XI.

⁶ Op. cit., A 2/B 3.

fundamentación estuviese otrora orientada la *Crítica de la razón pura*, que ha supuesto la reducción de los ámbitos no científico-naturales del mundo de la vida a –en el mejor de los casos– instancias extra-rationales.

El criticismo ilustrado se ve precisamente puesto en cuestión en la medida en que depende de la noción de racionalidad que ha entrado en crisis. Lo cual motiva que la pretensión filosófica de buscar un fundamento del saber vaya siendo abandonada por una buena parte de la filosofía, cuando no es sospechosa de albergar actitudes dogmáticas. Se antoja complicado pues la recuperación de una filosofía crítica, al menos en los mismos términos en que se entendió en la filosofía ilustrada kantiana. Ésta ya no puede defenderse si no es, como mínimo, en una *versión revisada o transformada de la noción de normatividad crítica*. En caso de seguir positivamente el camino de un pensamiento que apueste por ello, se tratará de ir ampliando el sentido del significado de la crítica más allá de los límites de la modernidad crítico-ilustrada.⁷

En este sentido, la hermenéutica contemporánea ha acaparado en el s. XX buena parte del protagonismo de la crítica filosófica al pensamiento moderno-ilustrado. Su actitud antiepistemologista es una de las más claras señas de identidad bajo la cual pueden aglutinarse las diversas orientaciones con que cuenta dentro de ella.⁸ Desde ella se ha puesto en cuestión la preeminencia de la pregunta por la fundamentación y validez del conocimiento, sosteniendo en cambio que estos problemas deben replantearse desde de la *facticidad* de la experiencia humana, esto es, del modo como ya siempre estamos arrojados al mundo, respecto de lo cual el conocimiento es sólo algo muy posterior.

La crítica de la modernidad tiene fuentes de índole muy diversa, que van desde las propuestas de izquierda hegeliana hasta Nietzsche y Heidegger, entre muchas otras.⁹ Pero quizás una de las nevaduras esenciales que componen el tejido de la problematización del carácter crítico-normativo del pensamiento es justamente la tematizada por M. HEIDEGGER. La idea heideggeriana de facticidad representa quizás el terreno de juego específico del que arranca la problemática de la fundamentación en su formulación hermenéutica actual. De este suelo nutricio de la facticidad se ha alimentado frecuentemente la crítica contemporánea de los conceptos modernos de verdad, sujeto, reflexividad, razón, fundamentación, etc., abonada por figuras del panorama filosófico-hermenéutico actual como G. VATTIMO, J. DERRIDA, R. RORTY, H.-G. GADAMER, J. HABERMAS y K.-O. APEL. En sus propuestas la noción de normatividad crítica queda o bien impugnada o, en el mejor de los casos, transformada. Ante este panorama podemos preguntar con J. A. NICOLÁS si es posible la reivindicación del carácter crítico de la filosofía en la época de la hermenéutica,¹⁰ o quizás, con J. M. ROMERO, si es articulable una «noción de crítica que encuentra las bases de su normatividad en la dimensión de la problemática facticidad de nuestro ser socio-

⁷ Vid. NICOLÁS, J. A., “La historia como baremo crítico: I. Ellacuría”, en op. cit., p. 68.

⁸ Sobre los caracteres, orientaciones y perfiles de la hermenéutica contemporánea, vid. RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 133-140.

⁹ Vid. NICOLÁS, J. A., “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, en BRICKLE, P., *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 99–100.

¹⁰ Vid. NICOLÁS, J. A., “La crítica filosófica y sus fuentes”, en *Diálogo filosófico*, 85 (2013), pp. 4-35.

histórico concreto.»¹¹ ¿Es suficiente con las propuestas normativas que se concitan en el panorama hermenéutico contemporáneo para resolver el problema crítico-normativo de la fundamentación de las interpretaciones?

*§ 2. Crítica y fundamentación de las interpretaciones:
entre hermenéuticas normativas y no normativas.*

a. Crítica y normatividad. Hermenéuticas normativas y no normativas.

El problema de la fundamentación de las interpretaciones hace referencia a la cuestión de cómo discernir entre interpretaciones mejores y peores, posibles e imposibles. El problema se expresa como una cuestión crítico-normativa en el siguiente sentido. Entenderemos por *crítica*, de acuerdo con su origen etimológico en *κρίνειν*, el *discernimiento* que permite tomar una decisión con respecto a algo. La crítica tiene la pretensión de separar lo apropiado de lo no apropiado, lo valioso respecto de lo no valioso, lo aceptable de lo rechazable. Ahora bien, la crítica puede hacer esta labor de discernimiento a partir de normas, de modo que pueda dar razón de sí misma en una actitud rigurosa y exacta, para lo cual además plantea una determinada estrategia de justificación a través de una metodología.¹² Es en este sentido en que queremos plantear el problema de la fundamentación de las interpretaciones como una cuestión *crítico-normativa*: se trata de discernir (*κρίνειν*) entre interpretaciones válidas y no válidas a partir de *criterios* que permitan expresar una justificación y una metodología de la opción interpretativa.

Partiendo de esta base podemos distinguir dos tendencias en la hermenéutica contemporánea a la hora de abordar la cuestión de la fundamentación:

Por un lado, la hermenéutica se ha configurado como *no normativa* en algunos planteamientos que van desde las posturas más radicales de Rorty¹³ o Vattimo¹⁴, quienes sustituyen el concepto de verdad de la interpretación y la idea de una fundamentación por otras instancias, hasta una más moderada como la de Gadamer en la que la pretensión de pensar una experiencia de la verdad en un ámbito específico frente al de la metodología científico-natural se combina con una intención crítica de control de las interpretaciones injustificadas. Lo común a estos planteamientos reside en el rechazo de una normatividad que se suele identificar con un metodologicismo y epistemologicismo, y que en algunos casos se asocian a una teoría representacionista de la verdad. Son también, en ese sentido, hermenéuticas antifundamentacionistas, por

¹¹ ROMERO, J. M., *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Herder, Barcelona, 2010, p. 19.

¹² Vid. NICOLÁS, J. A., op. cit., p. 10.

¹³ Vid. p.e. RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983), Cátedra, Madrid, 2010, esp. cap. VII, “De la Epistemología a la Hermenéutica”, pp. 287-322.

¹⁴ Vid. p.e. VATTIMO, G., *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, esp. Apéndice 1, “La verdad de la hermenéutica”, pp. 123-146.

cuanto plantean el problema de las interpretaciones en términos propios, distintos de cualquier intento *dogmático* de fundamentación de la interpretación.¹⁵

Por otro lado, las propuestas de Habermas o Apel ahondan en un planteamiento de *fundamentación normativa* de la interpretación. Reconociendo no en la conciencia sino en la facticidad el punto de partida del problema crítico-normativo¹⁶, buscan sobrepasarla en dirección a elementos transcendentales que permitan una fundamentación universal de las interpretaciones. En este sentido, no buscan tanto una ruptura con los planteamientos hermenéuticos de Gadamer y de Heidegger, sino más bien una complementación que, para decirlo con J. RECAS, no se quede «en una mera descripción de las estructuras del otorgamiento del sentido», sino que sea capaz de «mediar estos resultados con la autoconciencia crítica de los intereses subyacentes en la comprensión»,¹⁷ esto es, en una autoconciencia fácticamente situada.

Estos dos enfoques representan una manera de entender el problema de la fundamentación de la interpretación que o bien tienden a disolverlo o bien lo reafirman en una rehabilitación de la cuestión ilustrada de la justificación transcendental. En ambos casos el punto de partida es la facticidad histórico y lingüísticamente constituida, respecto de la cual se trata de profundizarla o bien de superarla en dirección a sus condiciones ideales de validez. Ahora bien, estas dos orientaciones hacia dentro o hacia fuera de la facticidad obedece a una manera determinada de interpretar el análisis heideggeriano de la misma, del cual suelen partir implícitamente al plantear la cuestión de la interpretación como el problema del círculo hermenéutico. Para mostrarlo vamos a seleccionar dos propuestas hermenéuticas dentro de esta diversidad de planteamientos: la de H.-G. Gadamer y la de K.-O. Apel.

b. Gadamer y la universalidad del aspecto hermenéutico.

Gadamer sitúa el fundamento de la interpretación en la historicidad de la comprensión lingüísticamente constituida. Ante todo, la *lingüisticidad* (*Sprachlichkeit*) es considerada como el aspecto universal de la hermenéutica, encontrado en la unidad entre pensamiento y lenguaje. Lo hermenéutico se entiende en este sentido como una formación de conceptos (*Begriffsbildung*)¹⁸, como un querer decir en el que la cosa viene a la palabra y, en la medida en que se deja decir, es comunicable. La lingüisticidad sería así una de las dimensiones constitutivas de la interpretación, en la medida en que es algo «que se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüísticamente dada.»¹⁹ Gadamer encuentra así en el fenómeno lingüístico algo universal por encima de las concreciones particulares de los lenguajes e idiomas que posee *de facto* el ser humano. Eso le lleva a entender el lenguaje no como algo enunciativo, sino radicalmente como algo en lo que vivimos.²⁰

¹⁵ Vid. el planteamiento de VATTIMO con respecto a una concepción ontológica que no se deje hipnotizar por los caracteres *fuertes* del ser (*Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989).

¹⁶ Vid. p.e. HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.

¹⁷ RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, 2006, p. 193.

¹⁸ GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 19.

¹⁹ Vid. op. cit., p. 483.

²⁰ Vid. op. cit., p. 463.

Ese concepto de lingüisticidad aparece en *Verdad y método* para mantener la idea de una fusión de horizontes que permite al intérprete apropiarse productivamente del pasado iluminándolo desde su situación presente.²¹

La palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos. Y esto sucede bajo la forma de la lógica hermenéutica de la pregunta, en la dialéctica del preguntar.²²

Podemos comprender un horizonte distinto del nuestro, como el pasado, porque somos capaces de situarnos en él.

Precisamente si el ser humano puede hacer esto es debido a su carácter fundamentalmente *histórico*. Somos seres históricos, además de lingüísticos y, en cuanto tales, podemos comprender el mundo del mismo modo que comprendemos un texto: situándonos en el horizonte del interlocutor. Nuestro carácter histórico-lingüístico es de este modo la estructura constitutiva de nuestra experiencia que nos permite captar el mundo, esto es, de acuerdo al poema de Rilke con que Gadamer encabeza *Verdad y método*, “atrapar el balón que nos lanza la eterna compañera de juego”.

Esta doble coordenada lingüístico-histórica de la interpretación se combina, además, con una pretensión de elaborar una hermenéutica crítica capaz de distinguir los prejuicios constitutivos de la interpretación improductivos de los productivos. Precisamente es en este punto donde adquiere relevancia para Gadamer el planteamiento heideggeriano en dos aspectos. El primero de ellos es el relativo a una hermenéutica de la facticidad de la que aquel extrae el impulso para elaborar una idea de conciencia de la historia efectual capaz de controlar los presupuestos de la interpretación que ya siempre, a-temáticamente, están operando bajo ésta.

Por su parte, el segundo aspecto tiene que ver con una manera concreta de entender el principio heideggeriano del círculo hermenéutico, a partir de lo cual Gadamer extrae un criterio hermenéutico de control de los prejuicios. Esto consiste en que las expectativas o precomprensiones (*Vorentwürfe*) en tanto que precomprensiones (*Vorbegriffe*) tendrán que ir siendo sustituidas por otras más adecuadas. Así, los proyectos (*Entwürfe*) correctos y adecuados (*rechte*) a las cosas lo serán en cuanto anticipaciones (*Vorwegnahmen*) que deben confirmarse en las cosas. Esa es la tarea de la comprensión de la que surge justamente la objetividad: eliminar las opiniones previas (*Vormeinungen*) arbitrariamente dadas.²³ Esto se va haciendo progresivamente, en un proceso en el que los presupuestos incontrolados de la interpretación se van haciendo más conscientes, de modo que ello permite controlarlos y asegurar así el tema científico a partir de las cosas mismas.²⁴

A partir de esta caracterización general del planteamiento de Gadamer podemos plantear una serie de cuestiones, desprendidas de su interpretación del círculo hermenéutico.

²¹ Vid. op. cit., p. 379.

²² Op. cit., p. 553.

²³ Cf. op. cit., p. 333.

²⁴ Cf. op. cit., p. 336.

(i) Primeramente, al ser la lingüística y la historicidad el fundamento de la interpretación, se hace de la tradición la instancia que confiere la verdad a esta. Según Gadamer, con esto el problema epistemológico de la fundamentación experimenta un “giro total” al plantearse desde la historicidad del ser humano. La legitimación de la interpretación tiene que pensarse a partir del tiempo.²⁵ Ello supone que la historicidad – pero entendida desde el concepto de *tradición*– sea la instancia fáctica irrefutable que la conciencia de la historia efectiva ha de apropiarse para comprender el texto o la opinión del otro. Entender el círculo hermenéutico de modo que sea la tradición la que se haga oír y permita la apropiación del horizonte distinto del mío hace de la ésta, en el fondo, algo nunca superable, irrefutable y que tendría la última palabra. Como ha escrito Apel, con esto se sustituyen «los conceptos normativamente orientados –y por ello también relevantes gnoseológicamente y metodológicamente– de la hermenéutica tradicional (de Schleiermacher y Dilthey) por conceptos temporal-ontológicos...»²⁶ La hermenéutica gadameriana de la historicidad entiende así que la realización de la interpretación sólo puede darse haciendo valer la efectividad de la tradición sobre el intérprete.

Esto significa que detrás de esa interpretación del círculo hermenéutico en la que Gadamer manifiesta sus pretensiones críticas, lo que hay detrás es el poder efectivo de la tradición. Que la objetividad surja de que «las cosas mismas logran hacerse valer en cuanto uno se entrega por completo a la fuerza del pensar y no deja valer las ideas y opiniones que parecían lógicas y naturales»²⁷ se entendería en tal caso desde un fenómeno hermenéutico como el *oír*, que tiene que ver con el carácter de interpelación de la tradición con respecto al intérprete.²⁸ El que Gadamer apele precisamente al oír como fenómeno de lo hermenéutico refuerza esta idea del poder conferido por éste a la tradición como fundamentación de la interpretación, por cuanto antiguamente el saber siempre era transmitido por tradición oral, sin fuentes escritas en las que se pudiera corroborar su fuente y, por tanto, requería un acto de creencia en el contenido de lo transmitido. La propuesta de Gadamer corre entonces el riesgo de, pese a sus pretensiones críticas, quedarse en una hermenéutica a-crítica del *oír*, que exija como correlato de la interpelación de la cosa misma la mera asunción, por parte del intérprete, de la validez con que cada horizonte acontece en cada época.²⁹

(ii) En segundo lugar, puede constatarse en la propuesta gadameriana una cierta tensión entre la finalidad crítica anteriormente especificada y una tendencia a diluir las consideraciones normativas a causa del poder de la historia efectiva:

²⁵ Cf. op. cit., p. 322.

²⁶ APEL, K.-O., “¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido”, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 135.

²⁷ GADAMER, op. cit., p. 556.

²⁸ Cf. op. cit., p. 553.

²⁹ A. VALLEJO se ha hecho eco de este problema con relación a la interpretación gadameriana de la *phrónesis* aristotélica. El autor trata de resolver esta acuciante cuestión hermenéutica aludiendo a elementos dialéctico-rationales en la filosofía aristotélica que permiten trascender la validez concreta del *éthos* pero que –siguiendo a Gadamer– no puede olvidarse del todo del *éthos* al que esta racionalidad dialéctica, al fin y al cabo, pertenece. (vid. “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer”, en ACERO, J. J. ET ALII, *El legado de Gadamer*, Ed. Univ. de Granada, 2004, pp. 483-484).

Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos.³⁰

Si resulta que los prejuicios no están a disposición del intérprete, ¿qué clase de hermenéutica crítica va a poder controlarlos positivamente? Es más, unas páginas después añade:

Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende, se comprende de un modo diferente*.³¹

La salida que dan algunos intérpretes como J. GRONDIN a estas aporías está en señalar que Gadamer ha seguido inmerso en un planteamiento epistemologista, por cuanto mantiene aún que «el problema epistemológico ha de plantearse aquí de una forma fundamentalmente diferente»³², en lugar de haberlo rechazado asumiendo con todas sus consecuencias la pretensión inicial de encontrar un tipo de experiencia de la verdad que sobrepasara el marco epistemológico³³. Sin embargo, podemos preguntar con J. RECAS: ¿por qué no puede ser compatible esta preocupación epistemológica por la legitimidad de los prejuicios con el propósito hermenéutico de pensar la facticidad?³⁴ ¿Podríamos, por ejemplo, encontrar en la facticidad mismos elementos estructurales necesarios que, además, puedan ser apropiados positivamente de tal modo que esa facticidad adquiriera relevancia normativa? ¿Cómo lograr esto?

c. Apel y las condiciones universales (ideales) de la interpretación descubiertas en la reflexión trascendental sobre el lenguaje.

La propuesta de K.-O. Apel toma un punto de partida que asume la aportación hermenéutica del carácter lingüísticamente constituido de nuestro saber. La tarea en este punto se concentra explícitamente en la elaboración de una hermenéutica de relevancia normativa³⁵ a través de una reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones de posibilidad del discurso correcto. Esto le lleva a ver en la reflexión trascendental la instancia de la que pende la validez intersubjetiva de la interpretación,³⁶ en cuanto es capaz de descubrir una serie de pretensiones de validez que han de cumplirse en la praxis lingüísticamente mediada. A la hora de interpretar la tesis del círculo hermenéutico en Heidegger Apel la entiende por tanto en el sentido de que la

³⁰ Op. cit., p. 365.

³¹ Op. cit., pp. 366-367.

³² Op. cit., p. 344.

³³ Cf. GRONDIN, J., *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003, p. 144.

³⁴ Cf. RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, 2006, p. 113.

³⁵ Vid. APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 369-370.

³⁶ Vid. APEL, K.-O., “Verdad como idea regulativa”, en NICOLÁS, J. A., FRÁPOLLI, M. J. (eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid, 2012, p. 684.

percepción ya está siempre mediada por la precomprensión del ente como algo en un medio esencialmente conceptual y lingüístico.³⁷

No obstante, que el lenguaje y por tanto los procesos de comprensión históricamente efectuados sean la mediación fundamental de la interpretación no ha de conducir, plantea, a hacer de estas mismas instancias, tal como fueron pensados tanto por Heidegger como por Gadamer, la fuente de justificación de la validez de la interpretación. Ello supondría la confusión entre la constitución del sentido de la interpretación con la justificación de su validez.³⁸ Consideramos que esto sucede en la propuesta de *Verdad y método* cuando Gadamer escribe que «la comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias», sino más bien cuando se examinan «tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez.»³⁹ Legitimación, validez y origen se identifican: el origen es la legitimación fáctica de la interpretación que, además, se entiende como lo que permite juzgarla como válida.

Esta objeción va dirigida en especial contra el llamado Heidegger de la *Kehre* o del pensamiento histórico del ser. La historicidad del Dasein es desarrollada en la dirección de una historia del ser en la que éste se va dando en desocultamientos cuya fuente de legitimidad no radica sino en la apertura lingüístico-histórica. Cada apertura de un mundo constituye así un ámbito propio de sentido que limita la validez de las interpretaciones que se apropian del ente en el claro de ese acontecer histórico, pero, además, al tiempo que suponen una justificación de la validez de las interpretaciones sostenidas a la luz de tal apertura; validez que quedaría por lo tanto sometida a las distintas destinaciones del ser en su historia.⁴⁰

Asimismo, Apel ha puesto de manifiesto la relevancia normativa de los momentos de la preestructura de la comprensión para precisar los criterios de la interpretación. Sin embargo, lamenta que en *Sein und Zeit* y, sobre todo en los textos de la *Kehre*, Heidegger no haya dedicado una mayor atención a un análisis de la *Vorstruktur* en dirección a la “aclaración de constituyentes no contingentes de la preestructura del ser-en-el-mundo-comprensor.”⁴¹ En su opinión, el análisis de la dependencia del comprender con respecto a la condición de arrojado (*Geworfenheit*) atrofia el análisis de las condiciones de realización de la interpretación. Apel ve entonces la necesidad de prolongar el estudio de la preestructura de la comprensión pero desligando tal búsqueda del ámbito pre-teorético y pre-reflexivo, o sea, del ámbito de la

³⁷ Vid. APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 91-92.

³⁸ Vid. APEL, K.-O., “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental”, en K.O. Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, ed. J.A. NICOLÁS (en prensa) (original: “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, (1989), pp. 131-175, ampliado posteriormente en APEL, K.-O., *Auseinandersetzungen – In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, pp. 505-568.

³⁹ Op. cit., pp. 333s.

⁴⁰ Este aspecto ha sido contundentemente criticado además por J. M. ROMERO en *Crítica e historicidad*, Heder, Barcelona, 2010, esp. pp. 64-71.

⁴¹ Cf. APEL, K.-O., “El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 29 (1989), p. 79.

facticidad y de la contingencia.⁴² La respuesta a ello la encuentra, como es sabido, en la teoría de la racionalidad discursiva de Habermas, en las 4 condiciones contrafácticas del discurso, descubiertas a través de la reflexión.

Apel ve así la cuestión en términos de elección entre facticidad/contingencia e idealidad reflexiva/necesidad. La exploración de la vía fáctica sólo dejaría al análisis frutos contingentes, históricos y propios de la tradición que acaban arruinando las pretensiones de validez del propio análisis ontológico de Heidegger.⁴³ Ahora bien, ¿acaso la preferencia por la vía de la idealidad reflexiva no conlleva aparejada una idea de racionalidad formal, en el sentido de que las condiciones necesarias del discurso sean incapaces de determinar la validez material, objetiva (en el sentido de *sachlich*, de la cosa)? El propio Apel es consciente de la limitación del paradigma racional-reflexivo cuando apunta a que no basta con las condiciones del discurso para determinar la verdad de éste, sino que es preciso recurrir a una teoría evidencial de la verdad⁴⁴ para entender cómo es posible que el discurso hable de *algo*. En esta línea, J. CONILL ha incidido en la necesidad de un análisis de la racionalidad experiencial por debajo de la racionalidad que tenga que ver con los principios formales⁴⁵ y que, en definitiva, sólo sea capaz de asegurar la validez no material del discurso.

Parece entonces que si queremos lograr una idea de validez material, ontológica, *sachlich*, quizás sea precipitado, como apostilla Apel, abandonar la senda de la facticidad y de la condición de arrojado de la experiencia, de modo que ésta requiera de una exploración en profundo. ¿No podríamos acaso encontrar desde *dentro* de la facticidad elementos relacionados con aspectos ontológicos presentes en la comprensión, que constituyen su posibilidad y aportan el material, por así decirlo, del que habla la interpretación? ¿No indica precisamente el carácter absoluto de la facticidad de la experiencia una condición ineludible de ésta que ha de ser tomado en cuenta en la idea filosófica de la normatividad? ¿Es posible encontrar, en general, elementos necesarios y universales *manteniéndonos en la facticidad*?

§ 3. Propuesta de una vía alternativa de fundamentación fáctica.

En la pretensión de elaborar una base filosófica para la constitución de una hermenéutica normativa constatamos que el planteamiento de Heidegger cobra una relevancia especial en el siguiente sentido: el modo en que se interprete el carácter del círculo hermenéutico determina el tipo de mediaciones hermenéuticas de las que se

⁴² Cf. op. cit., 78, nota 20.

⁴³ Vid. también a este respecto APEL, K.-O., “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental”, en K.O. Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, ed. J. A. NICOLÁS (en prensa) (original: “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (ed.): *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, (1989), pp. 131-175, ampliado posteriormente en APEL, K.-O., *Auseinandersetzungen – In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, pp. 505-568.)

⁴⁴ Vid. APEL, K.-O., “Falibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung” (en *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, esp. pp. 126-129.

⁴⁵ Cf. CONILL, J., “Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia”, *Convivium*, 21 (2008), esp. pp. 36-37

parte para determinar la validez de la interpretación en general. En este sentido podría decirse que todo pende de la atención a un momento u otro en concreto de la preestructura de la interpretación supuesta en el círculo hermenéutico.

Pues bien, a fuer de tal pensamos que en la interpretación de la preestructura tanto en Gadamer como en Apel se repite un mismo motivo que depende de una coincidencia a la hora de entender los momentos de la situación hermenéutica. En calidad de ilustres representantes del “giro hermenéutico” de la filosofía, ambos mantienen por encima de todo el *primado de la mediación lingüística* a la hora de determinar la validez de la interpretación, independientemente del modo como ésta se entienda luego. Al mismo tiempo, tanto uno como otro coinciden en algo más: a la hora de interpretar los momentos de la preestructura de la comprensión, no tienen en cuenta el peso que tiene el haber previo (*Vorhabe*) para la constitución de la interpretación.

En el caso de Apel, al haber entendido la percepción y, por ende, la experiencia como mediada lingüísticamente, se hace más clara la desatención a este momento de la preestructura. Lo cual no condujo precisamente por casualidad a una discípula suya, C. LAFONT, a hacer del lenguaje y con ello las preconcepciones (*Vorgriffe*) el carácter fundamental de la apertura al mundo.⁴⁶

Pero en el caso de Gadamer es quizás más flagrante. Cuando éste escribe que «lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad»⁴⁷, ¿con qué se identifica esta *alteridad*? ¿Bajo qué concepto la ha tematizado Gadamer? En su interpretación del círculo hermenéutico se constata lo que ha entendido por la cosa misma: «Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto.»⁴⁸ Esto es, la cosa misma es hallada en las preconcepciones (*Vorgriffe* o *Vorbegriffe*) articuladas por la opinión del otro o del texto. El ámbito propio de las cosas en su alteridad es lo lingüístico (*Sprachlich*). La manera previa de entender o preconcepción (*Vorgriff*) era según Heidegger el tercer momento de la pre-estructura de realización de la comprensión, junto con el haber previo (*Vorhabe*) y la manera de entender previa (*Vorsicht*). En ese sentido, a la hora de establecer el fundamento de la interpretación a partir de sus condiciones de realización no se puede tener como meta tan sólo hacer valer la alteridad de la opinión del intérprete o del texto que se trata de interpretar, como si esa alteridad *sólo* compareciera a la manera del *Vorgriff*. Por ello preguntamos: ¿No podría ensayarse una interpretación alternativa de la preestructura de la comprensión que encuentre elementos que hagan valer realmente la alteridad de la cosa misma en la interpretación?⁴⁹

Nuestra propuesta al respecto va a partir de dos fuentes de inspiración. Por un lado, J. A. NICOLÁS abre una vía interpretativa basada en reinterpretar a Heidegger para transformar la hermenéutica a través de la búsqueda de elementos cruciales de su

⁴⁶ Vid. LAFONT, C., *Lenguaje y apertura de mundo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 92.

⁴⁷ GADAMER, H.-G., op. cit., p. 336.

⁴⁸ Op. cit., p. 335.

⁴⁹ ¿Cabe plantear desde este enfoque una filosofía crítico-normativa, según la cual la universalidad de la perspectiva hermenéutica no sea sólo desde la perspectiva lingüística sino también ontológica? Esa es la pregunta que se hace J. GRONDIN, en “El legado de Gadamer”, en ACERO, J. J. et alii, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, esp. pp. 21-23).

análisis de la facticidad.⁵⁰ Estos elementos los encuentra justamente en los presupuestos de la comprensión que conforman la *situación hermenéutica* de acuerdo al §32 de *Sein und Zeit*:

En él [el círculo hermenéutico] se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manea auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.⁵¹

La elaboración de los presupuestos de la interpretación tiene que partir de un haber previo (*Vorhabe*) en el que esté dado el fenómeno íntegramente, la cosa misma (*die Sache selbst*). Para NICOLÁS con ello se abre en Heidegger una vía para cierto tipo de fundamentación real, que represente el límite ante interpretaciones inadecuadas.⁵² Siguiendo este hilo, se podría llegar tal vez a mostrar cómo es posible una interpretación normativa de Heidegger que fuese fiel además a la experiencia de la facticidad delimitada en su filosofía. Con ello, la tarea de nuestra investigación debería quedar «más ceñidamente circunscrita a la exploración del “haber previo”.»⁵³

Una segunda fuente de inspiración ha sido la propuesta de J. CONILL, para quien el modo concreto de desarrollar una hermenéutica de carácter crítico-normativo pasa por la idea de una hermenéutica crítica de la razón experiencial. A lo largo de muchos de sus escritos CONILL ha defendido que

La tarea actual de la filosofía consiste en asumir la primacía de la experiencia y llevar a cabo una genealogía, fenomenología, hermenéutica y noología de la misma, como diversas vertientes de una nueva crítica de la razón impura, que podría abocar en una antropología de la experiencia.⁵⁴

J. CONILL abre así un interesantísimo campo por explorar. Sus aportaciones de complementar la hermenéutica con la noción de razón experiencial recogen el impulso y las nociones de la genealogía nietzscheana, la fenomenología hermenéutica heideggeriana, las teorías del discurso de Apel y Habermas y la noología de Zubiri, en lo que ha dado en llamar una *pugna de analíticas*: de la existencia, de la experiencia, del

⁵⁰ Vid. NICOLÁS, J. A., “La transformación de la hermenéutica”, en MURILLO, I. (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Ed. Diálogo filosófico, Madrid, 2000, pp. 439–448.

⁵¹ ST, 176 (trad. de SZ, 153: «In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.»)

⁵² Cf. NICOLÁS, J. A., op. cit., p. 448.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p.163.

lenguaje, etc.⁵⁵ Con ello pretende relanzar el momento experiencial y físico del pensamiento frente a la prioridad de la vía lógica, metodológica y categorial,⁵⁶ imbuyendo así la racionalidad de los elementos tradicionalmente desterrados de ella como el cuerpo, la sensibilidad, la temporalidad, la vida, etc. En virtud de este principio experiencia podría realizarse una autoafirmación crítica de la razón desde la cual replantear el problema crítico, y no ya desde una razón lógica, sino experiencial,⁵⁷ que sin perder de vista los elementos aportados por la hermenéutica (la facticidad, la temporalidad, la historicidad, etc.) se pregunte también por el fundamento de la validez de la facticidad.⁵⁸

Al hilo de estos dos planteamientos la tarea de nuestra investigación podría comenzar a definirse con un poco más de precisión de la siguiente manera: (I) desarrollar una interpretación de Heidegger que resalte otros momentos de la situación hermenéutica como, siguiendo a J. A. NICOLÁS, el *haber previo*; (II) partir del principio de experiencia para elaborar una hermenéutica crítica de la razón experiencial, entre cuyas posibles vías de desarrollo se encontraría, según J. CONILL, la *noología zubiriana*.

En esa vía de exploración del haber previo se trataría de proponer una reinterpretación de Heidegger que encontrara en dicho momento caracteres fundamentales para entender su filosofía como una apuesta crítico-normativa. Sin embargo, ¿ha desarrollado plenamente su fenomenología hermenéutica las posibilidades ínsitas en el haber previo con relación al problema de la fundamentación de la interpretación? Desde luego, parece relativamente claro que el *Vorhabe* debe constituir una de las piezas fundamentales en la determinación de la normatividad filosófica, cuando Heidegger escribe en SZ que «una interpretación originaria (...) debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el todo del ente temático.»⁵⁹ Este motivo puede ya propiciar, si desarrollamos su significación metodológica, una propuesta filosófica de calado normativo.

Empero, el eventual desarrollo de esta posibilidad corre paralelo a un planteamiento fenomenológico-hermenéutico que quiere plantear el problema de la interpretación desde la pregunta por el *sentido del ser*. Lo articulado en la interpretación y, por ende, lo que la fundamenta es el *sentido* de lo que hay que interpretar. Ello nos conduce a la siguiente pregunta: ¿sirve el sentido como categoría filosófica para determinar y desarrollar las posibilidades para una interpretación normativa de Heidegger radicada en el momento del haber previo? ¿Es posible que con el haber previo se hubiese abierto la puerta a una determinación más radical de la facticidad y más amplia que la que pudiera recibir desde la categoría del sentido y que, sin embargo, Heidegger no hubiese aprovechado? Y cuando ha transitado el camino de buscar un

⁵⁵ Vid. CONILL, J., “Pragmática, hermenéutica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 12 (2000), pp. 753-771 (vid. esp. pp. 765-769); “Facticidad, intelección, noergia”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 36 (2009), pp. 215-232.

⁵⁶ Vid. CONILL, J., “Concepciones de la experiencia”, en *Diálogo Filosófico*, nº41 (1998), p. 150.

⁵⁷ Vid. op. cit., p. 153.

⁵⁸ Vid. CONILL, “La verdad de la razón experiencial”, NICOLÁS, J. A. / FRÁPOLLI, M. J., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1999, p. 188.

⁵⁹ ST, 252 (trad. de SZ, 232: «Eine ursprüngliche ontologische Interpretation (...) muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat.»)

pensamiento más radical que el del sentido del ser a través del *Ereignis*, la cuestión del haber previo en un contexto metodológico y crítico-normativo se ha difuminado.

Pues bien, si queremos desarrollar esta vía posible del haber previo, indicada por J. A. NICOLÁS y en dirección a una hermenéutica crítica de la razón experiencial según J. CONILL, podemos optar por uno de los elementos que éste nombraba: la noología de X. Zubiri. La razón que nos invita a esta elección reside en que en su filosofía se concitan varios factores que nos hacen verlo como un buen candidato a prolongar los elementos de la facticidad que puedan ser puestos de manifiesto en un análisis del haber previo. En Zubiri encontramos una propuesta que no sólo es susceptible de acabar en un planteamiento crítico-normativo, sino que además está en condiciones de hacerlo a través de un diálogo explícito con la filosofía heideggeriana que le conduce a *desplazar la categoría de sentido por la de realidad*. Es justamente en la experiencia de la realidad como desarrollo de la idea del haber previo, y no en la experiencia del sentido del ser, donde quizás pudiésemos encontrar ese *algo* que se dejaban atrás las propuestas hermenéuticas contemporáneas. Aquella *alteridad* del texto a la que apuntaba Gadamer podría localizarse en la realidad, la cual precisamente ha sido caracterizada por Zubiri en semejantes términos: un hacerse presente la cosa como «lo otro, pero “en tanto que otro”»⁶⁰ o como *de suyo*.

Esto plantearía por tanto una posibilidad interpretativa para desarrollar los elementos crítico-normativos de la fenomenología hermenéutica heideggeriana a través de una *transformación* que llamaremos *fenome-noológica* en referencia al planteamiento zubiriano que hemos denominado anteriormente “noológico”. Con este término, que adoptamos provisionalmente a falta de una justificación en las próximas páginas, queremos presentar la filosofía de Zubiri como un planteamiento fenomenológico –en un sentido amplio, no restringido– susceptible de ser acercado a otras propuestas como la heideggeriana que, en cuyo caso, sea complementada sustituyendo su carácter de fenomenología-*hermenéutica* por una *-noológica*. De ahí el término que proponemos a modo de denominación paralela a la de Heidegger: si la suya es una fenomenología que hace de lo hermenéutico su carácter esencial, lo específico de la zubiriana será una fenome-noología, esto es, un análisis de la intelección (*nous*) considerado como acto.

§ 4. *Objetivos de la investigación.*

De acuerdo con lo planteado, nuestra investigación va a girar en torno al problema de la fundamentación de las interpretaciones desde los planteamientos de Heidegger y de Zubiri. La finalidad y los objetivos a cumplir en el desarrollo de este estudio pueden especificarse de la siguiente manera:

⁶⁰ Cf. IRE (1980), p. 34.

Finalidad.

Elaborar las bases de una hermenéutica crítico-normativa a partir de una propuesta fenomenológico-hermenéutica transformada fenome-noológicamente.

Objetivos específicos.

Para realizar tal fin proponemos una división de objetivos en dos grandes bloques debido a la doble perspectiva, personificada en las figuras de Heidegger y Zubiri, que deberemos mantener en nuestra investigación:

- I) Elaborar una interpretación de la filosofía de Heidegger como planteamiento crítico-normativo a partir de un análisis de la situación hermenéutica que haga del haber previo el elemento fundamental.
 1. Hallar un hilo conductor para determinar el alcance crítico-normativo de la filosofía heideggeriana en el examen de algunos términos fenomenológico-hermenéuticos que permitan especificar una idea de validez.
 2. Delimitar el concepto de interpretación y de sentido.
 3. Precisar la figura concreta de normatividad de la interpretación a partir de la propuesta metodológica de la fenomenología hermenéutica al problema del círculo hermenéutico.
 4. Ubicar en la facticidad y en el haber previo el momento esencial de la situación hermenéutica que determina el carácter del fundamento de la interpretación.
 5. Determinar el alcance de esta metodología y de este fundamento para constituir una propuesta normativo-universal al problema de la fundamentación de la interpretación.
 6. Evaluar la capacidad de la categoría de sentido (*Sinn*) asociada a la de significatividad (*Bedeutsamkeit*) para caracterizar el contenido del haber previo como fundamento de la interpretación.
 7. Encontrar un hilo conductor en el planteamiento fenomenológico-hermenéutico en torno al haber previo que permita prolongar la propuesta crítico-normativa de Heidegger más allá del sentido.
- II) Realizar una transformación fenome-noológica de los elementos crítico-normativos y fácticos hallados en la propuesta fenomenológico-hermenéutica
 1. Descubrir en la fenome-noología un punto común con la fenomenología hermenéutica a través de una exposición diacrónica de la interpretación zubiriana de Heidegger.

2. Conectar el hilo conductor descubierto con la tesis fenome-noológica del desplazamiento del sentido por la realidad a través de un análisis sincrónico de la crítica de Zubiri a Heidegger.
3. Explicitar la experiencia de lo real como fundamento de la interpretación frente al sentido.
4. Especificar las consecuencias de la transformación fenome-noológica para el replanteamiento del problema fenomenológico-hermenéutico de la fundamentación de la interpretación.
5. Examinar la compatibilidad entre las filosofías de Zubiri y de Heidegger a la luz de las implicaciones de la transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica.
6. Destacar las implicaciones de una transformación fenome-noológica de la filosofía heideggeriana para la constitución de una nueva base filosófica de la hermenéutica contemporánea.

Cada uno de estos dos grandes bloques de objetivos van a dar lugar a dos partes bien distinguidas de nuestra investigación, dedicadas respectivamente a Heidegger y a Zubiri.

Para cumplir estos objetivos hemos adoptado una serie de opciones metodológicas, que vamos a especificar para cada una de las dos propuestas filosóficas de las que vamos a partir.

§ 5. Elección de la etapa heideggeriana pertinente para plantear la cuestión de una filosofía crítico-normativa

A la hora de afrontar la pregunta por la normatividad en la filosofía de Heidegger se nos abre un vasto espacio en el cual podemos trabajar. Sus cerca de 50 años de labor filosófica se suelen dividir en dos etapas: la obra heideggeriana que se concentraría en torno a *Sein und Zeit* (las *frühe Freiburger* y *Marburger Vorlesungen*), y el Heidegger del *Ereignis-Denken*⁶¹ o de la llamada *Kehre* (las obras a partir, más o menos, de 1930 – con *Vom Wesen der Wahrheit*–, y aglutinadas alrededor de *Beiträge zur Philosophie*). ¿A cuál de estas dos etapas acudir para buscar en el pensamiento heideggeriano un mayor impulso crítico?

Gadamer, quien a fin de cuentas aspiraba a elaborar una hermenéutica en cierto sentido crítica, veía en este sentido un vínculo entre su propuesta filosófica y la del Heidegger de los años veinte, cuando reconoce en un texto de 1966 que la suya la había denominado “hermenéutica” «en referencia a una terminología desarrollada por

⁶¹ Según la denominación de F.-W. VON HERRMANN en *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.

Heidegger en su primera época»⁶². Esta terminología a que se refiere Gadamer es la del título de uno de los cursos del SS 1923, “Ontología. Hermenéutica de la facticidad” (“*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*”), con la cual Heidegger se refirió en un pasaje de *Sein und Zeit* al conjunto de sus lecciones desde los años 1919-1920.⁶³

Esto nos sitúa en la pista de las llamadas lecciones de los años veinte de Heidegger, las lecciones tempranas de Friburgo (*frühe Freiburger Vorlesungen*, 1919-1923) y las lecciones de Marburgo (*Marburger Vorlesungen*, 1923-1928), incluyendo por supuesto *Sein und Zeit* (1927).

Resulta que a medida que las lecciones de los años veinte se han ido publicando (desde finales de los años 80), la interpretación de *Sein und Zeit* ha (re)adquirido un gran alcance metodológico. En las lecciones tempranas de Friburgo encontramos un proyecto de ontología como hermenéutica de la facticidad en el que se va paulatinamente elaborando una idea de método acorde. Eso quiere decir que la determinación de la normatividad desde la hermenéutica heideggeriana puede encontrar en este período un recurso lo suficientemente rico y prolijo como para que desplacemos la óptica de nuestra interpretación a aquel.

a. Fuentes a tomar en consideración

Parece ser, pues, que podríamos encontrar elementos de una hermenéutica crítico-normativa precisamente en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y en las lecciones de los años veinte en general. En este período tenemos en cuenta tres tipos de fuentes: las lecciones tempranas de Friburgo (*frühe Freiburger Vorlesungen*), las lecciones de Marburgo (*Marburger Vorlesungen*) y las publicaciones o conferencias:

1. Las *lecciones tempranas de Friburgo (frühe Freiburger Vorlesungen)*, que constituirían justamente el contenido de la *hermenéutica de la facticidad*, elaborada entre el KNS 1919 y el SS 1923. Estas lecciones irían orientadas a la elaboración de una descripción de la vivencia del mundo circundante que permita elaborar una filosofía como ciencia a-teorética fundamental (*a-theoretisches Grundwissenschaft*). Las obras de la *Gesamtausgabe* a tener en cuenta dentro de este período serían, en orden cronológico:

- GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, KNS 1919 y SS 1919
- GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, WS 1919/20;
- GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, SS 1920;
- GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, WS 1920/21 y SS 1922;
- GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, WS 1921/22;

⁶² GADAMER, H.-G., “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 213. Vid. asimismo J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 20; GEHTMANN, C. F., “Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu Sein und Zeit“, en *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986-87), p. 29ss.

⁶³ Cf. ST, p. 99, nota 1 (SZ, p. 72).

- GA 62, *Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, SS 1922; incluido el *Natorp Bericht* (1922) (en *Dilthey Jahrbuch*, vol. 6 (1989); también en GA 62, pp. 345-399).⁶⁴
- GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, SS 1923.

2. Las *lecciones de Marburgo (Marburger Vorlesungen)* entre el semestre de invierno de 1923/24 y el de 1928/29. En estos escritos se elabora el contenido de la hermenéutica de la facticidad, esto es, la descripción de la vida fáctica (*faktisches Leben*) encajándola en estructuras transcendentales, tratando de ver cuál es el horizonte en el que se constituye la condición de posibilidad de la pregunta por el ser. En este sentido, se acomete un análisis de las estructuras transcendentales del *Dasein* como condición de posibilidad de la ontología en general. Las obras incluidas en esta etapa serían las siguientes:

- GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, WS 1923/24
- GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, SS 1924
- GA 19, *Platon: Sophistes*, WS 1924/25
- GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, SS 1925
- GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, WS 1925/26
- GA 22, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, SS 1926
- GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, WS 1926/27
- GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, SS 1927
- GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, WS 1927/28
- GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, SS 1928
- GA 27, *Einleitung in die Philosophie*, WS 1928/29

3. Textos de los años veinte *publicados*, o surgidos de *conferencias*, además del *Habilitationschrift* de 1915:

- “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, 1915 (en GA 1, *Frühe Schriften*)⁶⁵
- “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/21) (en GA 9, *Wegmarken*)
- GA 64, *Der Begriff der Zeit*, 1924

⁶⁴ En lo sucesivo citaremos el *Natorp-Bericht* indicando la paginación en la GA, seguido entre paréntesis de su referencia en el original publicado en el *Dilthey Jahrbuch*, bajo la abreviatura “NB”.

⁶⁵ Cronológicamente no constituye una obra del período de los “años veinte”, aunque la incluimos aquí debido a que se ha visto en la tesis de Heidegger y, en especial, en su conclusión, el inicio de la fenomenología hermenéutica. Vid. al respecto KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Londres/Los Angeles, 1993, pp. 25ss.

- „Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung“, 1925 (en GA 80, *Vorträge*)⁶⁶
- *Sein und Zeit* (1927, aunque el final de la redacción data de 1926)
- “Phänomenologie und Theologie”, 1927 (en GA 9, *Wegmarken*)
- „Aus der letzten Marburger Vorlesung“, 1928 (en GA 9, *Wegmarken*)

Con relación a los textos, citaremos directamente la traducción en español suministrada por la edición correspondiente, si la hubiera, en nuestro idioma o en caso de no existir daremos una nosotros. Esto se indicará en cada nota a pie de página de la cita de los textos de Heidegger. Sólo se ha obviado esta indicación en el caso de la traducción de *Ser y tiempo* de J. E. RIVERA (Trotta, Madrid, 2003), ya que será la que en este caso sigamos siempre. Todas las citas en que aparezcan traducciones de *Sein und Zeit* seguirán esta traducción, a no ser que explícitamente se especificara lo contrario.

b. Criterios interpretativos de ordenamiento de la producción de los años veinte

Siendo tales las fuentes, se requiere asimismo precisar un criterio interpretativo según el cual podamos entender unitariamente este período y ordenemos los textos a través de las diversas etapas del proyecto filosófico de Heidegger en Friburgo y en Marburgo. Ahora bien, en relación con las cuestiones que planteábamos, a saber, la determinación de la idea de fundamentación de la interpretación, se trataría de lograr una propuesta unitaria de la idea de normatividad en el Heidegger de los años veinte. Habría, pues, que extraer de este período una conceptualización filosófica sistemática de la normatividad que, al mismo tiempo, comprenda en toda su riqueza los desarrollos y la evolución de la fenomenología hermenéutica en aquellos años. ¿Qué criterio de interpretación del Heidegger de los años veinte sería el más apropiado a fuer de tal?

De acuerdo con el esquema clásico de C. F. GETHMANN⁶⁷, las interpretaciones al respecto suelen dividirse en dos tipos: pluralistas y evolucionistas.

A) Dentro de las *pluralistas* se suelen situar los trabajos de O. PÖGGELER, para quien la filosofía de Heidegger aparece como una multiplicidad de caminos (*Wege*) que, unitariamente, conducen al planteamiento de la pregunta por el ser. Su libro *El camino del pensar de Martin Heidegger* pasa revista, dentro del período de los años veinte, a una serie de etapas⁶⁸: una primera, como resultado de la tesis de habilitación, en la que surge el interés ontológico en el seno de la discusión de la teoría del juicio con la filosofía neokantiana, otro período en el que atiende especialmente a una filosofía de la vida fáctica, desapareciendo con ello la temática ontológica⁶⁹, y el de *Sein und Zeit*, en el

⁶⁶ El tomo 80 de la *Gesamtausgabe* no está aún publicado. El texto al que hacemos referencia vio la luz en el *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 8 (1992-1993), del que disponemos una traducción al español en HEIDEGGER, M., *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid, 2009 (trad. de J. A. ESCUDERO).

⁶⁷ Cf. GETHMANN, C. F., “Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu ‚Sein und Zeit‘“, en *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1987), pp. 27-53.

⁶⁸ Vid. PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 19-71.

⁶⁹ Cf. *op. cit.*, p. 29.

que la orientación filosófica a la vida es retomada desde la pregunta por el ser. Sin embargo, pensamos que este tipo de interpretación propicia entender esos otros “caminos” que no conduzcan explícitamente al menos al planteamiento de la pregunta por el ser como accesorios. Porque, en efecto, si en las lecciones de los años veinte “desaparece” –como afirma– “la temática del ser”, ¿qué relevancia tendrían entonces dentro de su filosofía de los años veinte tomada como un todo?

B) Por otro lado, Gethmann destaca las interpretaciones evolucionistas, según las cuales los conceptos y temáticas del Heidegger de los años veinte han de verse al hilo de la paulatina evolución de las problemáticas que van surgiendo en torno a un núcleo temático. Contamos con un gran exponente de esta visión en el gran trabajo de KISIEL, *The Genesis of Being and Time*, en el que reconstruye las lecciones de los años veinte empleando material entonces inédito (el libro data del año 1993) y expone los conceptos heideggerianos en sus transformaciones, desarrollos, etc.⁷⁰

Ahora bien, dentro de este tipo de interpretaciones surgen dos perspectivas confrontadas. En función de cómo se precise el núcleo temático en torno al cual se orienta la evolución, las lecciones de los años veinte pueden recibir una valoración descendente (negativa) o ascendente (positiva).

(B.1.) Las interpretaciones evolucionistas-descendentes ven en las lecciones de los años veinte y, en concreto, en las tempranas de Friburgo, un proyecto de ontología y fenomenología respecto del cual *Sein und Zeit* no llega a constituir su auténtico cumplimiento. De esta opinión fueron algunos de los alumnos de Heidegger en los años veinte como O. BECKER o el mismo H. G. GADAMER, quien vio el tratado del 27 como una “improvisación”.⁷¹ En la actualidad G. FIGAL se ha abonado a esta orientación, cuando llega a calificar *Sein und Zeit* de “fracaso” por cuanto es sólo un fragmento del plan inicial proyectado.⁷²

(B.2) Por otro lado, las evolucionistas-ascendentes entienden *Sein und Zeit* como el fruto de una década de trabajo y, por ende, en continuidad positiva con el proyecto filosófico de las lecciones de los años veinte. Las interpretaciones de Heidegger que se ubican en este tipo suelen estudiar los escritos anteriores a *Sein und Zeit* rastreando en ellos su prehistoria, su génesis conceptual y temática.

(B.3) Yendo un poco más allá del esquema de GETHMANN, pensamos que es posible diferenciar un tercer tipo de interpretación. Esta tomaría la perspectiva evolucionista-ascendente, valorando pues *Sein und Zeit* a la luz de las lecciones de los

⁷⁰ Vid. KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Londres/Los Ángeles, 1993, pp. 2-3.

⁷¹ Según el testimonio de GETHMANN en *op. cit.*, 29, en referencia a la conferencia de Gadamer de Bochum, del 16./17.9.1985. De hecho, en la propia obra de Gadamer hay textos que sirven para corroborar esta interpretación. Dan fe de ello, sobre todo, *Wahrheit und Methode*, donde la exposición sobre la filosofía de Heidegger ni siquiera nombra *Sein und Zeit* como punto de partida; o también el hecho de que nombre el curso del SS 1923, “Ontologie. Hermeneutik der Faktizität” como origen de una hermenéutica filosófica (cf. GADAMER, H.-G., “Hermenéutica y diferencia ontológica”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, p. 358).

⁷² Cf. FIGAL, G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992, p. 48; vid. del mismo autor “Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger”, en Vetter, H., *Siebzig Jahre 'Sein und Zeit'*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1999, pp. 135–143. Hay una buena crítica, a nuestro juicio, de este tipo de interpretaciones en XOLOCOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 26-32.

años veinte, pero al mismo tiempo viendo éstas como presuponiendo ya *in nuce* la finalidad ontológica-fundamental del tratado del 27. Podríamos llamar a estas interpretaciones *evolutivo-unitarias*, debido a que mantienen un interés por determinar la génesis de *Sein und Zeit* en las lecciones de los años veinte, al tiempo que tratan de forjar una visión unitaria a partir de un hilo temático esencial –que suele situarse en la pregunta por el ser. En este sentido, esta línea de interpretación es aún capaz de distinguir varios modos de entender la filosofía según el momento concreto analizado, pero siempre desde una óptica global. Como intérprete destacado tendríamos a F.-W. VON HERRMANN, para quien la diferencia ontológica como expresión de la pregunta por el ser articula implícitamente el camino del joven Heidegger, desde las lecciones tempranas de Friburgo hasta su obtención de la cátedra tras su paso por Marburgo. Esta perspectiva ha sido seguida por un buen número de investigadores, que se han propuesto entender las lecciones de los años veinte desde el hilo conductor de la pregunta por el ser.⁷³

En nuestra investigación vamos a partir de esta última línea de interpretación, tratando de ver la filosofía del Heidegger de los años veinte en conjunto como un planteamiento unitario de la pregunta por el ser. Esto implica, por lo tanto, entender la cuestión ontológica principal de *Sein und Zeit* como estando ya planteada en las lecciones tempranas de Friburgo. Sin negar que en aquellas el proyecto filosófico de Heidegger aún no es enunciado explícitamente como una analítica fundamental preparatoria para una ontología fundamental, lo cual ha dado pie a algunos autores para hablar de “distintas hermenéuticas” dentro del período de los años veinte⁷⁴ o encontrar diferencias profundas en cuanto al proyecto en distintos años⁷⁵, afirmamos que es efectivamente posible mantener una interpretación evolutivo-unitaria a partir de una serie de textos.

⁷³ Vid. KALARIPARAMBIL, T. S., *Das Befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999; McDONALD, P., *Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997; LAMBERT, C., *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2002; VON RUCKTESCHELL, P., *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, Universität Freiburg i. B., 1998; USCATESCU, J., *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf den Boden der Fundamentalontologie M. Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992; ESCUDERO, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010; XOLOCOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004, “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº20 (2005), pp. 733-736.

⁷⁴ Vid. p. e. GRONDIN, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”, en DE LARA, F., *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, México, 2011, p. 141 y 149, o también del mismo autor “L’herméneutique dans Sein und Zeit”, en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996, pp. 179-192. En paralelo, R. RODRÍGUEZ afirma que las lecciones tempranas de Friburgo articulan «un programa filosófico autónomo, con metas y cometidos que no abocan necesariamente en el proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.» (“La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*”, en DE LARA, F., *Entre Fenomenología y Hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, p. 71).

⁷⁵ P.e., R. RODRÍGUEZ interpreta que las lecciones tempranas de Friburgo apuntan a un tema, el análisis de la vida fáctica, que «articula un programa filosófico autónomo, con metas y cometidos que no abocan necesariamente en el proyecto de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.» (RODRÍGUEZ, R., “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*”, en DE LARA, F., *Entre Fenomenología y Hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, p. 71.)

En concreto, en el *Schlusskapitel* de la *Habilitationsschrift* se advierte ya la pretensión ontológica del pensamiento que Heidegger está comenzando a desarrollar. El problema de la validez de las categorías cognoscitivas es resuelto por la vía del sentido, encontrado en la vida del espíritu (en el *lebendiger Geist*)⁷⁶, que da cuenta de la “realidad verdadera” (*wahre Wirklichkeit*) de la objetividad⁷⁷ en el sentido de que permite determinar el objeto en general (*Gegenstand überhaupt*) en relación con el *verum* transcendental.⁷⁸

Incluso en la primera de las lecciones tempranas de Friburgo, la del KNS 1919, la importancia de la descripción de la vivencia del mundo circundante tiene que ver con el problema ontológico –y no sólo epistemológico, según los neokantianos– de la determinación del *Etwas*, del objeto en general, cuando formula la pregunta: ¿Se da, hay (*gibt es*) el algo? ¿En qué sentido, cómo lo conceptuamos? ¿Dónde obtener la plataforma adecuada desde la cual poder hablar de “algo en general”? La respuesta es el desarrollo de aquella lección: en la vivencia del mundo circundante, que posteriormente va a fraguar en la experiencia fáctica de la vida.

Por último, una tercera prueba de la pretensión ontológica de las lecciones de los años veinte, ya claramente en relación con el redescubrimiento por parte de Heidegger de Aristóteles, tiene que ver con la definición de filosofía que esboza en el curso del WS 1921/22 como comportamiento cognoscitivo principal (*prinzipiell erkennendes Verhalten*)⁷⁹. El acento ontológico de esta caracterización vendría marcado por el hecho de que el *Verhalten* es entendido por Heidegger, en el caso de la filosofía, como un comportamiento o relación de la vida fáctica (*Dasein*) con el ente en su ser. Definición cuyo rastro podrá seguirse en la idea de una *kritisch-transzendente Wissenschaft* u *Ontologie* en las lecciones del SS 1926, WS 1926/27 y SS 1927.⁸⁰ El tema de la filosofía sería, pues, no sólo el acceso a la vida fáctica, sino éste planteado de cara a la determinación del sentido del ser del ente (*Seinssinn des Seiendes*).

c. Rendimiento interpretativo del criterio escogido para el planteamiento de la investigación en torno a la normatividad en la fenomenología hermenéutica

¿Qué nos permite esta línea de interpretación aplicada al problema de la normatividad? A fin de lograr una visión unitaria de la idea de fundamentación de la validez de la interpretación en general contamos con el proyecto ontológico fundamental de *Sein und Zeit* y de su metodología pertinente, así como de sus desarrollos incipientes en las

⁷⁶ Cf. GA 1, 410.

⁷⁷ Cf. GA 1, 406.

⁷⁸ Cf. GA 1, 402.

⁷⁹ Vid. GA 61, 58. J. GRONDIN (en „Die Wiedererweckung Der Seinsfrage Auf Dem Weg Einer Phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion“, en RENTSCH, Th. (dir.), *Heidegger: Sein und Zeit*, Beck, Reihe Klassiker Auslegen, München, 2001, pp. 2-3) arranca de una interpretación de las lecciones tempranas de Friburgo en la que no ve atendida la *Seinsfrage* sino la *Lebensfrage*, aduciendo que en el *Natorp-Bericht* (1922) se define el objeto de la filosofía como «das menschliche Dasein als von ihr befragt auf seinen Seinscharakter» (GA 62, 348 (NB, 3)). Sin embargo, esta interpretación no tiene en cuenta que, como se constata a partir de la cita aludida del WS 1921/22, Heidegger ya habla en las lecciones tempranas de Friburgo de su filosofía como una *ontologische Phänomenologie*.

⁸⁰ Vid. GA 22, 7-8; GA 23, 16-17; GA 24, 23.

lecciones tempranas de Friburgo y las de Marburgo anteriores a esta obra. Adoptando, como decimos, el criterio evolutivo-unitario, podemos distinguir algunas etapas dentro de este período, pero reconociendo en la pregunta por el ser el hilo conductor de la temática; lo cual trasladado a nuestro interés supone la continuidad del tratamiento metodológico (normativo) de la cuestión ontológica en paralelo. Igual que la ontología sigue siendo la motivación de Heidegger a lo largo de todos los años veinte, ello debe llevar aparejada una idea de metodología y de normatividad en mayor o menor medida sintetizable.

En la práctica esto se va a aplicar de la manera siguiente. Teniendo a la vista como título del problema la determinación de la científicidad y originariedad (i. e., la fundamentación) de las interpretaciones a partir de las cosas mismas en el círculo hermenéutico, examinaremos cómo cada uno de los núcleos temáticos surgidos al hilo de ello –la validez, la crítica, el método, etc.– son planteados en *Sein und Zeit*. Según el criterio esgrimido, las lecciones de los años veinte apuntarían ya a la cuestión ontológica del proyecto de *Sein und Zeit*, aunque desde momentos de elaboración diferentes. Ello nos permite reconstruir el tratamiento central de los conceptos temáticos escogidos a la luz de las citadas lecciones, proyectando su desarrollo en dos direcciones. “Hacia atrás”, por cuanto pueden verse en algunas elaboraciones metodológicas de la pregunta por el ser de la vida fáctica en las lecciones tempranas de Friburgo y las de Marburgo previas a *Sein und Zeit* algunos conceptos clave que, si bien no van a aparecer allí claramente, si se mantienen operativos, de modo que sólo teniéndolos en cuenta sería posible entender algunos de los planteamientos expresos de las cuestiones cruciales de interés para nuestra investigación. Este será el caso de lo que llamaremos “herramientas de la fenomenología”: la intuición hermenéutica y las indicaciones formales.⁸¹ Por otro lado, “hacia delante” en cuanto tomaríamos en cuenta, igualmente, las lecciones posteriores a la publicación de *Sein und Zeit* y que vendrían a completar el proyecto ontológico-fundamental. Como es sabido, esta obra permaneció inacabada, aunque la parte restante del proyecto fue remitida al curso del SS 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.⁸² Allí se prosigue con algunos desarrollos de la idea de una metodología de la ontología fundamental, relevantes para nuestra investigación y que, además, surgen de la propia pretensión sistemática del proyecto de *Sein und Zeit*. Esto se verá a la hora de analizar los momentos estructurales de la metodología.⁸³

Toda esta puesta en marcha de la investigación se llevará a cabo, además, sin renunciar completamente a una mínima reconstrucción del tema a tratar. Si bien no es nuestro interés específico un examen histórico-genético de los conceptos implicados, el análisis no puede renunciar del todo a una atención por los aspectos evolutivos ineludibles. De este modo, el planteamiento de los problemas en la investigación adoptará cuando la situación lo requiera la secuencia siguiente: (1º) planteamiento del tema en cuestión, (2º) ubicación de su concepción en la parte publicada de *Sein und*

⁸¹ Vid. *infra* § 21.

⁸² Sobre esta cuestión, vid. el estudio de F.-W. VON HERRMANN, *La segunda mitad de Ser y tiempo, Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1997.

⁸³ Vid. *infra* § 20.

Zeit, (3º) reconstrucción diacrónica y sistemática de la conceptualización, viendo los elementos anteriores y posteriores a su redacción en aquella obra, pero presentes en el proyecto ontológico-fundamental de *Sein und Zeit*.

Ahora bien, esta tarea reconstructiva no debe resultar incompatible con el enfoque que queremos proporcionarle a este estudio. La investigación sobre el Heidegger de los años veinte ha conseguido hasta ahora llenar una laguna existente en su pensamiento, sobre todo a partir de la publicación en la *Gesamtausgabe* de los cursos al respecto. En este sentido, la labor de reconstrucción, interpretación, exposición de material inédito, etc. ha resultado fundamental para ofrecer una idea sistemática de este período. La literatura secundaria que hemos citado hasta aquí da buena fe de ello. Sin embargo, nos sumamos al requerimiento de R. RODRÍGUEZ según el cual esta perspectiva histórica y genética debe ser completada con el ensayo de una comprensión sistemática del pensamiento heideggeriano, pero eligiendo un punto de vista propio⁸⁴ —o alternativo, podríamos decir, desarrollable o transitable a partir del marco fenomenológico-hermenéutico del Heidegger de los años veinte. Pues bien, este es el tipo de estudio que vamos a ensayar, escogiendo como “punto de vista propio” o alternativo una interpretación de Heidegger que acentúe los aspectos menos lingüísticos, tratando de indagar si puede pensarse, dentro de su filosofía en este período, en una instancia de fundamentación que incorpore el momento de realidad del sentido. En este punto, la fenomenología de Zubiri va a constituir la óptica “alternativa” desde la cual se va a intentar tal interpretación pero, al mismo tiempo, intentando lograrla desde elementos en el propio Heidegger que la posibiliten, para poder hablar desde la “cosa misma” de que se trata en la fenomenología hermenéutica y sin proyectar una perspectiva absolutamente ajena.

§ 6. Criterios de interpretación de la recepción zubiriana de Heidegger

El planteamiento de esta investigación hace referencia a una transformación fenomenológica, con la cual se quiere, además, dar contenido al título de la misma: *La realidad del sentido*. La denominación puede evocar ciertamente el giro metafísico que ya enunciara P. CEREZO en su trabajo “Del sentido a la realidad”⁸⁵, en cuya formulación resuena la cuestión del “giro” filosófico. Frente al “giro lingüístico”, el de Zubiri sería uno de vuelta a la metafísica. ¿Qué puede significar esto? A nuestro juicio, el “giro metafísico” zubiriano supone la concesión a instancias pre-lingüísticas, no sólo en el sentido de pre-proposicionales, sino también de anteriores al fenómeno del lenguaje (la *Rede*, la lingüisticidad gadameriana, etc.) y a la conceptualidad (frente a la filosofía del lenguaje) de una primacía dentro de la base experiencial del saber.

No de giro, sino de “transformación” han hablado también otros como J. A. NICOLÁS y el propio J. CONILL, a la hora de proponer una complementación de la hermenéutica a través de la noción de razón experiencial, que encontraría en la *noología*

⁸⁴ Cf. RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 13.

⁸⁵ Vid. CEREZO, P., “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en X. Zubiri”, en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 221-254.

zubiriana uno de sus principales cauces de realización.⁸⁶ Con ello se viene apuntando ya desde hace varias décadas a la necesidad de concretar cómo puede hacerse desde Zubiri esa transformación de la hermenéutica que, precisamente, encontraría en Heidegger una de sus principales fuentes. En este sentido, la relación Zubiri-Heidegger aparecería no sólo como un interesante objeto de estudio con vistas a fines exegéticos e históricos, sino como un crucial eslabón más en la discusión en torno a los parámetros fundamentales de la hermenéutica contemporánea.

Sin embargo, nuestra propuesta no es la de un “giro”, sino la de un movimiento transformador. No se trata de cambiar el sentido por la realidad, sino de *ver el sentido desde la realidad*, en un planteamiento que no busca rechazar de plano la fenomenología hermenéutica, sino enriquecerla en la medida de lo posible. Para lo cual habrá que buscar además un punto en común entre ambas filosofías, que no sólo permita encontrar en Zubiri motivos para enlazar con Heidegger, sino que encontrara en el planteamiento fenomenológico-hermenéutico mismo elementos para pensar la experiencia desde la no conceptualidad de las instancias experienciales-reales. Esta pretensión podría constituir un sustrato común de la mencionada transformación.

Pues bien, Para abordar la cuestión de una transformación fenomenológica de la fenomenología hermenéutica vamos a plantear una serie de criterios de interpretación de la crítica de Zubiri a Heidegger y de ordenación de las etapas de la propia filosofía de Zubiri. Acto seguido vamos a establecer una serie de normas que seguiremos para citar los textos de Zubiri y, para finalizar, vamos a justificar la designación propuesta de *fenome-noología* para caracterizar su postura frente a Heidegger.

a. Criterios de interpretación de la relación Zubiri-Heidegger.

La literatura filosófica ha aportado al menos tres perspectivas al respecto, en función del Heidegger escogido como interlocutor de Zubiri. Esta elección adquiere un peso específico a la hora de trazar la génesis y desarrollo de la recepción zubiriana de Heidegger. Según el período heideggeriano tenido en cuenta, se pueden explicitar ciertos criterios de comparación entre ambos, que en unos casos toman *Sein und Zeit* como referencia de las discusiones de Zubiri con el alemán, y en otros casos los escritos de la *Kehre*.

(1) A menudo en los estudios zubirianos se ha fijado el interlocutor de Zubiri en el Heidegger de *Sein und Zeit*, pero *proyectado hacia delante*. Este tipo de exégesis es netamente coherente con gran parte de las exposiciones zubirianas de la ontología de Heidegger, en las que solía tener en cuenta no sólo aquel sino también algunos ensayos que éste había ido publicando en los años 30, 40 y 50 como “Vom Wesen der

⁸⁶ Vid. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p.163; “Concepciones de la experiencia”, en *Diálogo Filosófico*, nº41 (1998), p. 150; “La verdad de la razón experiencial”, en NICOLÁS, J. A. / FRÁPOLLI, M. J., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1999, p. 188; vid. NICOLÁS, J. A., “La transformación de la hermenéutica”, en MURILLO, I. (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Ed. Diálogo filosófico, Madrid, 2000, pp. 439–448.

Wahrheit”, “Brief über dem Humanismus”, etc. Un buen número de estudios sobre Zubiri-Heidegger pueden agruparse bajo este enfoque.⁸⁷

(2) Complementario al anterior habría un segundo enfoque como el aportado por el trabajo de A. GONZÁLEZ, “Ereignis y actualidad”⁸⁸. Aquí nos encontramos con la propuesta del Heidegger de la *Kehre* como interlocutor más apropiado que el de *Sein und Zeit* desde el cual contrastar algunas de las tesis de Zubiri en torno a la filosofía heideggeriana. A nuestro juicio, la orientación de algunos de los trabajos de R. ESPINOZA ejemplifican perfectamente la aplicación de este criterio.⁸⁹

(3) Pero habría aun un tercer enfoque en el que, a la inversa, se toma como interlocutor de Zubiri el Heidegger de *Sein und Zeit* pero *proyectado hacia atrás* en el tiempo, escogiendo los cursos de los años veinte como referente. La posibilidad de este tipo de enfoque se ha visto reforzada con la paulatina publicación de los cursos universitarios de Zubiri en los años treinta. El trabajo de A. GONZÁLEZ, “El eslabón aristotélico”⁹⁰, es un muy buen exponente de este criterio que mantiene en su objetivo las lecciones tempranas de Friburgo y Marburgo, buscando en la producción académica de Zubiri en la Universidad Central de Madrid algún reflejo de aquel Heidegger de los años veinte.

Este último enfoque es el que, claramente, aporta un criterio adecuado para nuestra investigación. Si queremos partir precisamente del Heidegger de los años veinte para plantear la cuestión de una fundamentación de relevancia crítico-normativa de las interpretaciones, entonces el enfoque óptimo será el tercero. La adopción de este criterio va a suponer una merma de la dimensión de nuestra interpretación, que no se centrará tanto en los aspectos concernientes a una interpretación desde Zubiri del *Ereignis*, de la técnica, etc. Sin embargo, renunciamos conscientemente a esta pretensión exhaustiva de dar una visión completa de la relación Zubiri-Heidegger con la esperanza de que ello permita a nuestra interpretación al respecto despegarse en la medida de lo posible (lo cual nunca va a ser totalmente) de un interés exegético-histórico. Sin embargo, ello no obsta para que en algunas ocasiones vayamos a adoptar una estrategia metodológica que consistirá en reconstruir genéticamente la interpretación zubiriana de Heidegger atendiendo a sus fuentes, niveles, etapas, etc. esperando hallar a tenor de ello algunos

⁸⁷ Vid. p.e. GRACIA, D., “El problema del fundamento”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Comares, Granada, 2008, pp. 33-79; GONZÁLEZ, A., “Las cosas”, en op. cit., pp. 107-136; VARGAS ABARZÚA, E., “Meditación de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri”, en op. cit., pp. 307-334; DANIEL, F., “El poder y el poderío: la noergía de Zubiri frente a Heidegger”, en NICOLÁS, J. A., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, pp. 385-467. González, A., “Las cosas”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 107-136.

⁸⁸ GONZÁLEZ, A., “Ereignis y actualidad”, en GRACIA, D., *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 103-192.

⁸⁹ Vid. p.e. ESPINOZA, R., “Zubiri y Sein und Zeit”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 186-213, “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 197-249; *Realidad y tiempo en Zubiri*, Comares, Granada, 2006. Pueden verse también los siguientes estudios a este respecto: BULO, V., “Hacia una filosofía primera de los templos en Heidegger tardío y Zubiri. Realidad y Ereignis: diferencia de tono”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Comares, Granada, 2008, pp. 285-305; SOLARI, E., “Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios”, en op. cit., pp. 469-493.

⁹⁰ GONZÁLEZ, A., “El eslabón aristotélico”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXV (2008), pp. 5-36.

elementos esenciales para el avance de nuestra investigación.⁹¹ En el fondo, lo dicho anteriormente tiene que ver con la adopción de un criterio de interpretación de las etapas de Zubiri, que vamos a especificar a continuación.

b. Criterios de interpretación de las etapas de la filosofía de Zubiri.

De acuerdo con el clásico texto de la introducción a la edición inglesa de *Naturaleza, historia, Dios* se suele hablar de tres etapas en Zubiri: una fenomenológico-objetivista o husserliana (1921-27), una fenomenológico-ontológica o heideggeriana (1928-44) y una metafísica (1944-1983), en la que éste habría llegado a conquistar una posición propia.⁹² La principal ventaja de esta clasificación reside en ser la expresada por el propio filósofo y responder, de este modo, a la intención del autor mismo. Ahora bien, ello no obsta para que tenga algún defecto. Ante todo, varias décadas son las que han pasado ya desde esta clasificación, y cada vez se van haciendo más evidentes los trazos gruesos con que fue trazada. Zubiri detalla en el texto referido que cada etapa se concita a tenor de una “inspiración común” (fenomenología en las dos primeras etapas y metafísica en la tercera). Sin embargo, el criterio de una “inspiración” no es suficiente para detallar con toda su riqueza y variedad de matices la evolución de un pensamiento, atención a lo cual puede dar en muchas ocasiones la clave interpretativa para situar la postura de un filósofo. Desde nuestro punto de vista, esto adquiere validez sobre todo a partir del caso que nos ocupa. Pues ciertamente creemos que no es posible entender bien del todo cómo se justifica una de las tesis fundamentales de Zubiri en confrontación clara con Heidegger, a saber, que el ser es ulterior a la realidad. Pese a que atendiendo a su filosofía madura se puede comprender el significado de tal afirmación, es difícil encontrar meramente en aquella las razones de la misma así como el procedimiento argumentativo que la sostiene, así como sus implicaciones. Precisamente por ello sería necesaria una iluminación de las tesis del Zubiri tardío sobre Heidegger a la luz de la génesis y desarrollo de su confrontación con el alemán, que introduzca ciertos matices en la delimitación de sus etapas.

Una manera de hacer esto sería incorporando a la llamada fase de madurez una matización: distinguir entre un período de maduración y de madurez propiamente dicha. En 1944, tras la publicación de *Naturaleza, historia, Dios*, Zubiri comienza un periplo de casi 20 años de impartición de cursos al margen de la universidad, cuyos contenidos fructificarían en parte en la siguiente publicación, *Sobre la esencia*. En los años que se suceden entre una obra y otra podría situarse esta fase de maduración en la que Zubiri va ganando una distancia con respecto a la inspiración fundamental de su etapa fenomenológico-ontológica y, en coherencia, conquistando poco a poco un terreno propio. Esta conquista pasó por la elaboración del contenido concreto del concepto de *realidad*. Los cursos extrauniversitarios de los años 40-50 están dedicados a toda una serie de, aparentemente, cuestiones filosóficas “periféricas”, como la ciencia, la antropología, los griegos, el cuerpo y el alma, etc. Pero en todas ellas se va definiendo,

⁹¹ Vid. sobre todo Segunda Parte, cap. I, en el que proponemos precisamente este tipo de estrategia.

⁹² Cf. “Prólogo a la traducción inglesa” (1980), NHD, pp. 13-15.

año tras año, una idea muy concreta de realidad, que suponía el desarrollo de ciertas nociones ya descubiertas en los años treinta, y que ahora comenzaban paulatinamente a condensarse. El punto de ebullición quizás podría situarse en el curso *Sobre la persona* (1959), en el que al acometer el problema de qué es la realidad humana se ve obligado a explicitar su propio concepto metafísico de realidad en un libro aparte, que finalmente acabaría siendo *Sobre la esencia* (1962). Este punto quizás sea el que nos permita dividir la etapa de madurez en una de maduración y otra de madurez plena. Pues tras *Sobre la esencia* los cursos posteriores trabajan ya sobre el terreno allí ganado de la idea de realidad como sustantividad, y van profundizando en aquella desde la óptica de algunas cuestiones planteadas al hilo de las dificultades que suscitaba su lectura. Ejemplos de ello fueron el tema del dinamismo, tratado en *Estructura dinámica de la realidad* (1968) y el de los supuestos “epistemológicos” a la base de su metafísica, en *Sobre la realidad* (1966) y en el artículo “Notas sobre la inteligencia humana” (1967). Precisamente fue este último el trabajado por Zubiri a la hora de elaborar su gran aporte final en la trilogía de *Inteligencia Sentiente* (1980-83), en el que lleva a cabo un análisis del hecho de intelección.

Sobre la esencia vendría por lo tanto a dividir la etapa 1944-83 en dos grandes bloques: un período de maduración de la idea de realidad, y un período en el que ya con el concepto más o menos asentado, puede desarrollarlo y profundizarlo. Esto tendrá consecuencias para la división de las etapas de la relación Zubiri-Heidegger, debido a que dos de las coordenadas fundamentales de esta, la crítica del ser y del sentido, se ven evidentemente afectadas por el desarrollo del concepto de realidad.

Una clasificación de etapas que encaja en la anterior sería una propuesta por D. GRACIA que toma como criterio qué entiende Zubiri por “realismo” en oposición a “idealismo”.⁹³ Su esquema, encajado en la primera clasificación mencionada, sería el siguiente:

- (1) Etapa fenomenológica-husserliana: Realismo fenomenológico-objetivista (1921-28)
- (2) Etapa fenomenológico-heideggeriana: Realismo fenomenológico-ontológico (1928-44)
- (3) Etapa metafísica:
 - (3.1.) maduración: Realismo metafísico del haber (años 40-60)
 - (3.2.) madurez: Realismo metafísico de la sustantividad (años 60) y realismo metafísico de la actualidad (años 70-80)

A su vez, esta ordenación de etapas se debe combinar con un criterio hermenéutico propuesto por D. GRACIA, según el cual toda la obra de Zubiri debe interpretarse desde los logros alcanzados en la trilogía *Inteligencia Sentiente* (1980-83), donde los temas quedan resituados y tratados en el mayor nivel de madurez dentro de su propia obra.⁹⁴

⁹³ GRACIA, D., “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 3-67 (vid. a partir de p. 24).

⁹⁴ Cf. GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986.

Sin embargo, pensamos que este criterio debe ser complementado con otro que integre la génesis y evolución histórica de las cuestiones de la filosofía de Zubiri (puesto que no todas las temáticas que aparecen en su obra son tratadas en ese grado de elaboración como la idea de la intelección sentiente). A este respecto, J. L. CABRIA propone una doble perspectiva del estudio de Zubiri: (a) una que tiene en cuenta el desarrollo genético-histórico de la obra en general y del estadio evolutivo de un tema en particular, y otra (b) que consiste en hacer una relectura sintética del problema desde la que se considere la obra de madurez en un doble nivel, esto es, referido a todo el pensamiento de Zubiri en general (en lo cual podríamos incluir el criterio de D. GRACIA) y relativo a cada tema situado a la altura máxima que haya llegado.⁹⁵

c. Sistematización de las citas.

Debido a ciertas particularidades de los textos de Zubiri, relativas a que muchos de los que vamos a citar son inéditos y sólo pueden consultarse en el Archivo Xavier Zubiri, vamos a proponer un sistema de citas. Con ese sistema tenemos también la pretensión de rehabilitar en cierto modo la relevancia de la fecha concreta de cada texto así como de destacar el artículo o trabajo concreto bajo cuyo título se publicara por vez primera, en lugar de citar directamente el volumen de las Obras de Zubiri –lo cual impide conocer el texto exacto de un simple vistazo.

Para ello vamos a hacer lo siguiente: en lugar de indicar abreviadamente la obra en que aparece la cita y el número de página, haremos referencia también al título general del texto en el que aparece y a su fecha de composición. Con estos dos últimos elementos, “título” y “fecha de composición”, nos vamos a referir en el contexto zubiriano a cosas muy concretas.

Hay una parte de citas en las que el título del texto corresponderá al título mismo del libro en el que ha sido publicado. Es así en el caso de obras publicadas en la vida del filósofo (a excepción de *Naturaleza, historia, Dios*, que tiene un carácter distinto). En estos casos, para conservar el dato cronológico de modo coherente con el resto de citas, mantendremos el año entre paréntesis tras la abreviatura del texto correspondiente. Esto sucederá en las citas de las siguientes obras: *Sobre la esencia* (SE (1962)), *Inteligencia y realidad* (IRE (1980)), *Inteligencia y logos* (IL (1982)) e *Inteligencia y razón* (IRA (1983)). Sin embargo la inmensa mayoría de textos de Zubiri se encuentran reunidos o bien en colecciones de artículos, como es el caso de *Naturaleza, historia, Dios*, o casi siempre en obras póstumas que condensan textos de diversas fechas (es el caso de los cursos de los años 30, 60 y 70), o bien en cursos no publicados (en los años 40 y 50). En el primer caso optaremos por citar primeramente el título del curso en el que aparece el texto seguido de la fecha de su impartición, hecho lo cual se indicará, ya como suele ser usual en los trabajos sobre Zubiri, el título abreviado de la obra en el que ha sido publicado. A nuestro juicio esta elección nos permite ubicar en su fecha exacta textos cuyo momento de composición o impartición resulta relevante para el desarrollo de la

⁹⁵ Vid. CABRIA, J. L., “La cuestión hermenéutica de la obra de X. Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el centenario de su nacimiento”, en *Lumen*, nº 47 (1998), pp. 545-570.

temática correspondiente. Por ejemplo, para citar el siguiente texto de *Sobre el hombre* (una de las obras que recurre a más fuentes de fecha muy diversa): «Si bien es verdad que son las cosas las que crean la situación, es también verdad, y una verdad anterior, que sólo la crean a aquél que tiene estructuras capaces de que la situación le sea creada.», según la citación usual habría que escribir “SH, 108”. Ahora bien, a nosotros nos interesa destacar que este texto se encuentra en un momento decisivo en la evolución de la filosofía de Zubiri, justo en el punto en que éste ve que necesita precisar las bases metafísicas de su noción de persona como definición del ser humano (a finales de los años 50). La citación anterior o bien invita a pensar que este texto es netamente coetáneo con todos los que aparecen en el mismo volumen, pasando por alto la cronología intrínseca del pensamiento del propio autor, o bien a estar consultando constantemente la introducción, donde se aclara la procedencia de cada texto. Entonces, a fin de destacar más claramente la fecha del texto, citaremos del siguiente modo: “Sobre la persona” (1959), SH, 108.

Por otro lado, en el caso de los cursos de los años 40 y 50, prácticamente en su totalidad no publicados, a excepción de unos pocos, como no contamos con ninguna obra de referencia citaremos directamente el título del curso en el que aparece el texto seguido de su año de impartición, tras lo cual indicaremos la signatura que permite localizarlo en el *Archivo Xavier Zubiri*, que sería la única fuente en este caso. Por ejemplo, un texto de Zubiri como «El acto necesita ser “físicamente” ejecutado, es decir: en su realidad física, y esta dimensión física es justamente aquella a que alude el verbo estar» iría citado como “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0059003, p. 27. La signatura del Archivo refiere en sus primeras cuatro cifras al número de caja en el que se encuentran conservados los textos originales (en este caso, la caja nº 0059) seguido del número de carpeta o lección (en este caso “003” refiere a la tercera lección del curso mencionado). Asimismo, la paginación se corresponde con el número de página escrito taquigrafiado en la misma hoja original, que comienza en cada una de las lecciones.

d. Justificación de la designación escogida: fenome-noología.

Zubiri define su filosofía en general como una dedicación a investigar qué es ser real en cuanto tal⁹⁶: esto es, como *metafísica*. Asimismo, una parte de ella podría denominarse como *noología*, en cuanto investigación de lo que sea la intelección.⁹⁷ La noología trata de hacer un estudio de la intelección y de lo inteligido mismo que trata de ceñirse estrictamente a lo presente intra-aprehensivamente en hechos de intelección, a diferencia de la metafísica que se ocuparía de qué son las cosas consideradas allende mi intelección. El tipo de propuesta que queremos esbozar en nuestro planteamiento tiene que ver primariamente con esta parte de la filosofía de Zubiri que estudia los hechos de intelección y la estructura misma de la intelección como inteligencia sentiente. Es justo en la intelección, desde luego, donde tiene sentido plantear la cuestión de la normatividad de la interpretación, de una metodología, etc. En tal caso, ¿por qué llamar

⁹⁶ Cf. “¿Qué es investigar?” (1982), EM, p. 323.

⁹⁷ Cf. IRE (1980), p. 11.

a la noología con una designación como *fenome-noología*, reintroduciendo el término “fenómeno”?

Los escritos del propio Zubiri ahondan justamente en todo lo contrario, por cuanto en ellos la expresión “fenomenología” suele aparecer en un sentido peyorativo, referido al ámbito propio de la conciencia en el planteamiento husserliano⁹⁸ y, coextensivamente a éste, al de Heidegger como filosofía del sentido⁹⁹. La noología no partiría en esta línea de la idea de conciencia como acto donador de sentido (*sinngebender Akt*) pero tampoco como comprensión de sentido. Asimismo, en la literatura sobre Zubiri suelen concitarse algunos argumentos contra la manera de entender la filosofía de Zubiri como una fenomenología. A. PINTOR-RAMOS arranca de la primacía de la cosa real frente a la cosa sentido como tesis central que permite diferenciar a Zubiri de los análisis fenomenológicos clásicos.¹⁰⁰ A esto añade lo siguiente:

Si se quiere llamar fenómeno a ese acto primario de aprehensión, no se puede decir que su manifestación directa sea el logos (“fenómeno-logia”) y, por tanto, toda posible fenomenología se moverá dentro de un modo de actualizar las cosas ulterior a su originaria noergia. Si por “fenomenología” ha de entenderse, como quiere Husserl, no sólo un método de análisis sino una disciplina filosófica radical de las unidades de vivencia intencionales, la “noología” que preconiza Zubiri no puede ser nunca una fenomenología porque su objeto no es directamente noético ni puede traducirse sin residuo en el marco noético.¹⁰¹

Nuestra designación “fenome-noología” supone en este punto justo las dos cosas que niega PINTOR-RAMOS: (1) el acto de aprehensión no es fenómeno porque todo fenómeno considerado como tal se muestra en el logos; (2) la noología no es fenomenología porque su objeto no es noético. A esto puede añadirse un tercer elemento: (3) «me parece impensable un análisis intencional que no se mueva en el orden del sentido y, sin análisis intencional, no hay fenomenología posible.»¹⁰²

Pues bien, frente a cada uno de estos tres aspectos nosotros queremos realizar la siguiente propuesta que permita entender la noología de Zubiri como una fenome-noología:

Con relación a (1), ¿por qué todo fenómeno sólo puede darse en el logos? ¿Hay alguna manera de definir el fenómeno lo suficientemente amplia como para que quepa en él los hechos de aprehensión analizados por Zubiri? Si acudimos a la definición de fenómeno que propone Heidegger en *Sein und Zeit* como forma eminente de

⁹⁸ Cf. p.e. SE (1962), pp. 27-28. Aunque la relación Zubiri-Husserl no va a ser tratada explícitamente en nuestra investigación, hemos de incidir en el hecho de que la interpretación zubiriana de Husserl necesita ser precisada de cara a este tipo de críticas. En ello han insistido precisamente algunos como M. GARCÍA BARÓ: vid. “El primer ensayo de noología concebido por Zubiri”, cap. 6 de *Sentir y pensar la vida*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 155-184. Agradezco a O. BARROSO haberme llamado la atención sobre este texto.

⁹⁹ Cf. SE (1962), p. 452.

¹⁰⁰ Cf. PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido*, UPSA, Salamanca, 1993, p. 148.

¹⁰¹ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, UPSA, Salamanca, 1994, p. 331.

¹⁰² Op. cit., p. 395.

comparencia de algo, allí nos encontramos con que este es «das Sich-an-ihm-selbst-zeigende»¹⁰³, lo que se-muestra-en-sí-mismo. ¿Qué prejuzga esta idea de fenómeno? Si en SZ nos encontramos con que este fenómeno sólo se revela en el logos hermenéutico, en Zubiri el logos propio que revela o, mejor dicho, actualiza el fenómeno es el nous entendido como intelección. Aquí “logos” no tiene el sentido de ser una modalización ulterior de la intelección sentiente, sino de expresar el carácter del acceso humano a las cosas mismas, en las que estas quedan como cosas presentes (fenómenos). Ahora bien, ¿habría en Zubiri alguna noción que juegue este papel de fenómeno como lo que se muestra-en-sí-mismo? Quizás este elemento podría ser el concepto de *nota* que aparece en las primeras páginas de *Inteligencia y realidad*, con el cual se expresa el carácter de alteridad de lo dado en la intelección:

A esto “otro” es a lo que he llamado y continuaré llamando nota. Aquí nota no designa una especie de signo indicador como significó etimológicamente en latín el sustantivo nota, sino que es un participio, lo que está “noto” (*gnoto*) por oposición a lo que está ignoto, con tal de que se elimine toda alusión al conocer (...)¹⁰⁴

En este sentido, “nota” es la alteridad presente en la aprehensión intelectual y cuyo logos es el nous como intelección sentiente. No se prejuzga en cualquier caso que haya logos que sólo puedan mostrar el fenómeno siendo logos reflexivos o hermenéuticos.

(2) ¿Por qué toda fenomenología sólo puede serlo en función de que su objeto sea noético? ¿Es lo noético lo esencial de cualquier planteamiento fenomenológico? Independientemente de la discusión de que en todo Husserl esto haya sido así, podemos mantener que, por ejemplo, la fenomenología de Heidegger no es noética y sin embargo puede seguir denominándose como tal. Como veremos a lo largo de la Primera Parte, Heidegger articula en las lecciones tempranas de Friburgo una idea de intencionalidad en la que introduce un aspecto novedoso con respecto a los dos momentos propios de la intencionalidad noético-noemática en Husserl: el sentido de relación (*Bezugssinn*)¹⁰⁵ Con esto expresa el carácter por el cual el ser humano está ligado al mundo fundamentalmente por estar-en él, no por sus actos noéticos.¹⁰⁶ En el análisis noológico zubiriano contamos con un elemento a partir del cual se expresa el estar-en del acceso humano al mundo: la noergia como momento que constituye la noésis y el noema.

(3) Por último, bien es cierto que la cuestión de la intencionalidad es característica de la fenomenología. Pero, ¿sólo puede plantearse en los términos del sentido? ¿No puede verse precisamente la intencionalidad como algo más amplio que el sentido a la luz del concepto zubiriano de noergia? ¿No podríamos valerlos de la idea

¹⁰³ SZ, 33 (ST, 56).

¹⁰⁴ IRE (1980), pp. 32-33.

¹⁰⁵ Como momento del estar-en-el-mundo en conjunción con el sentido de realización (*Vollzugssinn*, con el que se expresaría la noésis) y el sentido de contenido (*Gehaltssinn*, el noema). Vid. GA 61, pp. 52-53; así como RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 53-56.

¹⁰⁶ Posteriormente esto se va a articular con la idea de intencionalidad como *trascendencia* tempórea de la existencia: El Dasein está ya siempre “fuera” en el mundo, donde su trascendencia no significa que salga de sus actos noéticos hacia un noema, sino que en el estar en el mundo su aprehensión comprensora se dirige al ser del ente. Vid. p.e. GA 24, pp. 418-429.

de noergia como, en palabras de Zubiri, «la realidad física de la intencionalidad»¹⁰⁷ para plantear una nueva idea de fenomenología? La cuestión de la intencionalidad sólo hace referencia al modo como el ser humano está en relación con el mundo, y, en principio, no hay razón para designar esta relación entre ambos como una relación solamente de sentido.

La noología de Zubiri no puede designarse como fenomenológica (y, por ende, no estaría en condiciones de recibir nuestra designación) si se restringe el sentido de esta a lo que Zubiri entendió como fenomenología: filosofías del sentido en Husserl y Heidegger. Ahora si abrimos el espectro de lo fenomenológico como una manera de análisis filosófico que (1) hace de lo que se muestra-en-sí-mismo su término, (2) del estar-en como momento que rebasa de la correlación nóesis-noema su momento principal y que con todo lo cual (3) propone una manera de entender el vínculo del ser humano al mundo y viceversa, entonces habríamos obtenido un concepto de fenomenología lo suficientemente general como para dar cabidas a propuestas no meramente husserlianas, pero tampoco necesariamente adscritas al sentido. Pues bien en esta línea proponemos tomar los elementos específicos de la filosofía de Zubiri con respecto a cada uno de estos tres momentos –(1) las notas como lo que se muestra en sí mismo, (2) la noergia como expresión del estar-en el mundo y (3) la noergia como realidad física de la intencionalidad– para definirla como una *fenome-noología*. Esto es, una fenomenología cuyo logos propio se expresa en un *nous* entendido como intelección sentiente, y que tiene en la noergia el momento de realidad física de la intencionalidad a través de la cual ya estamos implantados en el mundo.

Si aun con todo nuestra designación no resulta suficiente, puede pensarse como un término a través del cual hemos pretendido presentar una expresión que sirviera de contraste con la filosofía heideggeriana, entendida como una fenomenología (hermenéutica). A pesar de lo cual nosotros mantenemos que esta designación permitiría, sin desechar el término “noología” que aparece específicamente en la obra de Zubiri, presentar su filosofía como una propuesta que puede aportar una perspectiva diferente a los problemas que plantea la idea de un análisis fenomenológico de la experiencia, sea de la índole que sea.

§ 7 Otras cuestiones metodológicas.

Esta investigación se ha realizado gracias a una beca predoctoral de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Este apoyo se ha manifestado asimismo en la subvención de una estancia de investigación en el Departamento de Filosofía de la Albert-Ludwig Universität de Freiburg i. B., bajo la tutela de F.–W. VON HERRMANN. Asimismo, el proyecto de investigación Verdad, conocimiento y valores ha co-financiado junto con la Universidad de Granada una segunda estancia de investigación, de nuevo en Freiburg. Ambos apoyos nos han brindado una oportunidad magnífica para desarrollar y someter a discusión los capítulos sobre la fenomenología hermenéutica heideggeriana. Podríamos decir que gran parte de

¹⁰⁷ “Filosofía primera” (1952-53), AXZ, 0059003, p. 28.

las ideas vertidas en la Primera Parte de nuestra investigación han surgido precisamente en tierra alemana, al calor de las tutorías, comentarios y aprendizaje con von Herrmann, quien nos puso en el camino de la comprensión de la experiencia de la vida fáctica en las lecciones del Heidegger de los años veinte.

Nuestra tesis ha tenido, además, otro suelo patrio en tierras madrileñas. En la *Fundación Xavier Zubiri* hemos encontrado, como no podía ser de otra manera, todos los materiales necesarios para indagar en las etapas de la filosofía de Zubiri, descubrir el contenido de los cursos extrauniversitarios aún inéditos, tener acceso a la correspondencia de Zubiri con Heidegger así como a su biblioteca personal, en la que hemos podido consultar los textos sobre el alemán que obtuvo y estudió (y cómo lo hizo en función de sus subrayados y anotaciones). Pero ello sólo ha sido posible gracias a la disposición de su director, D. Gracia (y con la inestimable asistencia de su secretaria, Elisa Romeu) que no sólo nos ha permitido el acceso a los materiales mencionados, sino con el que puntualmente hemos tenido asistencia en forma de consultas privadas y gracias a sus sugerencias nos fue posible encauzar especialmente el tema del haber en Zubiri. Asimismo, la *Fundación Xavier Zubiri* se ha constituido en un elemento imprescindible en esta investigación por habernos dado la oportunidad de participar en los *Seminarios de Análisis de Textos* –que durante el tiempo de elaboración de esta tesis ha estado íntegramente dedicado al estudio de *Inteligencia y logos*–. Creemos que sin estas sesiones no podríamos haber entendido la relevancia del logos en la intelección sentiente y los elementos específicos de este (la verdad como adecuación, la factualidad, las simples aprehensiones, las afirmaciones, etc. etc.), los cuales quizás pudieran no haber tenido tanto protagonismo en nuestra propuesta de interpretación de Zubiri. De hecho, algunas temáticas de la Segunda Parte han surgido como reelaboraciones de intervenciones nuestras en dicho Seminario (el tema de la adecuación y de la evidencia son en este sentido dos claros ejemplos). Algunas otras, como la línea de interpretación diacrónica de la recepción zubiriana de Heidegger que recogemos en el cap. I de la Segunda parte fueron expuestas, en cambio, en el congreso internacional *Xavier Zubiri. Una filosofía per l'uomo*, en Bari (Italia) en Octubre de 2013.

Finalmente, un tercer suelo patrio, también español, ha sido el Departamento II de Filosofía de la Universidad de Granada. Hemos de reconocer que la andadura de esta investigación tuvo su punto de partida remoto en las clases de Corrientes Actuales de Filosofía que en el curso 2006/07 impartía el que luego fuera nuestro director, J. A. Nicolás. Allí ya le escuchamos por primera vez resaltar la importancia del haber previo en una lectura de *Sein und Zeit* que pretendía acabar en un planteamiento normativo complementado por la filosofía de Zubiri. Creemos que huelga decir que el impulso inicial de esta investigación parte indudablemente de aquellas clases y del posterior trabajo que comenzamos con Nicolás en torno a Zubiri y Heidegger.

PRIMERA PARTE
EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA
INTERPRETACIÓN EN EL HEIDEGGER
DE LOS AÑOS VEINTE

§ 8. *El problema de los fundamentos normativos del discurso crítico de la hermenéutica heideggeriana.*

En el conjunto de la extensa obra heideggeriana pueden encontrarse una gran cantidad de elementos cuyo desarrollo podría llevarnos en la dirección de la elaboración de una filosofía crítico-normativa. La descripción de la inautenticidad en *Ser y tiempo*, la crítica de la técnica en los escritos de los años 50, la denuncia de la cosificación de la experiencia fáctica de la vida, la exhortación a tomar el peso que se es y llegar a ser quién eres... Todos ellos son elementos que por sí solos constituyen ya un punto de anclaje de la filosofía en un terreno crítico.

Sin embargo, una cosa es tomar elementos de una filosofía que puedan tener potencial crítico y otra cosa es preguntarse por los fundamentos teóricos que los soportan. La crítica concreta que realiza Heidegger de la técnica, la cosificación, etc. parte de unos presupuestos ontológicos que la dotan de su fuerza y rigor pertinentes. De nada serviría hacer una crítica de la técnica si el alcance normativo de ésta fuese deficiente debido a unos presupuestos ontológicos insuficientes. A ello apunta precisamente J. M. ROMERO en su texto sobre la crítica en Heidegger, a saber: si realmente su filosofía efectúa «aportaciones a una concepción de la crítica válida para nuestro presente»¹⁰⁸. La cuestión no apunta tanto a la mayor o menor agudeza a la hora de señalar críticamente un problema de nuestro tiempo o de la realidad, sino si esa crítica es *válida* en sus fundamentos.

Este sería el enfoque pues que quisiéramos otorgarle a esta primera parte de nuestra investigación: analizar los fundamentos filosóficos del discurso crítico de Heidegger, tratando de precisar la figura normativa a la base de este. Con ello trataríamos de *si los análisis ontológicos de Heidegger son suficientes para fundamentar un discurso crítico normativo y de alcance universal*. Esto se traduce en la búsqueda en su filosofía de criterios de discernimiento entre interpretaciones válidas o no, y en qué sentido podría ser este criterio universal. Así pues, el tema de esta primera parte consistirá en los fundamentos normativos de la crítica en Heidegger: ¿cuándo podemos decir que la crítica de la concepción del ser humano, de la técnica, de la inautenticidad, etc. etc. están fundamentadas y son interpretaciones válidas? ¿Qué significaría la validez de la interpretación?

Con la tesis gadameriana nos quedamos, pues, con menos recursos para dilucidar la cuestión de la validez de las interpretaciones, como ya le acusara Betti¹⁰⁹, quien apostara en cambio por una hermenéutica metodológica centrada en la corrección de los textos. Nosotros queremos partir precisamente de esta pretensión de encontrar en la hermenéutica algo más que la constatación de interpretaciones distintas, pero en la línea ontológica de la hermenéutica iniciada por Heidegger, sin restringirnos a la búsqueda de una normatividad pensada para la exégesis de textos. ¿Qué elementos filosóficos tenemos a disposición en la hermenéutica para poder hablar de interpretaciones

¹⁰⁸ J. M. ROMERO, *Crítica e historicidad*, Herder, Barcelona, 2010, p. 23.

¹⁰⁹ Cf. BETTI, E., *Teoría generale della interpretazione*, A. Giuffrè, Milán, 1955. Vid. también al respecto RECAS, J., op. cit., p. 143ss; FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000, p. 261.

correctas e incorrectas, mejores y peores? ¿Cómo habría que concebir, de acuerdo con ello, la fundamentación de las interpretaciones? Una hermenéutica tal que permita discernir entre interpretaciones válidas o no, sin limitarse sólo a constatar sus diferencias, podría recibir el título de normativa. *Hermenéutica normativa* sería entonces aquella en la que el fundamento de las interpretaciones fuese tal que permitiera discernir entre interpretaciones diferentes en función de su validez.

El objetivo de interpretar la hermenéutica heideggeriana como normativa supone tratar de precisar en ésta dos aspectos de la cuestión. En primer lugar, al plantear si la fenomenología hermenéutica permite discernir entre interpretaciones válidas y no válidas, nos estamos refiriendo a si aquélla aporta una figura de fundamentación de la interpretación, y en qué consistiría éste y cómo puede ser apropiada adecuadamente. Con ello se está apuntando al problema de la *normatividad metodológica de la interpretación*. ¿Permite el marco conceptual y metodológico de una fenomenología hermenéutica distinguir cuándo una interpretación es válida o no, en función de su fundamento? En este punto se nos abrirán multiplicidad de cuestiones: ¿acaso significa esto que la normatividad sólo puede surgir metodológicamente? ¿Qué significa algo así como “validez”? ¿Y fundamentación? ¿Cómo puede ser llevada a cabo la fundamentación? Este ámbito de preguntas conformaría el lado de la cuestión normativa referida a la figura de normatividad precisa que surge de la propuesta heideggeriana.

En segundo lugar, en el caso de que haya algo así como un fundamento de la interpretación, cabría hacer una segunda pregunta, que vendría a dar pie a una segunda dimensión de la cuestión normativa: ¿ese fundamento metodológico sería válido universalmente? La validez fundamentada de la interpretación, ¿sería una validez universal? Pero, ¿cómo entender lo universal, como validez objetiva al margen de toda experiencia posible, con independencia de la situación concreta en que aquella surge? Además, ¿debería ser la interpretación válida universalmente por razón del modo de conocimiento del objeto o por la estructura del objeto mismo?

Al comienzo de esta investigación se planteó la cuestión de la fundamentación de la interpretación al hilo de la idea del círculo hermenéutico. Según ello, la interpretación es originaria cuando “no se deja llevar por opiniones populares”, sino que elabora la estructura de prioridad (*Vorstruktur*) de la comprensión a partir de las cosas mismas.¹¹⁰ Con esa *Vorstruktur* Heidegger se está refiriendo a las condiciones de realización de la interpretación: éstas se elaboran sobre la base de un tener el objeto dado en una experiencia (*Vorhabe*), un punto de vista desde el cual se va a interpretar (*Vorsicht*), y una conceptualidad emanada de estos dos elementos (*Vorgriff*).¹¹¹ A fin de precisar en qué medida la hermenéutica de Heidegger puede ser normativa habrá que prestar especial atención a la noción de normatividad surgida a partir de esta estructura precomprensiva implicada en la idea del círculo hermenéutico, viendo cómo a partir de su elaboración puede surgir una interpretación fundamentada en las “cosas mismas”.

Sin embargo, la apelación tal cual a las cosas mismas como criterio de cientificidad de una interpretación resulta, por lo pronto, un tanto vaga. ¿Cómo se

¹¹⁰ Cf. ST, 176 (SZ, 156).

¹¹¹ Vid. ST, 173-174 (SZ, 150).

consigue fundamentar una interpretación en las cosas mismas? ¿Qué son estas? ¿Cómo se aplica este criterio de científicidad? ¿Cómo se entra correctamente en el círculo hermenéutico? Los estudios sobre Heidegger al respecto han aportado una serie de propuestas a esta cuestión.

De un lado tenemos posturas que dejan en segundo plano el alcance normativo de la fundamentación en la hermenéutica. En estas, el significado de la “fundamentación” remite al hecho de que haya estructuras fácticas a la base del saber, pero sin interrogarse cómo éstas pueden ser apropiadas para distinguir entre interpretaciones mejores o peores. Sencillamente, reconocer cómo está la interpretación fundada en la *Vorstruktur* circular-hermenéutica permite comprenderla en su singularidad, pero no compararla con otras.

Dentro de este tipo de posturas se encuadran interpretaciones del círculo hermenéutico como las de Vattimo o Gadamer. El primero, a la hora de exponer la idea de la fundamentación en *Sein und Zeit*, precisa que aunque bien es cierto que la analítica existencial habla de “originariedad” y “autenticidad” referidas a los modos de ser en el mundo, «al análisis no le interesa establecer cuál modo sea “mejor”; sólo le interesa establecer cuál es el modo originario del cual depende el otro. Y ese modo originario, que hace posible al menos originario, es el proyecto decidido [*entschlossenes Entwurf*] de la existencia auténtica [*eigene*].»¹¹² La hermenéutica esbozada en la primera parte de la primera sección de *Sein und Zeit* sirve así sólo para constatar que el modo impropio de la existencia se deriva del propio. Sin embargo, no vemos en este punto de la fenomenología hermenéutica la necesidad de excluir la cuestión normativa estricta. ¿Realmente el análisis ontológico de Heidegger sólo está interesado en una “hermenéutica de la existencia propia”, una especie de “hermenéutica de la responsabilidad”? ¿Por qué la distinción entre modos de existencia no iba a permitir una distinción de qué modo es mejor que el otro? La respuesta a ello se puede vislumbrar si se atiende a la conexión, existente en *Sein und Zeit*, entre los conceptos de propiedad /impropiedad (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*), auténtico/inauténtico (*echt/unecht*), originario (*ursprünglich*) con una cierta idea de la *rectitud* del acceso al ser del ente (*rechte Zugangsweise*).

En lo que concierne a la interpretación gadameriana del círculo hermenéutico, este expone cómo la *Vorstruktur* funda la legitimidad y validez de la interpretación. Esto es interpretado en el sentido de que para lograr una interpretación originaria hay que dejar valer los pre-supuestos de la interpretación (i.e., la *Vorstruktur*) en su “alteridad”, ya que la no percepción de estos no permiten controlar lo comprendido, lo cual impide deshacer los malentendidos interpretativos.¹¹³ Esta idea de que la interpretación debe ser consciente de sus prejuicios tenía ya su precedente en el curso de Heidegger del SS 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, así como en el *Natorp-Bericht* de 1922, de cuyo contenido Gadamer era perfectamente conocedor.¹¹⁴ No obstante, estos caracteres normativos ceden a una pretensión más descriptiva en la prolongación gadameriana de

¹¹² VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 44.

¹¹³ Vid. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 336 (GW, 1, 274).

¹¹⁴ Vid. GADAMER, H.-G., “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, pp. 295-306 (GW, 10, I).

Heidegger, cuando aquel reconoce que no hay manera de determinar un modo de comprender mejor o peor que otro, sino que *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.¹¹⁵ Con ello el interés de la hermenéutica se desplazaría de lo normativo a lo meramente descriptivo, pues «no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.»¹¹⁶

En ambos casos hay un reconocimiento de un sentido de fundamentación de la interpretación en Heidegger, pero restringido: a saber, “fundamentación” referido a las instancias que hacen de base fáctico-estructural de las interpretaciones. Pero hay interpretaciones de la hermenéutica heideggeriana que acentúan otra perspectiva complementaria, que tiene que ver con el interés por un segundo sentido de fundamentación: referido a la función de la estructura comprensora-interpretante para apropiarse de las condiciones de realización de la interpretación (la *Vorstruktur*) y determinar un modo correcto de interpretar. Este tipo de interpretaciones están posibilitadas por las investigaciones en las últimas décadas sobre Heidegger que han atendido sobre todo al carácter metodológico de su fenomenología hermenéutica, al hilo de la publicación en la *Gesamtausgabe* de las lecciones de los años veinte.¹¹⁷ En ellos la instancia de fundamentación de la interpretación suele situarse en la *Vorstruktur* hermenéutico-circular, siendo la figura concreta de esta el *fenómeno* articulado en ella, el *sentido* o la *intencionalidad plena de la vida fáctica*.¹¹⁸ La peculiaridad, frente a las posturas no normativistas en torno a Heidegger, es que entienden esta fundamentalidad fáctica como conducente a una metodología fenomenológico-hermenéutica capaz de apropiarse de esa instancia y determinar a partir de ella la validez de una interpretación. Por esta línea cabría plantear la respuesta a la primera de las cuestiones presentadas anteriormente: la idea de fundamentación de la validez de la interpretación.

Ahora bien, apuntando a la segunda cuestión allí expuesta: ¿puede decirse que el sentido del ser de la vida fáctica como fundamento de la interpretación dota a esta de un alcance universal? ¿Puede servir la idea del *sentido* de la vida fáctica para fundamentarla universalmente? Para comprobarlo, contamos con un recurso en la filosofía de Heidegger. En el proyecto de *Sein und Zeit* se quiere elaborar una ontología fundamental, válida para caracterizar el *ser de lo ente en general* (*Sein des Seiendes*

¹¹⁵ GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003 (1977), pp. 366-367 (GW, 1, 302).

¹¹⁶ GADAMER, H. G., op. cit., p. 10 (prólogo a la segunda edición de la obra).

¹¹⁷ En los trabajos surgidos dentro de esta corriente investigadora de renovado interés sobre el Heidegger de los años veinte, podemos mencionar: KISIEL, T. *The Genesis of Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Londres/Los Ángeles, 1993; BUREN, J. / KISIEL, T. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, State University of New York Press, Albany, 1994; COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996; IMDAHL, G., *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997; DE LARA, F., *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Alber, Freiburg / München, 2008.

¹¹⁸ Vid. p. e. VON HERRMANN, F.-W., „Die Intentionalität in den hermeneutischen Phänomenologie“, en HÜNI, H. / TRAWNY, P. (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker und Humblot, Berlin, 2002; RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, p. 152.

überhaupt): del ente humano que tiene el modo de ser de la existencia (*daseinsmäßig*) y del ente que no lo tiene (*nichtdaseinsmäßig*). En este sentido, puede decirse que la ontología fundamental tiene una pretensión universal, que sirva para interpretar el modo de ser de cualquier ente. Ahora, para lograr esto se parte de una analítica preparatoria del Dasein, en la cual se elabora el sentido del ser de este ente para ver si, desde ahí, se logra encontrar un “camino”¹¹⁹ hacia la determinación del sentido del ser de lo ente en general que no es el Dasein. Este “camino” lo encuentra Heidegger al hilo del concepto de tiempo: como *Zeitlichkeit* (en cuanto tiempo que constituye la transcendencia del Dasein en *Sein und Zeit*) y *Temporalität* (en cuanto tiempo que constituye el horizonte de la cosa en la lección del SS 1927), lo cual debería llevar aparejada una idea de método (*μετά-όδος*) y de normatividad universal, válida para todo ente incluyendo todos los modos de ser posibles. La cuestión es precisamente si el camino metodológico que emprende Heidegger y ese doble concepto de tiempo son elaboraciones filosóficas suficientes para responder satisfactoriamente a la pregunta de si su hermenéutica puede constituir una normatividad universal. ¿Se logra con la idea del sentido del ser en general, en el proyecto completo de *Sein und Zeit*, una interpretación universal? ¿Basta con las estructuras descritas por Heidegger que están a la base del sentido –esto es, la *Vorstruktur* comprensiva?

La tentativa de solución de este problema apuntaría de este modo al análisis de la *Vorstruktur* de la interpretación en el contexto de un cuestionamiento del carácter metodológico y de la idea de normatividad de la fenomenología hermenéutica. En este punto tendremos que entrar en discusión con algunas interpretaciones extendidas de Heidegger que, a la hora de determinar lo específico de la metodología fenomenológico-hermenéutica, han atendido sobre todo al momento *destrutivo* de la misma. Ello encuentra ciertamente una base textual en la obra de Heidegger de los años veinte, en los que éste pone de tal modo el peso sobre la destrucción que desplaza el centro de atención sobre el resto de momentos.¹²⁰ Esto produce cierto efecto sobre la interpretación de los elementos de la *Vorstruktur*, cuyo carácter unitario queda comprendido por consiguiente desde el momento de la *conceptuación previa* (*Vorgriff*): si la fenomenología es esencialmente destrucción, y destrucción lo es de los *conceptos* que la tradición ha traído consigo, impidiendo el correcto acceso a las cosas mismas, eso quiere decir que la fenomenología tiene por finalidad fundamental el trabajo destructivo sobre los *Vorgriffe*.¹²¹ La tarea crítico-normativa de la fenomenología

¹¹⁹ Vid. ST, 451 (SZ, 437).

¹²⁰ Es decir, la reducción y la construcción fenomenológico-hermenéuticas. Vid. *infra*, § 20.

¹²¹ Esto sucede, sin ir más lejos, en las propias interpretaciones de algunos investigadores destacados anteriormente. Vid. p.e. J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 147; “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers“, en PAPENFUSS, D. / PÖGGELER, O., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, V. Klostermann, Frankfurt, 1990; RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 72-73; *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 118-126; *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 162-169, en las que el autor mantiene una idea de normatividad como deslegitimación de la pretensión de validez de las interpretaciones; DE LARA, F., *Phänomenologie der Möglichkeit*, Albert Thesen Philosophie, 2008, p. 68; FÉHER, I. M., “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes“, *Heidegger Studies*, 13 (1997), pp. 47-68; ESCUDERO, J. A., notas a la traducción

hermenéutica estaría así orientada a ejercer un control sobre los presupuestos que operan a la base de la interpretación, centrando sus esfuerzos en el desmontaje (*Abbau*) de las preconcepciones que enturbian el ser de la cosa dada en el haber previo.

No obstante, ¿es esta la única manera de destacar el aspecto universal de la hermenéutica, a saber, interpretando el concepto heideggeriano de *Vorstruktur* haciéndolo gravitar desde el *Vorgriff* y la destrucción? ¿Hay otras posibilidades de interpretación de la fenomenología hermenéutica, que encuentren igualmente una base textual en su obra, y que hagan partícipe de la determinación de la *Vorstruktur* de la comprensión elementos distintos de los de carácter conceptual (*vorgriffsgebunden*)? Nuestra hipótesis en este punto es que efectivamente posible y que, al contar unitariamente con ese tipo de elementos no meramente conceptuales (*vorgriffliche*), se transforma el carácter de la instancia de fundamentación de las interpretaciones: la intencionalidad plena pasa a tener el significado no sólo de sentido del ser, sino que permitiría incorporar la dimensión de *realidad* al sentido. ¿Cómo puede ser esto posible? Pensamos que a través de una conceptualización de esa *Vorstruktur*, que articula la intencionalidad plena, que tenga en cuenta, en el mismo plano de relevancia, el *Vorhabe*.

Nuestra investigación en esta Primera Parte va a articularse a partir de estas dos cuestiones: la fundamentación de la validez de la interpretación y la universalidad de la misma. Comenzaremos por plantear el problema a partir de un análisis de los conceptos de crítica y validez en el Heidegger de los años veinte, para tomar en ellos un hilo conductor de la indagación en torno a la idea de normatividad fenomenológico-hermenéutica.

española de HEIDEGGER, M., *Interpretaciones filosóficas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 100-101; *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 389-396; MAKKREEL, R. A., “Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt”, en PAPENFUSS, D./PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, p. 183.

CAPÍTULO I

El significado fenomenológico-hermenéutico de los conceptos de crítica y de validez

§ 9. Introducción: ¿crítica y validez en la filosofía de Heidegger?

¿Puede ser la filosofía heideggeriana una filosofía normativa? Cuando planteamos esta pregunta, estamos aludiendo a si una filosofía concreta, en este caso la del Heidegger de los años veinte, tiene un carácter, en principio, riguroso, metódico y científico. De acuerdo con una noción amplia de normatividad epistemológica, su filosofía lo sería si se preocupara por el problema de la validez general de los enunciados, de la fundamentación de estos y de asegurar los criterios de verdad, aclarar el significado de las proposiciones, determinar las condiciones posibles del conocimiento de su contenido, etc. ¿Encontramos algo así en la fenomenología hermenéutica de los años veinte? Es más, ¿qué tendría que decir el propio Heidegger al planteamiento de nuestro trabajo, si así lo enunciáramos? Es más, ¿en qué sentido puede especificarse su propuesta como “crítica” en el sentido de que permita discernir entre interpretaciones? ¿Puede ser la filosofía de Heidegger “crítica” en un sentido normativamente significativo?

Y es que, por lo pronto, se nos plantean toda una suerte de dificultades terminológicas que cobran gran relevancia a la hora de afrontarlas desde el prisma de la fenomenología hermenéutica. La dificultad aquí al emplear expresiones como “validez objetiva”, “fundamentación”, “universalidad”, “criterio”, etc. no tiene que ver solamente con la necesidad de una aclaración terminológica de los términos que estamos usando para delimitar la cuestión normativa, sino que tiene que ver decisivamente con el significado que éstas puedan tener en el contexto del Heidegger de los años veinte. Y es que, ¿no cabría sospechar que estamos dirigiendo preguntas a la filosofía heideggeriana que, quizás, fuesen externas a su intención fundamental? Cuando preguntamos si la filosofía heideggeriana de los años veinte es normativa, ¿queremos decir con ello que si es posible desde ésta esbozar un marco metodológico que permita comprobar la corrección de los enunciados? Pero, ¿realmente le importaban a Heidegger los problemas normativos en este sentido? ¿Podemos encontrar en el Heidegger de los años veinte una propuesta normativa en esta línea?

El objetivo de este capítulo será proporcionar una respuesta a estas cuestiones en la que, además, se acabe articulando una idea fenomenológico-hermenéutica de validez, que pueda ser la base desde la cual comenzar a plantear el problema de la fundamentación de las interpretaciones.

§ 10. El concepto de crítica en la fenomenología hermenéutica.

En *Sein und Zeit* el término “crítica” sólo aparece en el §7 sobre la idea de fenomenología. Cuando Heidegger quiere presentar ésta como metodología adecuada para sacar los fenómenos del encubrimiento y verlos originariamente, aclara que esta

“visión originaria” se opone, contra lo que pudiera parecer, a una “visión ingenua” o fortuita. Precisamente, el reto de la investigación fenomenológica estaría en “hacerla crítica” frente a sí misma¹²², esto es, conseguir una aclaración de sus presupuestos a fin de lograr una articulación plena del fenómeno. Ahora bien, a la luz de las lecciones de los años veinte la idea de crítica en Heidegger puede exponerse de una manera mucho más rica, en la que vendrían a vertebrarse varios conceptos de la misma. Sin embargo, es preciso calibrar en primer lugar el sentido de la “crítica”, para determinar con exactitud el terreno crítico en que está pensando Heidegger cuando el término aparece en su obra de los años veinte.

a. Rechazo del sentido teorético de “crítica”

Heidegger define constantemente su filosofía en los años veinte como una ciencia originaria o fundamental (*Ur-, Grundwissenschaft*). En ciertas ocasiones este título suele ir acompañado del calificativo de “crítica”, de modo que la filosofía sería una *kritische Grundwissenschaft*.¹²³ ¿Qué sentido podría tener el concepto “crítica” aquí?

En un principio, podemos hacer referencia a al menos dos sentidos de crítica, que han caracterizado tradicionalmente la pretensión crítica de la filosofía. En primer lugar, que la fenomenología hermenéutica de Heidegger sea una ciencia fundamental crítica, ¿significa que en ella se realiza una reflexión en torno a los límites y posibilidad del conocimiento, en la línea del criticismo trascendental kantiano? El criticismo filosófico de Heidegger tendría de este modo un significado *epistemológico*, que buscaría asegurar la validez de las interpretaciones mediante la reflexión crítica sobre el conocimiento mismo.

Es posible destacar una idea más de crítica con relación a un segundo tipo de pretensión crítica de la filosofía. Sería la idea de crítica en sentido *emancipatorio*, que nace de la conexión del sentido kantiano-epistemológico de crítica con la finalidad de la razón práctica: la libertad.¹²⁴ Su significado filosófico se condensa, según lo define J. RECAS, en una hermenéutica crítica en tanto que «no sea *meramente fedataria de lo que sucede por encima de nuestro querer y hacer* (para decirlo con Gadamer), sino que tenga presente *lo que tras todo otorgamiento de sentido se oculta, se encubre o queda distorsionado*, que *responda* ante la incomunicación o las *formas coercitivas del poder y del dominio*.»¹²⁵ Una filosofía crítico-emancipatoria se serviría así de la denuncia de los ocultamientos y distorsiones operadas sobre el sentido, para a través de su desvelamiento poder liberar al ser humano de sus cadenas. Podemos decir por consiguiente que habría una segunda pretensión crítica de la filosofía entendida como

¹²² Vid. ST, 59 (SZ, 36-37).

¹²³ Vid. GA 22, 6-11; GA 23, 16; GA 24, 23. La idea de una ciencia originaria como crítica principal aparece ya en el curso del SS 1919 (vid. GA 56/57, 181).

¹²⁴ Es justo el sentido que recoge la Escuela de Frankfurt, en especial K. O. Apel, a la hora de enfrentarse con la herencia hermenéutica heideggeriana en la figura de Gadamer, cuando antepone el poder de la reflexión al de los prejuicios de la apertura de un mundo de sentido. Vid al respecto APEL, K.-O., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.

¹²⁵ RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 133.

desveladora-emancipatoria. Así pues, ¿al hablar Heidegger de una ciencia fundamental crítica se estaría refiriendo a algo semejante?

Al primer sentido de la crítica respondería la siguiente afirmación de Heidegger en el curso del SS 1926, donde precisa que «la filosofía es ciencia crítica, ni filosofía crítica, por la cual se entiende teoría del conocimiento, la crítica de los límites del conocimiento.»¹²⁶ Si hay algún sentido de crítica en la filosofía heideggeriana, ese no será desde luego el de la filosofía crítica kantiana. El tema de la fenomenología hermenéutica en tanto ciencia originaria no radica en la pregunta por la posibilidad del conocimiento, sino que busca radicarlo precisamente en su suelo fáctico a-teorético. En el contexto de la discusión con el neokantismo en el curso del KNS 1919 Heidegger rechaza el criticismo por situar el fundamento crítico del saber en la idea de conciencia reflexiva.¹²⁷ De este modo, la “filosofía crítica” sería para Heidegger algo propio de una actitud teórica (*theoretische Einstellung*) que no parte del modo como se dan las cosas mismas en nuestro trato ocupado y circunspecto con ellas, es decir, a- o pre-teorético.¹²⁸

Ahora, ¿quiere esto decir que hemos de renunciar a cualquier sentido de “crítica” en la fenomenología hermenéutica? Un examen en profundidad de los textos heideggerianos de los cursos de los años veinte nos lleva, más bien, a convencernos de que puede preservarse en su filosofía un sentido distinto –o quizás más radical– de la “crítica”. En el curso del SS 1926 Heidegger diferencia entre las ciencias no originarias o positivas y la filosofía en función de que esta es crítica y aquellas no; a propósito de lo cual se pregunta: ¿pero es que acaso no es verdad que las ciencias positivas suelen proceder críticamente? ¿Qué tiene la ciencia fundamental que las demás no tengan ya?¹²⁹ En opinión de Heidegger, estas preguntas presuponen que la crítica tiene que ver con el rigor garantizado por el seguimiento de una metodología determinada. Crítica sería así sinónimo de *rigor metodológico*. En ese sentido las ciencias positivas no carecerían, desde luego, de “rigor crítico”. Pero la clave está, a su juicio, en que “crítico” debe significar otra cosa distinta que precaución metodológica y sin prejuicios.¹³⁰ El que Heidegger rechace su sentido epistémico-metodológico no significa un abandono total de todo concepto de crítica, sino que más bien habilita el espacio para articular uno distinto. ¿Cuál sería este? ¿Habría en Heidegger un concepto de crítica que preservara un carácter, si no ya epistemológico, al menos *metodológico* y pensado en clave no teórica?

Antes de afrontar esta pregunta, retomemos el segundo sentido de la pretensión crítica de la filosofía. En el curso del SS 1923 aparece una noción muy especial ligada al concepto de Dasein, por la cual se vendría a expresar una característica crítica de este: su existencia despierta (*Wachsein*) en cuanto el Dasein se da a sí mismo la

¹²⁶ Trad. propia de GA 22, 7: «Philosophie ist kritische Wissenschaft, nicht kritische Philosophie, worunter verstanden wird Erkenntnistheorie, die Kritik der Grenzen der Erkenntnis.»

¹²⁷ Cf. GA 56/57, 9.

¹²⁸ Sobre la diferencia teórico/a-, pre-teorético vid. GA 56/57, esp. pp. 70-94. Precisamente Heidegger señala que los planteamientos críticos en un sentido teórico abocan en aporías irresolubles, como sucede en las propuestas del realismo crítico y del idealismo crítico-transcendental (vid. op. cit., p. 80).

¹²⁹ Cf. GA 22, 6.

¹³⁰ Trad. propia de *ibid.*: «muss “kritisch” noch etwas anderes besagen als methodisch vorsichtig und vorurteilslos.»

interpretación (*selbstauflegende*) de lo que le ocurre, esto es, es transparente para sí mismo (*durchsichtig*). En este sentido, la apertura en que consiste el Dasein es un estar despierto al mundo y hacérselo accesible a sí mismo. Este *Wachsein* tiene un alcance crítico de custodia (*Verwahrung*) e iluminación (*Erhellung*) del sentido originario en que las cosas son sacadas del ocultamiento en la experiencia fáctica de la vida.¹³¹ Ahora, ¿tiene esto en Heidegger una función liberadora en el sentido desvelador-emancipatorio arriba referido? ¿Se encamina esta custodia e iluminación a una mejora de la condición humana? A este propósito encontramos un texto del mismo curso:

En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales ni mucho menos de ahorrar a las generaciones venideras de una vez para siempre la preocupación de plantearse cuestiones o siquiera de reducirse a con pretensiones erróneas de validez.¹³²

Aquí Heidegger rechaza la pretensión de constituir una filosofía que tenga como finalidad última la orientación de la humanidad a partir de una ciencia de los valores, fundada sobre una teoría del conocimiento neokantiana. En ese sentido, Heidegger no sólo se posiciona contra una pretensión crítico-epistemológica de la filosofía, como vimos anteriormente, sino también frente a una pretensión crítico-emancipatoria. La *Wertsphilosophie*, al aspirar a una meta de progreso y desarrollo de la humanidad a través de una reflexión sobre las pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*), plantea la crítica ligada completamente aún al marco teórico tradicional de la filosofía y a los problemas epistemológicos de la validez, la reflexión sobre el conocimiento y la práctica, etc.¹³³

Sin embargo, del mismo modo que pasara con la pretensión crítico-epistemológica o metodológica, se mantiene en Heidegger cierta idea de crítica, que si bien no llega a ser explícitamente emancipatoria, sí tiene la pretensión de señalar las deformaciones y ocultamientos a que es sometida nuestra experiencia originaria de las

¹³¹ Vid. GA 62, 368 (NB, p. 21).

¹³² Trad. de J. ASPIUNZA (en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 37-38) de GA 63, 18: «Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen und gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen.»

¹³³ En última instancia, la confrontación con el criticismo neokantiano se expresa en el curso del SS 1919, en el que Heidegger prosigue la discusión, iniciada en el curso del semestre anterior (KNS 1919), en torno a una *Wertsphilosophie* como *kritische Kulturphilosophie*. A este respecto Heidegger enlaza pues la pretensión crítico-metodológica en el sentido de la epistemología kantiana con esta segunda pretensión emancipatoria: «[La filosofía de los valores] es crítica en la medida en que “está orientada a examinar el valor universal y necesario del material fáctico del pensamiento (en las ciencias dadas), del querer, del sentir.” “La filosofía sólo puede permanecer y llegar a ser una ciencia autónoma si pone en claro de un modo pleno y puro el principio kantiano.” La filosofía de los valores es la filosofía de la cultura que se funda en la filosofía crítica de Kant: es filosofía trascendental de los valores, “ciencia crítica de los valores universales”.» (trad. propia de GA 56/57, 146: «[Die Wertphilosophie] ist kritisch, insofern sie “das tatsächliche Material des Denkens (in den gegebenen Wissenschaften), Wollens, Fühlens an dem Zwecke der allgemeinen und notwendigen Geltung prüft“. „Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben und werden, wenn sie das kantische Prinzip voll und rein zum Austrage bringt.“ Die Wertphilosophie ist die in Kants kritischer Philosophie gründende Kulturphilosophie: Sie ist transzendente Wertphilosophie, „kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten“.)»

cosas. Quizás no para dar una orientación última sobre las metas de la humanidad, en el sentido de una *Weltanschauung* –por cuanto esta se mueve en un nivel propiamente teórico–, pero sí manteniéndose un sentido muy básico de hermenéutica crítica, que pasa por la idea de la *phänomenologische-hermeneutische Destruktion*. En esa línea, probablemente la crítica en Heidegger no conserva el sentido emancipatorio, aunque ello no obstaría para que al menos mantenga una pretensión desveladora.

b. Los tres significados (ateoréticos) del concepto de crítica en la fenomenología hermenéutica.

El rechazo de la idea neokantiana de crítica va dejando paso pues a la elaboración de una noción propia que tenga cabida en una *a-theoretische Urwissenschaft*. A este respecto declaraba ya en las primeras de las *frühe Freiburger Vorlesungen* en el SS 1919 (*Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*), que esta filosofía científica ha de ser *prinzipielle Kritik*.¹³⁴ En aquel curso Heidegger maneja ya la idea de una consideración fenomenológico-crítica (*phänomenologisch-kritisch Betrachtung*) cuya meta sería el «ver y llevar al ver el auténtico y verdadero origen de la vida espiritual en general.»¹³⁵ Esto vendría a expresar la incipiente pretensión crítica de la fenomenología heideggeriana: mostrar la verdadera dimensión originaria de la vida.

Pero, ¿por qué esa meta de la *Urwissenschaft* conduce, según Heidegger, a calificar la filosofía como “crítica”? ¿En qué consiste la criticidad de esta dimensión crítica fundamental de la fenomenología hermenéutica? ¿Por qué la tarea de mostrar la vida en cuanto tal es “crítica”? En los textos de los cursos de los años veinte aparecen hasta tres conceptos de crítica por medio de los cuales se puede responder a estas preguntas y en los que, además, vendrían a recogerse ese doble significado de la pretensión crítica de la filosofía que mencionábamos antes.

(1) Crítica como destrucción de las preconcepciones (*Vorgriffe*).

En los cursos de los años siguientes, el concepto de crítica va a aparecer frecuentemente acompañado de un término que empieza a fraguar a partir de la lección del WS 1919/20 (*Grundprobleme der Phänomenologie*): el de *phänomenologische Destruktion*. En el contexto de la elaboración concreta de la metodología propia de la fenomenología hermenéutica, Heidegger comienza a hablar de un paso fundamental de este método, la *phänomenologisch-kritische Destruktion*, que en ocasiones incluso es designada como el primer y fundamental peldaño del mismo.¹³⁶ Desde las primeras de las lecciones tempranas de Friburgo, Heidegger tiene ya la idea de que la interpretación del fenómeno se despliega metodológicamente primero en una experiencia de su darse en la vida fáctica, aprehendido a través de un modo de mirarlo y articulado en última instancia en lo que es llamado “objetivaciones que ya siempre están pegadas a los fenómenos”. La

¹³⁴ Vid. GA 56/57, 181.

¹³⁵ Trad. propia de GA 56/57, 127, 169: «Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt».

¹³⁶ Vid. GA 58, 164.

tarea crítico-destructiva consistiría pues en llevar a cabo una destrucción precisamente de esas “articulaciones”, “objetivaciones” o *Vorgriffe*.

A lo que Heidegger se refiere con “objetivaciones” en aquel curso tiene que ver, como posteriormente va a aclarar, con una doble dimensión del método fenomenológico que se explicita en este paso crítico-destructivo: la *histórico-lingüística*. Pues, efectivamente, esas “objetivaciones” no son sino los *conceptos* con los que históricamente la filosofía ha expresado el acceso del ser humano al mundo, destacándolo con ayuda de ellos pero al mismo tiempo desfigurando el acceso originario a éste.

Esta idea de *kritische Destruktion* es expuesta claramente en el *Natorp Bericht* de 1922:

Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación –y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente–, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje.¹³⁷

La crítica procede pues por la vía de la destrucción, escarbando en los sedimentos de lo que la corriente histórica ha traído consigo. Es, pues, la *kritische Destruktion* una vuelta a las fuentes originarias por medio de un desmontaje (*Abbau*) de los conceptos con los cuales estas han sido articuladas. *Destruktion*. La *kritische Destruktion* opera justamente sobre las preconcepciones (*Vorgriffe*) con que el presente se está ya siempre articulando.¹³⁸

En el curso del SS 1923 se aclara un poco más esta idea de la *Abbau*, aplicándola explícitamente sobre la filosofía aristotélica como expresión de esa tradición que ha conformado la situación actual (*heutige Lage*):

¹³⁷ Trad. de J. A. ESCUDERO (en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 51) de GA 62, p. 368 (NB, 20): «Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverhelfen will [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen.»

¹³⁸ En el curso del SS 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, conocido como ser la elaboración de la tercera parte de la primera mitad de *Sein und Zeit* (vid. VON HERRMANN, F.-W., *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997) el *Vorgriff* encuentra su lugar sistemático, que ya había sido expresado existencialmente en *Sein und Zeit* (vid. SZ, §32), en un sentido metodológico, al quedar inscrito en el entramado de la metodología fenomenológico-hermenéutica como tercer elemento fundamental en la destrucción fenomenológico-hermenéutica precedido de la reducción y construcción (vid. GA 24, 28-32).

„Desmontar“ quiere decir aquí: retorno a la filosofía griega, a Aristóteles, para ver cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa caída.¹³⁹

La crítica se centra en este sentido sobre el presente y cómo conforma una situación en la que la cosa ha caído en la ocultación a causa de los conceptos con que aquella se ha expresado. En *Sein und Zeit* esta caída de la situación histórica del presente será tematizada existencialmente en los párrafos dedicados a analizar la estructura de la *Verfallen* del Dasein.¹⁴⁰ La *kritische Destruktion* tiene como objetivo pues el estado de caído (*Verfallenheit*) del presente, de sacarlo de su ocultamiento y conquistar un presente auténtico. Un presente que viene a ser la articulación tempórea de la comprensión del Dasein de los fenómenos, es decir, una comprensión en la que pasado y futuro se articulan. Es por ello que la crítica no operaría directamente sobre el pasado ni sobre el futuro, sino sobre la *tradición* en su carácter tempóreo unitario.

Por otro lado, esta idea de la crítica conecta con la pretensión crítico-desocultadora de la filosofía a que hacíamos referencia anteriormente. La *kritische Destruktion* se encarga de sacar del ocultamiento lo disimulado o desfigurado bajo las concepciones previas con que se expresa la situación del presente. Esa pretensión crítico-desocultadora puede vertebrarse en la obra de Heidegger en los años veinte a través de cuatro conceptos. En primer lugar, en el mismo texto del *Natorp-Bericht* (1922) la *Destruktion* es calificada como una *kritische Erhellung*, una clarificación o iluminación crítica que busca arrojar luz sobre el fenómeno oscurecido por el ocultamiento en el presente.¹⁴¹ En segundo lugar, en esa iluminación se pretende sacar algo a la luz para custodiarlo (*verwahren*), esto es, para guardar y preservar su sentido originario. *Erhellung* y *Verwahrung* tienen pues el objetivo de garantizar la originariedad de la interpretación que el Dasein se da a sí mismo, preservan críticamente la normatividad (entendida como originariedad –*Ursprünglichkeit*– o autenticidad –*Echtheit*–) de la interpretación (*Auslegung*).¹⁴² Ahora, si nos vamos al curso del SS 1923 encontramos un tercer concepto en conexión con esta pretensión crítico-desocultadora. Allí habla Heidegger del Dasein como un ser que al tener ese carácter de darse su propia interpretación a sí mismo, de tener una transparencia (*Durchsichtigkeit*) para sí –de nuevo aparece la idea de iluminación) puede ser llamado también *Wachsein* (estar despierto).¹⁴³ El ser que está despierto está en vigilia, no está dormido para las interpretaciones inauténticas o no originarias, sino que tiene la posibilidad de arrojar luz sobre las desfiguraciones y ocultamientos. En cuarto y último

¹³⁹ Trad. de J. ASPIUNZA (en op. cit.) de GA 63, 76: «Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu Aristoteles, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, dass wir in diesem Abfall stehen.»

¹⁴⁰ Vid. SZ, 166-180.

¹⁴¹ «Die Tendenzen auf eine radikale Ursprungslogik und die Ansätze zu Ontologien gewinnen damit eine prinzipielle kritische Erhellung.» (GA 62, 368 (NB, 21).

¹⁴² «Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung. Sofern es das faktische Leben ist, [...] was in zeitigende Verwahrung gebracht werden soll, verzichtet dieses Leben mit der Ursprünglichkeit der Auslegung auf die Möglichkeit, sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.» (*Ibidem.*)

¹⁴³ Vid. GA 63, 7, 15.

lugar, este ser despierto adquiere por ello mismo una función *kritische-warnenden*. La iluminación crítica, que preserva el sentido originario es realizada así por el Dasein despierto (*Wachsein*) que alerta (*warnit*) del estado de ocultamiento de los fenómenos en las interpretaciones vertidas sobre la situación actual del presente.¹⁴⁴ En conclusión, estos cuatro conceptos (*Erhellung, Verwahren, Wachsein, Warnen*), junto con la idea de una *phänomenologische Destruktion*, permiten preservar en la fenomenología hermenéutica del Heidegger de los años veinte cierto sentido crítico-desvelador, que si bien no llega a constituirse como un concepto de crítica emancipatorio, sí puede entenderse como dotado de alcance crítico en el sentido de una hermenéutica filosófica que combata las desfiguraciones de la interpretación.

(2) Crítica como investigación del acceso (*Zugangsforschung*) al haber previo (*Vorhabe*).

No obstante, el énfasis de Heidegger en la capacidad crítico-destructiva de su fenomenología es tal que puede llevar a pensar que el concepto de crítica se reduce al desvelador, y por ende, a pensar que la destrucción de los *Vorgriffe* sea el paso más importante y radical de la metodología fenomenológico-hermenéutica. En esta línea parecerían ir textos de las *Anmerkungen zu Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen*¹⁴⁵, el propio *Natorp-Bericht*¹⁴⁶ o alguno de estos:

Comenzamos con lo primero a destacar, el fenómeno del tener-se y ciertamente a la manera del primer paso del método fenomenológico, la destrucción crítica de las objetivaciones insertadas.¹⁴⁷

¡Hermenéutica es destrucción!¹⁴⁸

Sólo a través de la destrucción puede la ontología asegurarse por completo de un modo fenomenológico la autenticidad de sus conceptos.¹⁴⁹

Parecería entonces que en la medida en que la destrucción es el paso principal del método fenomenológico, la filosofía recibiría su potencial crítico de esta actividad de desmontaje. Si desarrollamos esta posibilidad conceptual de la fenomenología hermenéutica heideggeriana llegamos a gran parte de las interpretaciones en torno a ésta que han calado en la hermenéutica contemporánea a la hora de calificar su tarea como destructora o deconstructora. De hecho, cuando algunos intérpretes de Heidegger

¹⁴⁴ Vid. GA 63, 76.

¹⁴⁵ Vid. GA 9, p.e. 2-9, 27.

¹⁴⁶ «*Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion.*» (GA 62, p. 368 (NB, p. 20)).

¹⁴⁷ Trad. propia de GA 58, 164: «Beginnen wir mit den ersten Abhebung, dem Phänomen des Mich-selbst-habens und zwar in der Weise des ersten Schrittes phänomenologischer Methode, der kritischen Destruktion der Objektivierungseinschlüsse.»

¹⁴⁸ GA 63, 105 («Hermeneutik ist Destruktion!»)

¹⁴⁹ Trad. propia de GA 24, 31: «Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.»

exponen los aspectos metodológicos de su filosofía, cifran su fuerza crítica en este momento de la *Destruktion*.¹⁵⁰ Al entender exclusivamente de este modo la crítica en Heidegger, se haría pender decisivamente el alcance crítico de la fenomenología hermenéutica del trabajo sobre los *Vorgriffe* y, en consonancia con ello, se acabaría viendo ésta como exclusivamente como crítica de los conceptos y, en definitiva, como crítica del lenguaje (*Sprachkritik*).

Sin negar que todo ello sea claramente acorde con Heidegger (y ahí están los textos citados para corroborarlo), rechazamos que sea la única interpretación posible a partir del marco fenomenológico-hermenéutico de las lecciones de los años veinte. Mantendríamos, más bien, que es posible tener en cuenta otros aspectos no solamente destructores en aras de una determinación más rica del sentido de la “crítica” en su pensamiento. Esta tentativa nos viene sugerida por una cuestión que, a nuestro juicio, dejaría planteada la idea de una crítica como mera destrucción: cuando Heidegger habla de llevar a cabo una crítica del presente, un desmontaje de los *Vorgriffe*, una destrucción de las objetivaciones pegadas a los fenómenos, etc. en busca de la experiencia originaria que está desfigurada, ¿cómo es capaz la crítica, a fin de realizar su tarea, de discernir entre lo que es una desfiguración y lo que sería la originalidad de la experiencia de la cosa? Cuando el propio Heidegger “destruye” los conceptos de la metafísica clásica como “sustancia”, “ser humano”, “ciencia”, etc., ¿de dónde toma esa destrucción un criterio que permita discernir (*κρίνειν*) preconcepciones que desfiguren a diferencia de otras que no lo hagan o lo hagan en menor medida? ¿Cómo sabe la crítica lo que hay que destruir? ¿Cómo sabe la crítica que el concepto de “sustancia” ha de ser desmontado porque no permite acceder a la experiencia originaria de las cosas?

Para responder tentativamente a esta cuestión es preciso destacar que la pregunta apunta a complementar la idea de crítica como *Destruktion* desde otros niveles pertinentes. Podemos plantearnos, por un lado, cómo se realiza la crítica en su proceso concreto. En este caso la respuesta heideggeriana es clara: destructivamente. Pero, por otro lado, se puede preguntar cómo es posible el desempeño de esta actividad crítica: estaríamos entonces apuntando a las condiciones de posibilidad de la crítica de las que surge su legítima aplicación. ¿Dónde residen estas condiciones de posibilidad? En nuestra opinión, la respuesta a ello obedece a dos caracteres de tipo (i) metodológico y (ii) ontológico. Porque, (i) en primer lugar, el desempeño de la crítica posee un sentido metodológico más amplio que incluye otros momentos fenomenológico-hermenéuticos,

¹⁵⁰ Vid. p.e. GRONDIN, J., “Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer Phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion“, en RENTSCH, T. (dir.), *Heidegger: Sein und Zeit*, Beck, München, 2001, pp. 1-27; “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik, Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers“, en PAPPENFUSS, D. / PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Klostermann, Frankfurt a. M., 1990, pp. 163-178; RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 71-73; FÉHER, I. M., “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes“, en *Heidegger Studies*, 13 (1997), pp. 47-68; MAKKREEL, R. A., “Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt“, en PAPPENFUSS, D. / PÖGGELER, O., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 179-188; SALLIS, J., “Heidegger und die Dekonstruktion“, en PAPPENFUSS, D. / PÖGGELER, O., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 257-271.

cuyo concurso unitario aporta a la actividad destructora algo más que la mera atención a una *Sprachkritik*. Y, (ii) en segundo lugar, porque esa necesidad de tener ya el criterio que permite hacer el desmontaje tendrá que ser explicado a partir de la capacidad humana (o sea, de la vida fáctica o Dasein) de discernir lo originario de lo no originario.

Esta doble dimensión obedecería a otros dos sentidos del concepto de “crítica” que aparecen en las lecciones de los años veinte, y que permiten dar un fundamento de validez al primero. Veamos, por ahora, el primero de ellos.

Desde el punto de vista metodológico, la cuestión sólo se puede resolver si esta metodología fenomenológico-hermenéutica incorpora otros momentos distintos que doten a la destrucción de un criterio por el cual ésta pueda identificar la desfiguración a desmontar y encaminar la interpretación a la originariedad de la experiencia. La metodología sólo podría identificar como desmontable, p.e., el concepto tradicional de “ser humano” si ya incorporara un paso en el cual se tuviera entre manos la cosa misma de la que se habla, el sentido de lo que sea la “humanidad”, en este caso y no sólo su preconcepción. ¿Ha hablado Heidegger en algún lugar de un momento tal del método fenomenológico? En el siguiente texto escribe lo siguiente:

...la destrucción fenomenológica –como pieza fundamental del filosofar fenomenológico– no carece de rumbo; esta no aprehende casualmente significados de las palabras para aclararlos a partir de otros aprehendidos. Tampoco es un simple destrozamiento, sino un desmontaje orientado. Este conduce a la situación de la obtención de pre-designaciones [*Vorzeichnungen*], la realización del modo previo de conceptuar [*Vorgriff*] y con ello de la experiencia fundamental. A partir de aquí se aclara que toda destrucción crítico-fenomenológica va unida a las preconcepciones [*vorgriffsgebunden*] – de tal modo que ésta no es definitivamente originaria y decisiva, sino que presupone la experiencia filosófica fundamental.¹⁵¹

Cierto que la crítica se lleva a cabo sobre los *Vorgriffe*, es *vorgriffsgebunden*, pero eso no significa que lo sea exclusivamente. Presupone la experiencia fundamental de la cosa misma. Esto quiere decir que hay aspectos metodológicos de la elaboración de la interpretación que no tienen que ver meramente con instancias conceptuales (en el sentido del *Vorgriff*) y que serían decisivos para entender la posibilidad de la crítica. Ello está en que la *kritische Destruktion* no es arbitraria en la medida en que es un “desmontaje orientado” (*gerichteter Abbau*), cuyo rumbo y dirección los toma de la experiencia fundamental. Es esta la que orienta y guía la destrucción. Por lo tanto, la crítica no puede verse simplemente desde la elaboración y el influjo de los *Vorgriffe*, sino desde algo previo dado en la experiencia. En este sentido quizás habría que entender el significado de la fenomenología hermenéutica no como *Sprachkritik* (crítica

¹⁵¹ Trad. propia de GA 59, 35: «Die phänomenologische Destruktion –als Grundstück phänomenologischen Philosophierens –ist also nicht richtunglos; sie greift nicht zufällig Wortbedeutungen auf, um sie mit anderen aufgegriffenen zu erklären. Sie ist auch kein bloßes Zertrümmern, sondern gerichteter Abbau. Sie führt in die Situation des Verfolgs der Vorzeichnungen, des Vollzugs des Vorgriffs und damit der Grunderfahrung. Daraus erhellt, dass alle phänomenologisch-kritische Destruktion vorgriffsgebunden ist – und damit nicht letztursprünglich und letztentscheidend, sondern philosophische Grunderfahrung voraussetzt.»

del lenguaje), sino como *Sachkritik* (crítica a partir de la cosa misma). Pero, ¿en qué podría consistir esto?

En el *Natorp-Bericht* encontramos un lugar sistemático para ese momento experiencial. A la hora de especificar la metodología fenomenológico-hermenéutica, esta se expresa como “indicación de la situación hermenéutica”, desplegada en una serie de momentos. Por ejemplo, a la hora de aplicar su propia metodología a la interpretación de la concepción aristotélica del *arché*, Heidegger especifica su procedimiento en estos términos:

La investigación del *arché* es una investigación del acceso. Como tal ella ha de I.) asegurarse el haber previo [*Vorhabe*], esto es, llevar a la mirada el campo temático del objeto en el cómo del carácter fundamental de su contenido objetivo fenoménico, 2.) desarrollar el modo previo de concebir [*Vorgriff*], esto es, preparar las perspectivas a las cuales debe atenerse la realización de la explicación del campo ontológico. El planteamiento de la investigación es crítico, y además principalmente crítico.¹⁵²

Estos dos momentos metodológicos, (1) el aseguramiento del *Vorhabe* y (2) la formación del *Vorgriff*, además de un tercero (3) de crítica del presente y de las objetivaciones pegadas a las cosas¹⁵³, dotan unitariamente a la investigación de un carácter crítico. Estos tres momentos tomados en unidad constituyen, según la expresión empleada por Heidegger, una “investigación del acceso” (*Zugangsforschung*). La toma en consideración de esta estructura metodológica como un todo permite incorporar un planteamiento crítico que no sólo tiene que ver con un desempeño destructor, sino que hace constar como primer momento del mismo un “aseguramiento del *Vorhabe*” de la interpretación. Pues bien, ¿qué es ese *Vorhabe* sino la experiencia fundamental que confiere a la destrucción de su “orientación precisa”? Si el método no contara con este primer momento, en el que queda accedida para la interpretación el haber previo en el que está la cosa dada, la destrucción no podría constar como un “desmontaje orientado”. Por lo tanto, parece pues que la incorporación a la destrucción de un momento de aseguramiento del *Vorhabe* permite caracterizar la fenomenología como “crítica” en un sentido más amplio. Esto, por cuanto permite explicar, desde el punto de vista metodológico, la condición de posibilidad del ejercicio de la crítica y, además, debido a que no restringe la idea de crítica al trabajo sobre los *Vorgriffe* sino que atañe al método en conjunto, entendido alrededor del momento del haber previo de la experiencia fundamental.¹⁵⁴

¹⁵² Trad. propia de GA 62, 391 (NB, p. 44): «Die arché-Forschung ist Zugangsforschung. Als solche hat sie I.) die Vorhabe zu sichern, d. h., das thematische Gegenstandsfeld im Wie des phänomenalen Grundcharakters seiner Sachhaltigkeit in den Blick zu bringen, 2.) den Vorgriff auszubilden, d. h. die Hinsichten bereitzustellen, in denen sich der Vollzug der Explikation des Seinsfeldes halten soll. Der Ansatz der Forschung ist Kritik, und zwar prinzipielle Kritik.»

¹⁵³ Vid. GA 62, 350 (NB, 4-5).

¹⁵⁴ En otros textos de estos años, Heidegger va a expresar la finalidad metodológica de la ciencia originaria que está elaborando en esta dirección: en el curso del WS 1921/22 el objetivo de la ciencia fundamental ha de ser la completa apropiación (*Zueignung*) del objeto para una determinación propia del haber (cf. GA 61, 34), o en el curso del SS 1922 esta se expresa como preparación del acceso (*Zugangsbereitung*) en el sentido de una apropiación del haber previo (*Vorhabezueignung*) (cf. p.e. GA 62, 184, 259).

(3) Crítica como *κρίνειν* (diferenciación) entre ser y ente.

En los textos de los cursos de los años veinte aparece un tercer sentido de crítica, especialmente a partir de las *Marburger Vorlesungen* cercanas en el tiempo a *Sein und Zeit*, que vendría a concretar esa dimensión ontológica de la posibilidad de la crítica de que hablábamos. En los cursos del SS 1926, WS 1926/27 y SS 1927 Heidegger comienza a hablar de la filosofía como *kritische Wissenschaft vom Sein* en una dirección que va a radicalizar aun más el sentido del concepto de crítica como *Zugangsforschung*.

En el curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) Heidegger presenta las tres piezas fundamentales de la fenomenología hermenéutica. A la hora de hablar de la tercera de ellas, la destrucción, repite la idea de una *kritische Abbau* de la tradición y del presente, de la que lleva hablando aproximadamente desde el curso del WS 1919/20.¹⁵⁵ Pero el término “crítica” aparece ya páginas antes, no en el contexto del tercer paso de la metodología fenomenológico-hermenéutica, sino como sentido general de toda ella en cuanto metodología de la ciencia del ser u ontología fundamental. Veamos el texto:

Como dijimos: la ontología es la ciencia del ser. Pero el ser es siempre ser de un ente. De acuerdo con su esencia, el ser se distingue del ente. ¿Cómo comprender esta distinción entre el ser y el ente? [...] La designamos como la diferencia ontológica [ontologische Differenz], es decir, como la separación [*Scheidung*] entre el ser y el ente. Sólo al realizar esta distinción – *κρίνειν* en griego –, no la de un ente respecto de otro ente, sino la distinción entre el ser y el ente, entramos en el campo de la problemática filosófica. Sólo mediante este comportamiento crítico [*kritisches Verhalten*], nos mantenemos dentro del campo de la filosofía. Por ello la ontología, o la filosofía en general, es, a diferencia de las ciencias de los entes, la ciencia crítica...¹⁵⁶

El título completo de esta ciencia acabará siendo, como escribe unas líneas más abajo, el de una ciencia crítico-transcendental del ser (*kritisch transzendente Wissenschaft vom Sein*) u ontología.¹⁵⁷

Parece pues que hay un sentido radical de crítica que tiene que ver con la “capacidad” del Dasein para hacer una distinción fundamental: la de aprehender el ser a diferencia del ente. Para expresarlo Heidegger retrotrae el significado del término “crítica” a su etimología griega: *κρίνειν*; y para ello elige traducirlo no como “discernimiento” o “juicio”, que es como se ha solido entender en la tradición filosófica.

¹⁵⁵ Vid. GA 24, 31.

¹⁵⁶ Trad. de J. J. GARCÍA NORRO (Trotta, Madrid, 2000, p. 42) de GA 24, 22-23: «Wir sagten: Ontologie ist die Wissenschaft vom Sein. Sein aber ist immer Sein eines Seienden. Sein ist wesensmäßig vom Seienden unterschieden. Wie ist dieser Unterschied von Sein und Seiendem zu fassen? [...] Wir bezeichnen sie als die *ontologische Differenz*, d. h. als die *Scheidung* zwischen Sein und Seiendem. Erst im Vollzug dieses Unterscheidens, griechisch *krinein*, nicht eines Seienden von einem anderen Seienden, sondern des Seins vom Seienden, kommen wir in das Feld der philosophischen Problematik. Nur durch dieses kritische Verhalten halten wir uns selbst innerhalb des Feldes der Philosophie. Daher ist die Ontologie oder die Philosophie überhaupt im Unterschied von den Wissenschaften von Seiendem die kritische Wissenschaft...»

¹⁵⁷ Cf. GA 24, 23.

Su despedida de una filosofía teórica, ligada a la epistemología neokantiana y a la fenomenología reflexiva husserliana llevan a Heidegger a buscar otro sentido del *κρίνειν*, para lo cual escoge uno que no presupone el uso de una facultad como el juicio (*Urteilkraft*) ni las connotaciones fenomenológico-reflexivas en torno a la teoría del juicio. Opta, pues, por traducirlo como “separar” o “diferenciar”, sin más (*scheiden, unterscheiden*).¹⁵⁸ Así pues, “crítico” adquiere en las *Marburger Vorlesungen*, además de los dos significados anteriores, el de separar o diferenciar entre el ser y el ente.

Profundizando un poco más en el texto, este *κρίνειν* además de darle sentido a la metodología fenomenológica-hermenéutica, procede de un comportamiento (*Verhalten*) del Dasein, del modo de ser como el Dasein está en el mundo y abierto a éste. Ahora, este ser del comportamiento del Dasein, o dicho más simplemente, el ser del Dasein, va a ser caracterizado en este curso del SS 1927 con el concepto de transcendencia (*Transzendenz*).¹⁵⁹ El comportamiento del Dasein, su apertura al mundo, se produce en términos de transcendencia. Y esto viene a querer decir: transcendencia en el sentido de que la apertura del Dasein consiste en estar ya siempre llevado más allá del ente concreto que se le presenta, más allá de la entidad del ente hacia su ser¹⁶⁰. Así pues, la crítica tiene un sentido ontológico, no ya sólo metodológico: consiste radicalmente en el modo de ser del Dasein o en su comportamiento abierto y transcendente. El Dasein es originariamente crítico, significando esto que es capaz de aprehender la *diferencia ontológica*, esto es, trascendiendo el ente hacia su ser.

Así pues, en última instancia este tercer concepto de crítica pende de la idea, que comienza a explicitarse en las *Marburger Vorlesungen* (especialmente en el curso del SS 1927), de la *ontologische Differenz* y permite determinar con radicalidad el sentido a-teórico de la crítica. Ésta no es algo surgido en el seguimiento estricto de los pasos de una metodología, es decir, no tiene que ver con algo propio de una actitud teórica que busca su criticidad en el rigor metodológico. Sino que más bien guarda una relación fundamental con el modo de ser del Dasein y cómo está abierto al mundo: captando o aprehendiendo la diferencia ontológica, el ser del ente o el ente en su ser. Por ello, este sentido de crítica (*κρίνειν*) está supuesto a la base de los dos sentidos anteriores.

Respecto del primero, la *kritische Destruktion*, ésta ya presupone siempre la diferencia entre ser y ente, en la medida en que, puesto que trata de devolver los conceptos a sus fuentes originarias, tendremos que ser ya previamente capaces de aprehender la “originariedad” de esos conceptos. En otras palabras, si nouviésemos la “capacidad” de captar la diferencia entre el ser de algo y su carácter óntico, no sabríamos dónde buscar la originariedad de los conceptos, no sabríamos devolverlos a su ser, puesto que no aprehenderíamos la diferencia entre esta su dimensión ontológica y la óntica. ¿Cómo llevar a cabo semejante tarea en la interpretación sin la presuposición de que el Dasein es capaz de aprehender la diferencia entre ser y ente?

Ahora, ¿es este un concepto de crítica completamente desligado del segundo que destacamos, el de crítica metodológica como *Zugangsforschung*? ¿Qué relación guardan ambos? Ese comportamiento transcendente del Dasein por el cual aprehende el ser de lo

¹⁵⁸ Vid. GA 22, 7.

¹⁵⁹ Vid. GA 24, § 20(e), 418-429.

¹⁶⁰ Vid. GA 22, 10.

ente le proporciona un acceso a la experiencia fundamental de la cosa misma, del fenómeno. En este sentido, lo que se busca en la metodología fenomenológico-hermenéutica como *kritische Zugangsforschung* no es sino tematizar expresamente lo que implícitamente es ya siempre capaz de hacer el Dasein por su propia constitución ontológica. Es decir, aquello respecto de lo cual se trata de proporcionar un acceso y apropiación en la metodología fenomenológico-hermenéutica, el ser de la vida fáctica tal como es dado en la experiencia fundamental de la misma, está fundamentado en la capacidad que ya tiene el Dasein para aprehender el propio ser de y en la vida fáctica. La metodología fenomenológico-hermenéutica, recogiendo así la idea anti-metodologicista y anti-epistemologicista de Heidegger, no es sino el propio despliegue del modo de estar en el mundo del Dasein y, en cuanto tal, no puede explicarse aludiendo a algo así como los momentos de una razón pura, sino a estructuras ontológico-existenciales. De hecho, podemos ver cada una de las tres piezas fundamentales de la metodología fenomenológico-hermenéutica como presuponiendo ya la aprehensión de la diferencia ontológica¹⁶¹: la destrucción fenomenológico-hermenéutica, como distinción de los conceptos de la tradición de sus fuentes originarias; la construcción fenomenológico-hermenéutica, como esbozo (*Entwurf*) del ente dado en su ser, por lo tanto, proyectándolo en su estructura ontológica, no óntica; y la reducción fenomenológico-hermenéutica, como una vuelta de la mirada del ente a su ser, en una visión que separa (*κρίνειν*: *scheidet*, *unterscheidet*) su carácter óntico del ontológico y distingue el ser de tal o cual ente. En los tres momentos metodológicos el concepto decisivo presupuesto es siempre el de la diferencia ontológica, por el cual el Dasein es capaz de aprehender lo originario distinguiéndolo –ateórica, no judicativamente (reflexivamente)– de lo no originario.¹⁶²

c. Síntesis: los conceptos metodológico (restringido y amplio) y ontológico de crítica y el problema de la normatividad y universalidad de la interpretación

El primer concepto de crítica en la fenomenología hermenéutica sería el de *kritische Destruktion*, que recoge la pretensión crítico-desveladora (aunque no emancipatoria) de la filosofía. Ahora, este sólo se puede entender integrado en la estructura general de la metodología fenomenológico-hermenéutica, exactamente como tercer momento de la misma. La estructura metodológica unitaria de la investigación da pie al segundo concepto de crítica como *Zugangsforschung*. De este modo tendríamos un concepto metodológico de crítica en sentido *restringido*, la *kritische Destruktion*, y un concepto metodológico de crítica en sentido *amplio*, por cuanto es capaz de incorporar el primero en una estructura más rica y que proporciona a éste de su condición de posibilidad en el aseguramiento del *Vorhabe* de la experiencia fundamental. El tercer concepto de crítica vendría a radicar ontológicamente el alcance de los dos primeros y, por ende, proporcionaría al concepto metodológico de crítica un sentido ontológico-universal. En

¹⁶¹ Vid. la caracterización de cada una de estas piezas fundamentales en GA 24, 28-31.

¹⁶² Una vez más, debo agradecer estas ideas a las discusiones mantenidas en Freiburg con el prof. F.-W. VON HERRMANN, quien me señaló decisivamente la importancia de la diferencia ontológica para analizar el concepto de crítica en Heidegger.

el comportamiento crítico del Dasein (i. e., discernidor de la diferencia ontológica) tiene su raíz el significado metodológico de crítica y la capacidad de una filosofía para determinar la validez de las interpretaciones.

El segundo concepto de crítica, el metodológico en sentido amplio, nos conduciría a la determinación de la figura de validez que surge a partir de la propuesta de la metodología fenomenológico-hermenéutica de fundamentación de las interpretaciones. En este sentido, el planteamiento de esta cuestión del sentido de la crítica en el Heidegger de los años veinte puede tomarse como un paso previo a la determinación de la idea de *validez*. Correspondientemente, ello podría servir para plantear, al menos en un primer acercamiento, la respuesta a la pregunta de en qué sentido puede ser *normativa* la fenomenología hermenéutica. Porque, en efecto, la ciencia fundamental es crítica por proponer una metodología desde la cual se puede diferenciar entre interpretaciones válidas y no válidas en función del *Vorhabe* de la interpretación, el cual, además tendría un alcance ontológico-universal por surgir del modo de estar en el mundo del Dasein.

Ahora, con esto quedan abiertos algunos problemas que atañen al carácter de esa fundamentación crítica de las interpretaciones y su alcance ontológico: ¿qué tipo de experiencia en concreto hay que llevar al *Vorhabe* o ha de ser fijada en él para que la interpretación sea válida? Igualmente, la experiencia llevada a y fijada en el *Vorhabe*, ¿qué carácter tiene? Por último, ¿cómo entiende Heidegger esa “validez” de la interpretación, como una “rectitud” en el sentido tradicional de la adecuación? Prescindiendo de la respuesta concreta a cada una de estas cuestiones, cuyo desarrollo nos llevaría mucho más lejos, pensamos que la clarificación conceptual del sentido de la “crítica” en el Heidegger de los años veinte puede servir para plantear en una óptica adecuada dichos problemas que afectan al alcance metodológico de su propuesta fenomenológico-hermenéutica. En definitiva, lo esencial de la interpretación que proponemos aquí pasaría por situar la fuerza crítica de la metodología heideggeriana (una vez supuesto su arraigo ontológico en la aprehensión de la diferencia ontológica) justamente en el momento *reductivo* o del *Vorhabe*, derivando precisamente de éste el potencial crítico-desvelador de la destrucción fenomenológica.

§ 11. El significado normativo de la validez fenomenológico-hermenéutica

a. Contexto del rechazo heideggeriano del discurso filosófico normativo

El concepto de “validez” aparece en el §33, “El enunciado en cuanto modo derivado de la interpretación”. Ello nos da ya una idea de los presupuestos filosóficos de los que parte Heidegger a la hora de exponer dicho término: la validez sería algo propio del juicio, del enunciado en un sentido tradicional, como cópula entre un predicado y un sujeto, que es justo el modo propio de afirmación que corresponde a lo “derivado” según *Sein und Zeit*. Asimismo, “validez” aparece en este parágrafo en el contexto de la discusión en torno al significado del “valer” (*Gelten*), y recibe una valoración negativa por parte de Heidegger:

“Validez” mienta, en primer lugar, la “forma” de la realidad que es propia del contenido del juicio en tanto que éste se mantiene inalterable frente al cambiante proceso “psíquico” del juzgar. En el estado actual de la pregunta por el ser, que fue descrito en la Introducción de este tratado, difícilmente podrá esperarse que la “validez” en cuanto “ser ideal”, se destaque por una particular claridad ontológica. “Validez” significa también la vigencia del sentido del juicio válido, respecto del “objeto” mentado en él, y adquiere así la significación de validez objetiva y de objetividad en general. El sentido que de esta manera “vale” del ente, y que es “intemporalmente” valedero en sí mismo, “vale”, además, en el sentido del valor para todo el que juzga racionalmente. “Validez” quiere decir ahora carácter vinculativo, “validez universal”. Y si además de todo ello se sostiene una teoría “crítica” del conocimiento, según la cual el sujeto “propriadamente” no “sale” hacia el objeto, entonces la validez, en cuanto validez del objeto, objetividad, se funda en la consistencia valedera del verdadero (!) sentido. Las tres significaciones del “valer” aquí expuestas, esto es, del valer en cuanto manera de ser de lo ideal, en cuanto objetividad y en cuanto carácter vinculativo, no sólo carecen en sí mismas de transparencia, sino que se confunden constantemente enredándose entre sí. La prudencia metodológica exige que no se tomen como hilo conductor de la interpretación conceptos tan iridiscentes.¹⁶³

En este texto, el concepto de la “validez” es valorado críticamente en un análisis que busca determinar si puede constituir el hilo conductor de la interpretación ontológico-fundamental del Dasein. La respuesta, como queda claro, es tajantemente negativa. Su enumeración de sentidos del “valer” (*Gelten*), referida en primer lugar a Lotze e implícitamente a los neokantianos, desglosa el concepto en tres aspectos: la validez se piensa como (1) ideal, (2) objetiva y (3) universal. Frente al aspecto psíquico y contingente del proceso judicial, el juicio en sí posee un carácter necesario si atendemos, más bien, a su dimensión ideal. Además, esta idealidad “vale” en cuanto está igualmente referida al objeto (por ejemplo, según la epistemología kantiana, si las categorías del entendimiento se aplican al material dado en la intuición), y con un valor universal por cuanto es accesible para cualquier sujeto racional. La razón (y con ello la reflexividad) se erige así en el núcleo fundamental de esta noción de validez.

Ahora bien, a juicio de Heidegger el problema está en que el concepto de validez que se articula según este triple sentido “carece en sí de transparencia” («sind nicht nur

¹⁶³ ST, 179 (trad. de SZ, 156: «Geltung meint einmal die *“Form” der Wirklichkeit*, die dem Urteilsgehalt zukommt, sofern er unveränderlich besteht gegenüber dem veränderlichen „psychischen“ Urteilsvorgang. Bei dem in der Einleitung zu dieser Abhandlung charakterisierten Stand der Seinsfrage überhaupt wird kaum erwartet werden dürfen, dass „Geltung“ als das „ideale Sein“ sich durch besondere ontologische Klarheit auszeichnet. Geltung besagt dann zugleich Geltung des geltenden Urteilssinnes von dem darin gemeinten „Objekt“ und rückt so in die Bedeutung von „objektiver Gültigkeit“ und Objektivität überhaupt. Der so vom Seiendem „geltende“ und an ihm selbst „zeitlos“ geltende Sinn „gilt“ dann noch einmal im Sinne des Geltens für jeden vernünftig Urteilenden. Geltung besagt jetzt *Verbindlichkeit*, „Allgemeingültigkeit“. Vertritt man gar noch eine „kritische“ Erkenntnistheorie, wonach das Subjekt „eigentlich“ zum Objekt nicht „hinauskommt“, dann wir die Gültigkeit als Geltung vom Objekt, Objektivität, auf den geltenden Bestand des wahren (!) Sinnes gegründet. Die drei herausgestellten Bedeutungen von „Gelten“, als Weise des Seins von Idealem, als Objektivität und als Verbindlichkeit, sind nicht nur an sich undurchsichtig, sondern sie verwirren sich ständig unter ihnen selbst. Methodische Vorsicht verlangt, dergleichen schillernde Begriffe nicht zum Leitfaden der Interpretation zu wählen.»)

an sich undurchsichtig»¹⁶⁴) y por ello mismo no puede ser escogido metodológicamente como hilo conductor de la interpretación. ¿Qué significa que a un concepto le falta *transparencia*? Este término aparece en multitud de lugares en *Sein und Zeit*, y posee una importancia metodológica fundamental. P.e., en la Introducción Heidegger habla de que la elaboración de la pregunta por el ser tiene el objetivo de hacer transparente al ente que pregunta en su propio ser. Este hacer-se transparente el propio ser es un resultado pretendido por la metodología pertinente de la investigación ontológica, que es aplicable al análisis de conceptos como el de “validez”. Ahora, más concretamente, “hacer transparente algo en su ser” no consiste sino, como escribe en un pasaje algo más aclaratorio, *hacer transparente los fundamentos de una interpretación*¹⁶⁵, o dicho de otro modo, poner al descubierto sus presupuestos.¹⁶⁶ El concepto neokantiano, moderno, de validez –que, por otra parte, presuntamente sería al que estamos apuntando hasta ahora como finalidad de nuestra investigación– adolece de un trabajo metodológico sobre sí mismo que lo clarifique. La validez así entendido no puede ser el punto de partida de la interpretación, puesto que no se ha procedido aún a mostrar los supuestos filosóficos que trabajan por detrás de este concepto.

Dicho esto, ¿dónde se encuentra en *Sein und Zeit* la mostración de los presupuestos filosóficos del concepto de “validez”? Allí semejante análisis sólo es asumido implícitamente en sus resultados, pero no llevado a cabo de un modo explícito. Para examinarlo, debemos remitirnos a los textos de los cursos de los años veinte, especialmente a las lecciones tempranas de Friburgo, donde la cuestión normativa desempeña un interesante en los esfuerzos de Heidegger a la hora de elaborar una idea de filosofía como ciencia originaria o fundamental.

Allí la cuestión de la “validez” del conocimiento se ubica en el contexto de la discusión con las dos principales propuestas filosófico-normativas que Heidegger tenía a su alrededor en aquella época: el neokantismo y la fenomenología husserliana. Éste se fija en ciertos aspectos de ambas a la hora de dirigir sus objeciones. En relación con el neokantismo, las críticas suelen ir referidas a la idea del juicio de valor como forma cognoscitiva fundamental. En cuanto a Husserl, la intuición originaria como principio de todos los principios, a lo cual se sumó más tarde la idea de las reducciones fenomenológicas y de la conciencia trascendental como fundamento del saber, son constantemente el objetivo del análisis crítico de Heidegger. A juicio de éste, ambas propuestas comparten una serie de presupuestos en común, que pueden sintetizarse del

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ En una nota a pie de página, referida a los tipos de interpretación que pueden darse del Dasein (en concreto, a la de Cassirer), Heidegger escribe que «Desde el punto de vista de la problemática filosófica, queda en pie la pregunta si los fundamentos de la interpretación son suficientemente transparentes...», ST, 76 (trad. de SZ, 51, nota 1: «Von der philosophischen Problematik her gesehen bleibt die Frage, ob die Fundamente der Interpretation hinreichend durchsichtig sind...»). Más adelante insistiremos en la relevancia del concepto de transparencia como finalidad de la metodología para la elaboración de una interpretación originaria: vid. *infra*, § 19.

¹⁶⁶ Los “presupuestos”, como tendremos ocasión de discutir, son de carácter conceptual y experiencial: en el uso de un término está presuponiéndose un determinado modo de ver la cuestión, co-determinado a su vez por una manera previa de conceptualarla y un modo previo de tener dado el objeto (una experiencia, aún no articulada en conceptos). Vid. más adelante el análisis de los presupuestos o preestructura (Vorstruktur) de la interpretación en § 24.

modo siguiente: ambas aportan una idea filosófica de normatividad o fundamentación del saber a través de la búsqueda de una validez (1) objetiva, en el sentido de neutral, desplegando una metodología que elimine los prejuicios; (2) universal, o sea, una validez que supere lo histórico encontrando una referencia absoluta y eterna al objeto, (3) lo cual se encuentra en una dimensión ideal: en el eidos del objeto o en su valor (en el caso de la fenomenología husserliana y el neokantismo respectivamente), accedido a través del sujeto racional. En esta medida la normatividad del conocimiento es asegurada desde la idea de reflexión y de conciencia. Esto vendría a concretar los tres sentidos del “valer” que Heidegger exponía en *Sein und Zeit*, §33, poniendo de relieve, en última instancia, que la idea de que se desprende de estos presupuestos pasan por las nociones de reflexión y conciencia, que son las instancias decisivas desde las que se puede asegurar la validez del conocimiento.

De acuerdo con la terminología empleada en el curso del KNS 1919, la filosofía trata de acceder por esta vía a su ámbito propio, la vivencia originaria del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) de un modo *teorético*. Según ello, el acceso teorético al mundo presupone lo siguiente: (i) que la experiencia es de carácter sensible, en la cual registramos los datos de la cosa que impacta causándonos impresiones, dados al entendimiento para que los piense; (ii) que por tanto la experiencia tiene el carácter de un proceso, apropiable y disponible; (iii) y que el estatus ontológico de los datos así experimentados es el de la realidad. Las cosas impactan nuestra sensibilidad y son pensados por el entendimiento como sustancias, cosas físicas dotadas de una entidad propia –realidades.¹⁶⁷

Con respecto a la cuestión de la normatividad del conocimiento, este acceso teorético se plasma en una serie de caracteres que, tal como son expuestos por Heidegger, podemos catalogar de *epistemologicistas*. En los cursos de los años veinte va abriéndose paso, poco a poco, una idea propia de filosofía como ciencia originaria o fundamental (*Grund-, Urwissenschaft*). En las exposiciones sobre ello va constatándose el alejamiento heideggeriano de una idea de filosofía fundamental precisamente según estos caracteres. La obtención del ámbito fundamental de la filosofía no se encuentra en unas primeras verdades de las que, a modo de axioma, ir derivado el resto del edificio del saber.¹⁶⁸ Ni éste tendría principalmente los caracteres de certeza, evidencia o exactitud.¹⁶⁹ Más bien estos caracteres son señal de un modelo de rigor (*Strenge*) que

¹⁶⁷ Vid. GA 56/57, §17. En el segundo capítulo de la segunda parte de esta investigación tendremos oportunidad de discutir cada uno de estos presupuestos, de cara a la elaboración de una fundamentación de la interpretación a partir, precisamente, de la realidad de los “datos” sensibles, por decirlo a imagen de la terminología empleada aquí. Asimismo, el propio Zubiri efectúa una caracterización de la epistemología tradicional similar a la de Heidegger en el citado parágrafo, con relación a la *inteligencia concipiente*, según la cual el objeto es algo dado en los sentidos “a” la inteligencia, en el sentido de que ésta lo conceptúa y juzgue (cf. IRE (1980), pp. 86-87).

¹⁶⁸ Vid. GA 58, 26: «El origen no es simplemente una proposición última de la cual se derivara todo...» («Der Ursprung ist nicht ein letzter einfacher Satz, ein Axiom, aus dem alles abzuteilen wäre...») Hemos de recordar que el propio Husserl había escrito en *Ideen* que la teoría extrae (*schöpft*) su verdad de lo dado, en el sentido de que su correcta descripción constituye un principio absoluto (vid. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, p. 44).

¹⁶⁹ Vid. GA 59, 178.

depende estrictamente del seguimiento de un método de investigación¹⁷⁰, desde donde se determina de antemano en qué va a consistir lo certero, evidente y exacto. Es más, la pregunta por la corrección, la evidencia, el valor, la validez, etc. serían ideales teóricos del conocimiento que sólo buscan un aseguramiento metódico, y que no partirían tanto de las cosas mismas. Dicho ideal es catalogado por Heidegger como un “movimiento ruinante” (*Ruinanz*) –o, para decirlo con una terminología equivalente en *Sein und Zeit*, cadente (*verfallend*)–.¹⁷¹

¿Cuál es, a fin de cuentas, el problema con este modelo de filosofía como ciencia fundamental? La crítica del paradigma epistemologista en Heidegger obedece a dos motivos fundamentales, en mutua dependencia y que, a su juicio, han de ser impugnadas.

En primer lugar, desde este paradigma filosófico se intenta asegurar la científicidad del saber desde una postura extra-filosófica. Cuando la filosofía trata de asegurar el conocimiento a partir de verdades últimas, absolutas y autoevidentes, en verdad estaría siendo a-filosófico por cuanto imita el proceder de las matemáticas y de las ciencias naturales. Sería entonces el contenido y la metodología pertinente de tales ciencias concretas las que constituirían la índole de la ciencia fundamental, intentando llevar a cabo algo presuntamente imposible: derivar el origen de lo no originario.¹⁷² Esto a Heidegger le resulta algo rechazable, por cuanto la filosofía ya no fundamentaría el saber desde su objeto propio, sino desde una decisión previa de lo que debe ser conocimiento, elaborada desde una epistemología determinada de acuerdo al modelo de dichas ciencias. Esto, a su juicio, es lo que ha pasado, sin ir más lejos, en la fundamentación de la filosofía en la teoría crítica del conocimiento,¹⁷³ valoración que alcanzaría igualmente a Husserl¹⁷⁴. Esta sería, pues, el primer motivo filosófico de rechazo de las tentativas de filosofía fundamental o de propuestas filosóficas normativas: haber entendido la filosofía a imagen y semejanza de las matemáticas y de las ciencias naturales.¹⁷⁵

El segundo motivo, en estricta relación de dependencia, al menos en los textos de las lecciones tempranas de Friburgo, estriba en el hecho de que la teoría crítica del conocimiento (neokantismo), así como la fenomenología husserliana han entendido como ámbito fundamental de la investigación filosófica el del sujeto y la conciencia. A la idea de metodología entendida como derivación a partir de primeros axiomas absolutos le correspondería así la noción de una conciencia que es capaz de reflexionar sobre esas primeras verdades. De este modo, la idea de rigor filosófico ha quedado

¹⁷⁰ Vid. GA 61, 111.

¹⁷¹ Vid. GA 61, 153. De hecho, Heidegger llega a relacionar este movimiento ruinante explícitamente con la reducción fenomenológica husserliana (vid. GA 61, 39).

¹⁷² Vid. GA 56/57, §5, „Der Ausweg der induktiven Metaphysik“, pp. 23-28.

¹⁷³ GA 56/57, p. 9.

¹⁷⁴ Las propuestas de la Escuela de Marburgo y las de la fenomenología husserliana aparecen juntas p.e. en la síntesis que hace Heidegger en el SS 1920 de los intentos de partir de una ciencia primera fundamental de la vida como fenómeno originario (vid. GA 59, 15) y que, a su vez, pueden entenderse como el culmen de una “historia de la filosofía primera”, de la que Heidegger da cuenta, si bien sucintamente, en el KNS 1919 (vid. GA 56/57, §3, “Der Ausweg über die Philosophiegeschichte“, pp. 17-21).

¹⁷⁵ Vid. a este respecto, p.e. GA 56/57, 83-84; GA 58, 6; GA 59, 36.

determinada desde la idea de conciencia.¹⁷⁶ Y viceversa, la idea de conciencia queda entendida desde lo matemático como su auténtico sentido.¹⁷⁷

En última instancia, proyección de las ciencias matemáticas y naturales sobre la filosofía y predominio de la conciencia son algunos de los aspectos que tienen que ver con, a juicio de Heidegger, un dominio de la actitud teórica (*theoretische Einstellung*) en la filosofía. En el curso del KNS 1919 comienza a aparecer esta noción para señalar el predominio de lo cognoscitivo, entendido según el modelo científico-natural y matemático y desde el ámbito del sujeto reflexivo, como esfera que se basta por sí misma para fundamentar el saber en general.¹⁷⁸ Esto supone en la práctica, según la valoración heideggeriana, una resolución del problema que plantea la teoría del conocimiento desde la propia teoría¹⁷⁹, como si el conocimiento y la reflexión se bastaran a sí mismo para explicar su validez.

En conclusión, parece pues que, si queremos seguir a Heidegger en este punto, el planteamiento del problema de la validez de las interpretaciones nos llevaría a una actitud teórica. De este modo, nuestra pretensión estaría lastrada ya desde el inicio por una orientación metodologicista o epistemologicista, adscrita al ámbito de la conciencia y prejuzgada desde el terreno de las ciencias naturales y las matemáticas. Lo cual debería invitarnos a abandonar nuestra empresa de buscar una idea de normatividad en Heidegger en el sentido de una determinación de la validez ideal, objetiva y universal del conocimiento en general. Ahora bien, cabe otra interpretación del desprecio de Heidegger por lo normativo, que pensamos es perfectamente acorde a los textos de los años veinte. Esta pasaría por asociar el rechazo del discurso normativo a un planteamiento estrictamente epistemologicista, en el preciso sentido que acabamos de explicar. Cuando Heidegger desprecia lo normativo tales críticas aparecen ubicadas en el contexto de la discusión con el neokantismo y la fenomenología husserliana, en las que la validez queda asociada a una idea de rigor metodológico, dependiente de la noción de conciencia y de cierta preconcepción científica de la filosofía. De modo que podemos afirmar que el rechazo heideggeriano de las cuestiones normativas, y de la noción de validez en el comentado pasaje de SZ, §33, se debe principalmente al alejamiento filosófico respecto de posturas epistemologicistas en general y del neokantismo y la fenomenología husserliana en particular en tanto dependientes de una *actitud teórica*. Ahora bien, ¿cabría hallar una noción de rigor metodológico, de validez, de normatividad no epistemologicista o, al menos, que no caiga en las deficiencias que señala Heidegger? Asimismo, con esta noción de normatividad, ¿podría recuperarse en algún sentido todos o alguno de los aspectos destacados de la validez como ideal, objetiva y universal? De hecho, la pregunta debería ser: ¿habría algún sentido a- o pre-teorético de la normatividad?

¹⁷⁶ «La filosofía permanece en el ámbito de la conciencia en la medida en que se mantiene fiel a esta epistemología crítica» (trad. de J. A. ESCUDERO (en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2007, p. 10) de GA 56/57, 9: «In der strengen Durchhaltung des erkenntnistheoretischen Kritizismus bleibt die Philosophie im Bereich des Bewusstseins»).

¹⁷⁷ Vid. GA 58, 224.

¹⁷⁸ Vid. GA 56/57, 59.

¹⁷⁹ Vid. GA 56/57, 96.

b. Permanencia de un interés normativo en la fenomenología hermenéutica: el rigor metodológico en clave ateórica.¹⁸⁰

Si detuviéramos el desarrollo de la investigación en esta precisa altura y nos quedáramos con el rechazo frontal al discurso filosófico normativo, obtendríamos la imagen de un Heidegger antimetodologicista, antiepistemologicista, que incluso conduciría a una postura anticientífica. Esta imagen es justo la que se refleja en las interpretaciones sobre su pensamiento que suelen elaborarse, sobre todo, a partir de la producción del llamado “segundo Heidegger”, aproximadamente después de 1930. Dicha caracterización quizás ha sido abonada desde las interpretaciones que parten de la “urbanización” gadameriana de la provincia heideggeriana. En *Verdad y Método*, tras reconocer su inspiración en la fenomenología hermenéutica de las lecciones de los años veinte,¹⁸¹ Gadamer escribe que

Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*.¹⁸²

La cuestión normativa acabaría cediendo el paso exclusivamente a las cuestiones descriptivas, puesto que la validez surgida de la estructura hermenéutica de la comprensión no habilita para hablar de mejores o peores interpretaciones, sino que se trata de comprenderlas desde dentro para captar su singularidad frente a otras.

Si aceptáramos esta interpretación, con lo visto hasta ahora –rechazo de la pretensión de buscar exactitud, corrección, evidencia, certeza, metodología del conocimiento, etc.– nos habríamos quedado sin armas para combatir las interpretaciones no válidas, sin herramientas para separarlas de las válidas y, con ello, nuestro problema normativo quedaría sin responder –o respondido negativamente–. No obstante (sin entrar a valorar el alcance y significado de lo normativo en el Heidegger de la *Kehre*, lo cual sobrepasa ampliamente el propósito de nuestro trabajo¹⁸³) lo cierto es que al menos en la producción de los años veinte semejante imagen no encuentra excesivo apoyo textual. Desde las lecciones tempranas de Friburgo a las últimas de Marburgo, pasando

¹⁸⁰ Vid. al respecto R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 162-171.

¹⁸¹ Vid. GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 318-330, donde éste se refiere más que a una “analítica del Dasein”, a una “fenomenología hermenéutica”, título que aparecía con profusión en las lecciones tempranas de Friburgo. El propio Gadamer parece inspirarse más que en *Sein und Zeit*, en los cursos del WS 1921/22 (GA 61), el *Natorp-Bericht* (en GA 62, otoño de 1922) y el del SS 1923 (GA 63). Vid. GADAMER, H.-G., “Recuerdos de los comienzos de Heidegger”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, pp. 295-306.

¹⁸² GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 366-367.

¹⁸³ Que queda, sin embargo, como cuestión abierta: ¿tiene recorrido el significado de la normatividad que se pone de manifiesto en la fenomenología hermenéutica de los años veinte en el pensamiento de Heidegger después de 1930? ¿Puede hablarse en ese período de metodología, fenomenología y, en última instancia, de validez de las interpretaciones? Un trabajo en esta dirección precisaría, al menos, tomar como punto de partida las indicaciones contenidas en el trabajo de V. HERRMANN, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1990.

por *Sein und Zeit*, encontramos toda una gama de expresiones en las que se deja ver una clara preocupación por las cuestiones normativas (la metodología, el rigor, la objetividad, etc.). De hecho, en contraposición a la afirmación anteriormente citada de Gadamer, podemos encontrar en Heidegger interés por precisar *cuándo se comprende mejor*.¹⁸⁴ Por ejemplo, al interpretar nociones históricas como la de existencia en la filosofía griega, éste escribe que

No solamente queremos, sino que tenemos que comprender a los griegos mejor que lo que ellos se comprendieron a sí mismos. Sólo así poseeremos realmente su herencia. Sólo entonces nuestra propia investigación fenomenológica dejará de ser una compilación, un cambiar arbitrario para mejorar o empeorar. Es siempre un signo de grandeza de un logro productivo si él mismo plantea la exigencia de que sea entendido mejor de lo que fue por sí mismo.¹⁸⁵

La preocupación por comprender *mejor* lo interpretado es propia de una filosofía que se preocupa igualmente por la corrección de las interpretaciones y que no se limita a reconocerlas como diferentes.¹⁸⁶ Desde este prisma, en la producción filosófica del Heidegger de los años veinte la problemática filosófica se plantea estrechamente ligada a los problemas metodológicos. Sin ir más lejos, el propio proyecto de la pregunta por el ser en general, tal como fue desarrollada en *Sein und Zeit*, viene planteado en un marco metodológico muy concreto. Allí Heidegger partía de la actividad cuestionadora del Dasein, del preguntar, y ponía de relieve su estructura mostrando cómo de ella surgen

¹⁸⁴ No obstante, hay que señalar que en *Verdad y método* sí existe un cierto interés por asegurar la validez de la interpretación a partir del control de los prejuicios en la conciencia de la historia efectual (vid. GADAMER, op. cit., pp. 331-338), pero este interés choca con algunas afirmaciones, como la citada anteriormente, que generan una tensión a la hora de determinar si la tarea de la hermenéutica es crítica o meramente descriptiva, al no poner «en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.» (op. cit., p. 10). Vid. lo expuesto en la introducción, § 2(b).

¹⁸⁵ Trad. de J. J. GARCÍA NORRO (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 146) de GA 24, 157: «Wir wollen nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden. Nur so besitzen wir das Erbe wirklich. Nur dann ist unsere eigene phänomenologische Forschung kein Flickwerk und kein zufälliges Ändern und Verbessern oder Verschlechtern. Es ist immer ein Zeichen der Größe einer produktiven Leistung, wenn sie von sich aus die Forderung ergehen lassen kann, besser verstanden zu werden als sie sich selbst verstand.»

¹⁸⁶ Un apoyo textual más en esta línea sería la definición de sentido (*Sinn*) en el curso del SS 1922: «En la medida en que sentido es –propriadamente en el modo de tener de la custodia– son los mencionados otros modos de tener el sentido (acceso interpretativo, apropiación y demás), en la medida en que estas son las propias, también las impropias (pero fácticamente “habituales”) en que el sentido está, el sentido es la objetualidad de un tal carácter ontológico, que es más o menos según el posible (formal) ser más o menos tenido» (trad. propia de GA 62, 48: «Sofern Sinn ist –eigentlich ist in der Habensweise der Verwahrung – sind die genannten anderen Habensweisen von Sinn (auslegender Zugang, Aneignung u.a.), sofern sie nicht die eigentlichen sind, auch die uneigentlichen (aber gerade faktisch ‚üblichen‘) Weisen, in denen Sinn ist, Sinn ist Gegenständlichkeit solchen Seinscharakters, daß er nach dem möglichen (formalen) mehr oder minder des Gehabtwerdens mehr oder minder ‚ist‘.»). El sentido, del que depende la validez de la interpretación puede estar dado *más* o *menos* en el haber. En línea con lo anterior (podemos comprender a los griegos *mejor* o *peor* de lo que se comprendieron a sí mismos), introduce esto la idea de que cabe la posibilidad de distinguir donaciones de sentido con un valor positivo de uno negativo, esto es, mejor apropiadas o peor apropiadas, propias (“mehr”) o impropias (“minder”). Cf. la interpretación de este pasaje en DE LARA, F., “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica”, en DE LARA, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, México – Madrid, 2011, pp. 208-209.

los comportamientos típicamente metodológicos: comprender y conceptualizar, elegir, acceder a, etc.¹⁸⁷ La propia meta de *Sein und Zeit* es una finalidad metodológica: plantear de un modo *correcto* la pregunta por el ser. A no otra cosa apunta Heidegger cuando inicia el capítulo segundo de la introducción declarando que

Al señalar las tareas implicadas en el “planteamiento” de la pregunta por el ser, se ha mostrado no sólo que es necesario precisar cuál es el ente que ha de hacer las veces de lo primariamente interrogado, sino que también se requiere una explícita apropiación y aseguración de la correcta forma de acceso a él.¹⁸⁸

Quizás es en el párrafo 5 de *Sein und Zeit*, donde se plantea el carácter metodológico de la pregunta por el ser de una manera más clara que en el célebre §7.¹⁸⁹ ¿Cuál es la tarea de la metodología de la ontología fundamental? Aquí queda dicho: tal metodología no tiene otro objetivo que proporcionar una “explícita apropiación y *aseguración* de la *correcta* forma de acceso” al ente, planteamiento en el que quedan expresadas la pretensión de Heidegger de buscar un aseguramiento (*Sicherung*) de una correcta forma de acceder al ente en su ser (*rechten Zugangsart*). El problema típicamente fenomenológico, el problema del acceso al mundo se plantea claramente desde unas coordenadas metodológicas que no dejan duda de la pretensión de su autor por acometer semejante tarea motivado por la búsqueda de una “seguridad” (*Sicherheit*) y de una “rectitud” o “corrección” (*Richtigkeit*). Tarea que, desde luego, va a desarrollarse en *Sein und Zeit* proporcionándole un marco metodológico en el que encuadrar los desarrollos existenciales, descriptivos, las discusiones con otras filosofías, etc. Sin ir más lejos, hay en esta obra determinados párrafos en donde Heidegger detiene la elaboración del tema para preguntarse por el nivel metodológico alcanzado por la investigación hasta tal o cual punto. Aparte de los párrafos del mencionado capítulo segundo de la Introducción, en los párrafos 45, 63 y 83 se va haciendo cuenta de, podríamos decir con Heidegger, “la situación hermenéutica alcanzada” para la interpretación del sentido del ser del Dasein y, en general, del sentido del ser del ente en general.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Vid. SZ, 7.

¹⁸⁸ ST, 39 (trad. de SZ, 15: «Bei der Kennzeichnung der Aufgaben, die in der “Stellung” der Seinsfrage liegen, wurde gezeigt, dass es nicht nur eine Fixierung des Seienden bedarf, das als primär Befragtes fungieren soll, sondern dass auch eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden gefordert ist.»).

¹⁸⁹ Aunque varias son las razones de esta relativamente leve insatisfacción por lo que respecta al contenido concreto del §7 de SZ, podemos destacar un problema que la motiva: en §7 se dice que se precisa de una fenomenología porque los fenómenos están encubiertos. Pero, ¿de dónde surge esta afirmación? ¿Cómo puede estar justificada? Sencillamente aún no ha sido explicado que la necesidad de una fenomenología surge del carácter de la experiencia cotidiana de término medio, en la cual el ser del ente comparece en un cierto estado interpretativo (*Ausgelegtheit*), portando su significado y al mismo tiempo, siendo recibido por el Dasein sin un cuestionamiento explícito o temático de esa comparecencia misma. Es decir, al §7 le faltan aún las descripciones de la experiencia fáctica de la vida, supuestos ya en los desarrollos llevados a cabo desde las lecciones tempranas de Friburgo y expuestos en los §§14-18, así como la exposición de la idea de cotidianidad de término medio (*Alltäglichkeit* y *Durchschnittlichkeit*) en §9. Una interpretación del porqué del carácter provisional y poco aclaratorio del §7 de SZ la proponemos en el Capítulo III, § 17.

¹⁹⁰ Ahora, si ampliamos el significado de la expresión “Sein und Zeit” refiriéndonos no sólo a la obra escrita, sino a la proyectada, de manera que incluyamos la tercera parte de la primera mitad, “Zeit

Este interés metodológico, como no podía ser de otro modo, no aparece de repente en el gran tratado de 1927, sino que obedece a una trayectoria que venía trazándose desde las lecciones tempranas de Friburgo. En ellas, el proyecto de una filosofía como ciencia fundamental u originaria (*Grund-, Urwissenschaft*) es desempeñado ya con una clara pretensión metodológica¹⁹¹, haciendo de su tema principal el aseguramiento del recto modo de acceso al ser de la vida fáctica. Es más, los títulos que Heidegger va dando progresivamente a su proyecto filosófico, aunque obedecen a una confrontación con la idea husserliana de una *Philosophie als strenge Wissenschaft*, siguen conservando la idea de una ciencia primera fundamental.¹⁹² Dicha ciencia tendría su objeto propio en las vivencias o en la vida tal como se da en y para sí.¹⁹³ Las vivencias (*Erlebnisse*) ya habían sido hechas objeto de una fenomenología en Husserl; no obstante Heidegger valora el proyecto de su maestro como una deriva reflexiva (teórica) de la cual ya pronto comenzará a distanciarse. No obstante, de la denominación heideggeriana de *Philosophie als Grundwissenschaft* desaparece, aparentemente, la idea de rigor (*Strenge*). Aunque con esto pueda parecer que en la fenomenología hermenéutica se opta por el distanciamiento definitivo de la metodología y de la búsqueda de la rigurosidad, lo cierto es que ello es más bien reformulado desde los parámetros básicos de una ciencia de la vida. Se trata en ella de extraer el rigor precisamente no de una posición teórica previamente (y subrepticamente) asumida, sino del fenómeno mismo de la vida. Un examen de las lecciones tempranas de Friburgo permite constatar esta transformación de la idea del rigor filosófico en Heidegger; idea que se articula en dos aspectos indisolubles: en primer lugar, el rigor procedente no del seguimiento de un método escogido de antemano, sino surgido desde dentro de la vida

und Sein”, que según el propio Heidegger –como apunta VON HERRMANN en *La segunda mitad de Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 1997– queda constituida como tal en el curso del SS 1927, encontramos allí una nueva formulación del marco metodológico en tres niveles (reducción, construcción, destrucción) pensado como específico de una ontología fundamental del ser del ente en general, no sólo del Dasein (vid. GA 24, 26-32). En el § 20 dedicaremos espacio a la cuestión de cómo entender esta metodología insertada en la idea de una fenomenología hermenéutica.

¹⁹¹ Heidegger llega a afirmar en estos años que «Cada filosofía auténtica es en su propia fuerza motriz una lucha por el método.» (trad. propia de GA 58, 135: «Jede echte Philosophie ist in ihren eigentlichen Triebkräften ein Ringen um die Methode...»)

¹⁹² Una recopilación de estos títulos podría ser propuesta así: filosofía como “vor-theoretische Urwissenschaft” (GA 56/57), como “Ursprungswissenschaft vom Leben an sich” (GA 58), como „Phänomenologie als grundwissenschaftliche Vordisziplin“ (GA 59), como „Wissenschaft von faktischen Lebenserfahrung“, como „erkennendes Verhalten“ que pregunta por el „Seinssinn des Seiendes“ (GA 61), como „Ontologie“ o „Hermeneutik der Faktizität“ (GA 62, NB, GA 63, que poco a poco va explicitándose con el nombre de *Phänomenologie* (GA 19) como método de exposición de la pregunta por el ser (GA 20, §14), en cuanto lógica propiamente filosófica (GA 21, Introducción), y que en las lecciones inmediatamente anteriores a *Sein und Zeit* es titulada como „phänomenologische Ontologie“ o „kritische Wissenschaft vom Sein“ (GA 22, 23, 24), al tiempo que en la obra central todo ello fragua en una “Fundamentalontologie” elaborada a partir de una “(vorbereitende) Fundamentalanalytik des Daseins”, elaborada por medio de una “hermeneutische Phänomenologie” (SZ, §7c) con la que se trata de conformar el marco posible para la elaboración de una ontología fundamental que responda a la pregunta por el ser de lo ente en general. Todas estas definiciones de filosofía, en las que Heidegger va paulatinamente desarrollando su pretensión inicial de plantear una ontología desde una lógica propiamente filosófica dan cuenta de la intención fundamentadora que guía los desarrollos de Heidegger. Se trataría de hacer una fundamentación del saber, en sentido amplio desde la Ontología, con su método apropiado (la fenomenología hermenéutica) y desde su plataforma provisional (la hermenéutica de la facticidad o analítica fundamental del Dasein).

¹⁹³ Vid. GA 58, 1.

fáctica; lo cual, en segundo lugar, no obsta para que ello cobre un valor metodológico adecuado.

A lo primero lo vamos a llamar *aspecto fáctico* del rigor de la filosofía como ciencia originaria, ya que tiene que ver con la legitimidad que tiene por sí misma la vida fáctica, sin necesidad en un primer momento de acceso metodológico. Ello se expresa claramente en algunos textos, donde Heidegger escribe que «El Dasein fáctico (...) no puede ser simplemente ciego, sino que ha de llevar en sí un sentido y por ello exige para sí una determinada legalidad.»¹⁹⁴ A cada cosa dada en la experiencia le corresponde un determinado modo de acceso¹⁹⁵; y la vida fáctica, desde luego, tiene uno propio, dado ya cotidianamente.¹⁹⁶ Esto hace que el objetivo del método fenomenológico no sea otro que mostrar este modo de acceso que la vida tiene ya en y por sí misma,¹⁹⁷ buscando más allá de sí su normatividad. Como escribe en estos años Heidegger, «La vida se habla a sí misma en su propio lenguaje»¹⁹⁸, con lo cual los esfuerzos conceptuales a la hora de dilucidar las cuestiones filosóficas habrán de ir dirigidos a “hablar el lenguaje mismo de la situación del problema”.¹⁹⁹ El rigor no es por tanto algo surgido en un marco metodológico, sino que la fenomenología heideggeriana reconoce que la experiencia pre-teórica posee un incuestionable valor normativo, que ésta ostenta una legalidad particular, y que toda la problemática normativa debe reconocer en el acceso a las cosas en la experiencia fáctica el lugar donde ubicar la problemática en torno a la validez del saber. Esto se expresa muy claramente, a nuestro juicio, en el siguiente texto:

Vida es 1. interdependencia, no relación lógica, dialéctica; 2. el contexto de relaciones vivenciales es un contexto de relaciones históricas. Está en un desarrollo, lleva en sí mismo una articulación y una racionalidad. La vida puede ser interpretada a partir de sí misma.²⁰⁰

Esto permite precisar el segundo *aspecto*, el *metodológico*, en una dirección determinada. La filosofía que comienza a desarrollar Heidegger en las lecciones

¹⁹⁴ Trad. propia de GA 60, 54: «Das faktische Dasein (...) kann nicht einfach ein blindes sein, sondern es muß einen Sinn in sich tragen und fordert damit für sich eine bestimmte Gesetzlichkeit.» En el contexto del pasaje citado, Heidegger refiere esta legalidad o normatividad (*Gesetzlichkeit*) a las propias categorías con las que el Dasein explicita su propio acceso al mundo.

¹⁹⁵ Cf. GA 61, 18.

¹⁹⁶ Cf. GA 61, 88.

¹⁹⁷ Vid. GA 60, 34: «El método fenomenológico de la cuestión no es el de una cuestión sistemático-metodológica, sino del acceso rector a la experiencia fáctica de la vida. (trad. propia de «Die phänomenologische Methodenfrage ist nicht eine Frage des methodischen Systems, sondern eine Frage des durch die faktische Lebenserfahrung führenden Zugangs.»)

¹⁹⁸ Trad. propia de GA 58, 231: «Das Leben spricht zu sich selbst in seiner eigenen Sprache.»

¹⁹⁹ «Se trata en principio de encaminarse al problema a partir de la situación concreta actual. Esto sólo puede suceder así cuando al fin hablamos el lenguaje mismo de la situación del problema.» (trad. propia de GA 59, 29: «Zunächst gilt es, schärfer aus der konkreten gegenwärtigen Situation auf das Problem hinzuleiten. Das kann nur so geschehen, daß wir einmal und noch langehin die Sprache der Problemlage selbst reden.»)

²⁰⁰ Trad. propia de GA 59, p. 166: «Leben ist 1. Wirkungszusammenhang, keine logische, dialektische Beziehung; 2. Der Erlebniszusammenhang ist historischer Zusammenhang. Er steht in einer Entwicklung, er trägt in sich selbst einer Artikulation und Rationalität. Das Leben kann aus sich selbst heraus interpretiert werden.»

tempranas de Friburgo no huye de las cuestiones metodológico-normativas, ni las rechaza de plano, sino que las lleva a un terreno distinto: la interpretación sólo conquista su validez si es realizada a partir de la vida misma, según su propia “articulación y racionalidad”. Ahora, la “racionalidad” propia de la experiencia fáctica de la vida se traduce en una serie de expresiones que dan cuenta de su valor metodológico, recuperando sorprendentemente términos más propios de una teoría del conocimiento. Por ejemplo cuando Heidegger escribe que la fenomenología debe buscar un “recto” o “adecuado” modo de acceso (*rechte Zugangsweise*) a la experiencia fáctica de la vida, o que debe “asegurar” (*sichern*) su campo temático.²⁰¹ O cuando se habla de que el acceso a la vida misma debe ser fiel (*treu*)²⁰² a ella, en el sentido de que sea una interpretación que la realice “auténticamente” (*echt*)²⁰³. “Auténtico” aparece también a veces en el contexto de la búsqueda del sentido “originario” (*ursprünglich*), cuando se habla de una hermenéutica de la facticidad como retorno a las “*ursprünglichen Motivquellen*” de las explicaciones filosóficas²⁰⁴ con el fin de mantenerlas en una custodia en “propiedad” (*eigentlich*).²⁰⁵ De este modo, habría en el Heidegger de los años veinte al menos tres términos para dar cuenta del tipo de verdad normativa propia de la fenomenología como ciencia fundamental: *autenticidad*, *originariedad* y *propiedad*. Estos conceptos llegan hasta las páginas de *Sein und Zeit*: sin ir más lejos, al definir el objetivo de este capítulo como la búsqueda de una interpretación “originaria”, vimos cómo esta expresión era igualmente empleada por Heidegger en el citado pasaje del §32.

La idea de rigor metodológico cobra un significado nuevo a la luz de todo ello. Podrá llamarse objetiva (*sachlich*) y transparente (*durchsichtig*) a la interpretación que se apropie del objeto mismo según sus momentos fundamentales y según el modo en que permite ser accedido por sí mismo –o sea, “hablando su mismo lenguaje”.²⁰⁶ Ello es lo que dota a la investigación de “rigor en cada fibra”:²⁰⁷ el atenuamiento a la experiencia concreta del objeto dado. La normatividad de la fenomenología como metodología

²⁰¹ Vid. GA 62, 393 (NB, 45): así Heidegger puede hablar de que en Aristóteles no se trataba, con respecto a su interpretación de los eléatas en el primer libro de la Metafísica, de presentarles objeciones sin más, sino en esa crítica “asegurarse decisivamente del campo visual” («entscheidende Blickfeld zu sichern».)

²⁰² Vid. GA 58, 116.

²⁰³ Vid. GA 58, 22-23: «La vida extraviada, en cada una de sus formas de manifestación, también en la filosofía y en la ciencia, sólo puede ser renovada a través de la auténtica [*echtes*] vida y su realización radical y fiel [*treuen*], no por medio de programas y sistemas.» (trad. propia de «Irregeleitetes Leben, in jeder seiner Manifestationsformen, auch in der Philosophie und Wissenschaft, kann nur wieder durch *echtes* Leben und seinen radikalen treuen Vollzug erneuert werden, nicht durch Programme und Systeme.»)

²⁰⁴ Vid. GA 62, 367, 368, 371, 392.

²⁰⁵ Vid. GA 62, 369.

²⁰⁶ Vid. GA 62, 345.

²⁰⁷ «... la decisiva situación del punto de partida para el movimiento realizador está en la dirección de la completa apropiación del objeto, esto es, de su haber. Sin embargo para que funcione así decisivamente, el principio debe estar realizado de un modo radicalmente crítico. (Pero no basta con cualquier discurso en general. ¡Rigor en cada fibra!» (trad. propia de GA 61, 34: «...die entscheidende Ausgangssituation ist für die vollzughafte Bewegung in der Richtung der vollen Zueignung des Gegenstandes bzw. des ihn Habens. Um aber so entscheidend fungieren zu können, muß der Ansatz radikal kritisch vollzogen werden. (Es genügt aber gerade nicht beliebig allgemeines Reden. Strenge in jeder Fasser!))»

propia de la ciencia fundamental u originaria puede ser entendida en función de la búsqueda de rigor, pero de signo distinto, en sentido pre-teorético: el darse a sí misma de la vida. Es por eso que escribe Heidegger que

El rigor de la ciencia filosófica no es el mismo que el matemático de las ciencias naturales, no es el rigor de una argumentación irrefutable. Sin embargo la filosofía no es por ello menos rigurosa que la matemática; rigor matemático no es, en cualquier caso, el rigor por antonomasia. – El rigor de la expresión filosófica significa concentración en la autenticidad de los respectos de la vida en la vida concreta misma. No se trata de un entusiasmo místico, de una contemplación extasiada. – Más bien, la auténtica concentración tiene sus propios criterios, los cuales no pueden mensurarse desde otros ámbitos como el arte o la religión.²⁰⁸

En este texto se constata con claridad la transformación heideggeriana del significado de la normatividad al hilo de una idea propiamente filosófica de rigor. Ahí estaría lo *Streng* de la heideggeriana *Philosophie als a-theoretische (Grund)Wissenschaft*, el crucial adjetivo perdido respecto a Husserl. Frente a la idea de rigor como exactitud, propia de una ciencia que quiere imitar a las matemáticas en su procedimiento, la filosofía trata de aportar su acceso temático a la experiencia. Y en ese acceso, lo “exacto”, lo “riguroso” y, en última instancia lo “válido” tiene que ver con la exactitud propia de las cosas concretas en la vida fáctica. ¿Y qué significado tiene esto? Si no es el rigor matemático y de las ciencias naturales, ¿entonces en qué consiste lo válido para esta ciencia fundamental? Según el texto citado, el rigor filosófico y lo auténtico de una interpretación se determina como «concentración en la autenticidad de los respectos de la vida en la vida concreta misma»²⁰⁹. En un texto paralelo de la misma lección del WS 1919/20 lo expresa de un modo similar:

El “rigor” no concierne a la demostración lógica y a las argumentaciones irrefutables, a la incansable derivación del cálculo o de la completa claridad matemática de los conceptos; “rigor”: “vigor” – pura entrega a las auténticas situaciones vitales...²¹⁰

El rigor de una interpretación depende de la inserción de ésta en la vida concreta, en sus respectos vitales, en las situaciones vitales. Los conceptos de “vida” (*Leben*), “respectos vitales” (*Lebensbezüge*), “situaciones vitales” (*Lebenssituationen*) vienen a constituir la puerta de entrada al concepto a-teorético normativo de validez.

²⁰⁸ Trad. propia de GA 58, 231: «Die Strenge der philosophischen Wissenschaft ist nicht dieselbe wie die der mathematischen Naturwissenschaft, sie ist nicht die Strenge einer zwingenden Argumentation. Aber Philosophie ist deswegen nicht weniger streng als Mathematik; mathematische Strenge ist eben nicht Strenge schlechthin. – Strenge des philosophischen Ausdrucks besagt Konzentriertheit auf die Echtheit der Lebensbezüge im konkreten Leben selbst. Es handelt sich nicht um Mystik oder Schwärmerei, um ein Sich-los-lassen und „Schauen“. – Sondern die echte Konzentration hat ihren eigenen Maßstab, den man nicht messen kann an anderen Gebieten wie Kunst oder Religion.»

²⁰⁹ Trad. propia de *ibid.*: «Konzentriertheit auf die Echtheit der Lebensbezüge im konkreten Leben selbst».

²¹⁰ Trad. propia de GA 58, 137: «Die „Strenge“ der Methode hat nichts zu tun mit rationalistischer Exaktheit der Naturwissenschaft. „Strenge“ betrifft nicht logisches Beweisen und unwiderlegliches Argumentationen, restloses Aufgehen der Rechnung oder gar mathematisch Klarheit der Begriffe; „strenge“: „angestrengt“ – rein hingegeben den echten Lebenssituationen...»

c. La estructura circular-hermeneútica de la normatividad: la validez fáctico-objetiva

En primer lugar, la “vida” o lo “vital” es justo lo que le da a la interpretación su validez. Una interpretación es válida cuando está “viva” (*lebendig*)²¹¹. Con ello, de los tres sentidos del “valer” (*Gelten*) que aparecían en el §33 de SZ, el primero de ellos – la “validez ideal” – resultaría sustituido por una *validez fáctico-experiencial*, teniendo en la idea de vida su contenido concreto. La validez no procede pues de una racionalidad reflexiva que descubre en el *eidos* del objeto su normatividad. En realidad, todo el problema de la normatividad se plantea radicalmente en torno a la figura de racionalidad desde la cual entenderla.²¹² ¿Podría haber algo así como una racionalidad de lo “pre-racional” en sentido epistemológico y reflexivo? Según Heidegger, parece que sí: ya vimos que el «el todo de las vivencias (...) lleva en sí mismo una articulación y racionalidad»²¹³. La vida conlleva un modo de acceso y una propia legalidad o normatividad (*Gesetzlichkeit*)²¹⁴. Por ello, más que haber una ausencia de figura normativa y racionalidad, lo que encontramos en las lecciones tempranas de Friburgo es una transformación del sentido de todos los conceptos normativos (fundamentación, criterio, rigor, validez, verdad, etc.). Transformación en la cual la validez pasa a entenderse no como “ideal”, sino como “fáctica”: *viva*. Una interpretación será pues auténtica, originaria o propia cuanto menos “alejada” esté de su origen experiencial-fáctico.²¹⁵

Ahora, ¿qué sucede con los otros dos sentidos, la objetividad y la universalidad? A nuestro juicio, la respuesta de Heidegger estaría exactamente en esas dos expresiones de “situación vital” y “articulación de los respectos vitales”, respectivamente.

Con el término “situación vital” se haría referencia a cómo la interpretación tiene que orientarse a la situación concreta de la que surge para cobrar desde ella su validez

²¹¹ «La cuestión en la filosofía no es si las proposiciones son demostrables con validez universal (...), sino si la pretendida vinculabilidad de la interpretación llega a ser viva [*lebendig*], respectivamente, si la realización epistémica de la filosofía es en su pretensión, preconcepción [*Vorgriff*] y método tan rigurosa, que pueda temporalizar [*zeitigen*] en ella misma la vitalización de la genuina vinculabilidad objetiva, esto es, llevar el objeto a una genuina aprehensión, cuya vinculabilidad misma tiene en cada caso según la situación fáctica y histórico-espiritual distintos modos del ser y del acaecer.» (trad. propia de GA 61, 166: «Die Frage in der Philosophie ist nicht, ob die Sätze allgemeingültig beweisbar sind (...), sondern ob die intendierte Verbindlichkeit der Interpretation lebendig wird, bzw. ob der philosophische Erkenntnisvollzug in Ansatz, Vorgriff und Methode so streng ist, daß er in sich selbst die Verlebendigung der genuinen Gegenstandsverbindlichkeit zeitigen kann, d. h. den Gegenstand zur genuinen Erfassung bringt, welche Verbindlichkeit selbst je nach der faktischen Situation und der geistesgeschichtlichen Lage verschiedene Weisen des Seins und Vor-kommens hat.»)

²¹² En este punto seguimos a R. RODRÍGUEZ cuando explica que el problema del círculo hermenéutico es un «acicate para examinar la racionalidad del problema», y que el tratamiento de Heidegger en torno a ello sugiere más un interés por las cuestiones metodológicas que, desde luego, un abandono de las mismas. (cf. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 14).

²¹³ GA 59, 166.

²¹⁴ Vid. GA 60, 54.

²¹⁵ «No se puede investigar “objetivamente” lo que en la exposición de un filósofo es “correcto” o “falso”. Ello depende de en qué medida sus formas de expresión se hallan más lejos o más cerca del origen.» (trad. propia de GA 58, 262: «Man kann nicht „objektiv“ untersuchen, was an den Aufstellungen eines Philosophen „richtig“ oder „falsch“ ist. Es kommt darauf an, welche Ferner oder Nähe seine Ausdrucksgestalten zum Ursprung haben.»)

en sentido objetivo. Esto es, “validez objetiva” en la medida en que es “del objeto”, de la cosa (*sachlich*) y este está presente en aquella. La validez de la interpretación posee un carácter que tiene que ver con el modo en que responde a una situación concreta en la que se presenta la cosa. En esta línea entendemos el texto con el que inicia Heidegger el *Natorp-Bericht*:

En calidad de interpretaciones, estas investigaciones se encuentran sometidas a determinadas condiciones de interpretación y de comprensión. El contenido material [*Sachgehalt*] de toda interpretación, es decir, el objeto temático en la manera en que ya ha sido interpretado, sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara.²¹⁶

Podemos hablar pues de “validez objetiva” en la medida en que la interpretación posee un contenido objetivo (*Sachgehalt*, que concierne al asunto o cosa²¹⁷) del cual emerge su validez y que es conquistado en lo que en estos años Heidegger comienza a llamar “situación hermenéutica” (*hermeneutische Situation*). Esto se traduce en un modelo de normatividad en el que la validez no se obtiene mediante el mero análisis del significado de las proposiciones, ni de su inferencia a partir de primeros axiomas, sino desde la *tematización de la situación hermenéutica*, buscando aclarar las condiciones de realización de la comprensión y de la interpretación. Tesis la cual tiene que ver con una idea de racionalidad en la cual el nivel fundamental no se encuentra en el sujeto reflexivo y consciente, sino en una experiencia de acceso al mundo de un doble carácter comprensor-interpretante (*verstehende-Auslegende*).

²¹⁶ GA 62, 346 (NB, 1): «Als Interpretationen stehen sie unter bestimmten Bedingungen des Auslegens und Verstehens. Der Sachgehalt jeder Interpretation, das ist der thematische Gegenstand im Wie seines Ausgelegtseins, vermag nur dann angemessen für sich selbst zu sprechen, wenn die jeweilige hermeneutische Situation, auf die jede Interpretation ist, als genügend deutlich ausgezeichnet verfügbar gemacht ist.» La traducción es de J. A. ESCUDERO, (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (El Informe Natorp)*, Trotta, Madrid, 2002) a excepción del término *Sachgehalt*, que él traduce como “contenido real”. Nosotros preferimos evitar la expresión “real” y emplear el de “material”, con el que se da cuenta del carácter concreto y singular del darse del objeto en la experiencia, y que determina la aplicabilidad de la interpretación. Esto tendría que ver con la idea de una validez material, en el sentido de ontológica, que permite conceptualizar los contenidos concretos de las cosas (*sachhaltige Gehalte*) como presentes en la interpretación.

²¹⁷ Habría también otro término en las lecciones de los años veinte para expresar la objetividad: sencillamente, el de *Objektivität*. Un examen de los textos de Heidegger revela que este término aparece cuando éste quiere referirse al modo propio de validez objetiva que surge metodológicamente a través de la destrucción fenomenológico-hermenéutica. Vid. p. e. «La objetividad [*Objektivität*] de la destrucción es tal que el pasado es traído a su auténtico ser, es decir, es traído a su aptitud de reacción sobre el presente mismo. Sólo si traemos el pasado a esta posibilidad de reacción surge su objetividad y, para el presente, su estar vinculado con la historia.» (trad. de J. J. GARCÍA NORRO (*Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 128) de GA 17, 122: «Die Objektivität der Destruktion ist so, daß die Vergangenheit zu ihrem eigentlichen Sein, d. h. in die Eignung zum Rückstoß auf die Gegenwart selbst gebracht wird. Erst wenn Vergangenheit in diese Rückstoßmöglichkeit gebracht wird, erwächst ihre Objektivität und für die Gegenwart das Verbundensein mit der Geschichte.») ¿Podríamos suponer en este punto que la *Sachlichkeit* sería una manera de expresar la objetividad que tiene que ver más con el darse del objeto mismo en la experiencia, pre-temáticamente y pre-metodológicamente, mientras que la *Objektivität* sería la propia del acceso temático-metodológico a la cosa en la experiencia?

Por otro lado, la “validez universal” quedaría recuperada a-teoréticamente, según pensamos, en la idea de la articulación de los “respectos vitales”. Como veremos en el Cap. V de esta Primera Parte de nuestra investigación, la posible universalidad de la validez de la interpretación tiene que ver con el carácter intencional de la vida fáctica, y con cómo los respectos intencionales son articulados en una interpretación originaria u objetiva (*sachlich*).

A modo de propuesta, presentamos entonces el siguiente esquema del sentido de la normatividad en Heidegger, según la determinación de la idea de validez a partir del marco conceptual de §33 de SZ: (1) la validez ideal es sustituida en el planteamiento heideggeriano de los años veinte por una de carácter fáctico-experiencial, por cuanto tiene que ver con el darse del objeto en la experiencia fáctica de la vida y no en la consciencia reflexiva del valor de la cosa (neokantismo) o de su eidos intencional (fenomenología husserliana); (2) la idea de validez objetiva se mantiene pero reformulando su sentido: ahora tendría que ver con la aclaración de las condiciones de realización de la comprensión y la interpretación; (3) finalmente, validez universal habría, pero en la medida en que la intencionalidad de la vida fáctica caracteriza el modo en que cualquier ser comprensor-interpretante accede a la vida fáctica y es capaz de tematizarla filosóficamente.

Normatividad teorética	Normatividad a-, pre-teorética
<i>Validez ideal</i>	Validez fáctico-experiencial
<i>Validez objetiva</i>	Validez objetiva (<i>sachlich</i>) como objetividad surgida de las condiciones de realización del comprender (i.e., de la situación hermenéutica).
<i>Validez universal</i>	Universalidad como intencionalidad de la vida fáctica

En el presente capítulo vamos a tratar, sobre todo, de ahondar en el sentido de la validez objetiva a-teorética, vista desde la perspectiva fáctico-experiencial. ¿Qué significa esta validez fáctico-objetiva?

El *Natorp-Bericht* de otoño de 1922 es de los primeros textos de Heidegger en los que se expone la idea de que la objetividad de una interpretación se fundamenta en las condiciones del comprender y del interpretar. Estas condiciones circunscriben el campo de cosas (*Sachfeld*) y la pretensión cognoscitiva (*Erkenntnisanspruch*) que la

interpretación toma en cuenta: allí son llamados el punto de mira (*Blickstand*), la dirección de la mirada (*Blickrichtung*) y la amplitud de la mirada (*Sichtweite*).²¹⁸ Estas expresiones van a pasar luego a *Sein und Zeit* constituyendo los momentos de la pre-estructura (*Vor-Struktur*) comprensiva de la interpretación, que tendremos ocasión de analizar más adelante: el haber previo (*Vorhabe*), la manera de ver previa (*Vorsicht*) y la concepción previa (*Vorgriff*). De modo que la originariedad de ésta “aumenta” (*wächst*)²¹⁹ en función de la “decisiva elección y elaboración de la situación hermenéutica”, es decir, de las tres condiciones de realización.²²⁰ La transparencia de la condición hermenéutica de la interpretación permite en este aspecto hablar de una específica “seguridad” (*Sicherheit*) filosófica desde la cual se determina la investigación.²²¹ Esta idea se va a concretar en el §32 de *Sein und Zeit* a la luz de la estructura circular-hermenéutica de la comprensión:

En él [el círculo hermenéutico] se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de una manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.²²²

Las tres condiciones de realización conforman lo que podríamos llamar “prejuicios constitutivos” que motivan la interpretación, y cuya apropiación “aseguraría” la científicidad u originariedad de la interpretación. De la elaboración temática de esta estructura de prioridad (*Vor-Struktur: Vor-habe, Vor-sicht y Vor-griff*) pende pues la validez objetiva en un sentido a-teorético. Parece ser, pues, que nuestra investigación en torno a la fundamentación de las interpretaciones encuentra en este punto –la elaboración de la situación hermenéutica– el punto capital en donde concretar su planteamiento. La fundamentación de la interpretación tiene que ver con los

²¹⁸ Cf. GA 62, 346-247 (NB, 1).

²¹⁹ De nuevo la idea de que las interpretaciones pueden ser “mejores” o “peores” en cuanto el grado de cercanía con la originariedad puede incrementarse o menguar.

²²⁰ GA 62, 347 (NB, 2): «La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica.» (trad. de J. A. ESCUDERO (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 30): «Die Geschichte selbst, als im Verstehen zugeeignete Vergangenheit, wächst hinsichtlich ihrer Erfäßbarkeit mit der Ursprünglichkeit der entscheidenden Wahl und Ausformung der hermeneutischen Situation.»)

²²¹ «La originariedad de una interpretación filosófica se determina en función de la confianza específica que la investigación filosófica deposita en sí misma y de la seguridad con la que asume sus tareas [o sea, la elaboración de la situación hermenéutica].», trad. de J. A. ESCUDERO (op. cit., p. 30) de ibid.: «Die Ursprünglichkeit einer philosophischen Interpretation bestimmt sich aus der spezifischen Sicherheit, in der philosophische Forschung sich selbst und ihre Aufgabe [esto es, la elaboración de la situación hermenéutica] hält.»

²²² ST, 176 (SZ, 153: In ihm [den Zirkel] verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige, und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.²²²

“prejuicios” constituyentes de la comprensión y la validez objetiva tiene el sentido de estar partiendo ya siempre de un estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) dado. Ahora, ello comporta un cambio decisivo de la idea misma de fundamentación²²³. Una vez rechazada la concepción teórica –epistemologicista–, las posibilidades conceptuales para entender lo normativo quedan abiertas. En lugar de unas primeras verdades autoevidentes, tenemos como modelo de fundamentación una según la cual la validez misma de la interpretación a fundamentar se está presuponiendo como dada por sus propias precondiciones constitutivas. La propia interpretación, caracterizada como comprensora, presupone ya la cosa misma que la fundamenta, y de ello surge la validez objetiva. La fundamentación tiene ahora no una estructura lógico-deductiva (modelo epistemologicista), sino circular (modelo hermenéutico).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver exactamente el círculo hermenéutico con la validez objetiva de la interpretación? ¿Qué supone este carácter circular de la comprensión? Cuando Heidegger, al exponer esta idea, afirma que «Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar»²²⁴, ese “lo que se ha de interpretar” (*das Auszulegende*) se refiere a la cosa misma implícita en la precomprensión. La comprensión no puede esbozar o anticipar el sentido de lo que ha de comprender apoyándose en el aire, sino que su actividad viene fijada por lo que hay que comprender, y lo hace precomprendiéndolo. Más adelante en el §63 de *Sein und Zeit* Heidegger va a retomar esta misma idea:

¿O no tiene esta pre-suposición más bien el carácter de un proyectar comprensor, de tal manera que la interpretación en la que dicho comprender se desarrolla *empieza por ceder la palabra precisamente a aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que éste decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto formalmente indicativo?*²²⁵

Es lo que hay que interpretar (*das Auszulegende*) quien *decide* desde sí mismo si se deja ver en la interpretación o no en su ser. “Decidir” (*entscheiden*) es un acto característicamente normativo: se decide que algo es correcto o incorrecto, que esto es mejor o más adecuado para tal fin o no lo es, que es preferible a otra cosa. Ahora bien, esta dualidad está puesta en función de la cosa que hay que interpretar (*das*

²²³ Y no una desaparición o rechazo absoluto de ello. Como hemos argumentado, el desprecio del discurso filosófico normativo se focaliza en el rechazo a la filosofía neokantiana y la fenomenología husserliana, lo cual no hace que quede automáticamente inhabilitada cualquier conceptualización distinta de la normatividad. En ese sentido queremos entender el trabajo de AINBINDER, B. (“Donación y Posibilidad. Heidegger y La Filosofía Transcendental”, en ROCHA DE LA TORRE, A. (ed.), *Heidegger Hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, pp. 111–134) cuando afirma (op. cit., p. 122) que el paso de la fenomenología reflexiva a la hermenéutica es el paso de un modelo fundamentacionista a una “hermenéutica de la cooriginariedad”.

²²⁴ ST, 176 (SZ, 152: «Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben.»)

²²⁵ ST, 333 (SZ, 314-315: «...Allein was bedeutet das “Voraussetzen”? Wird mit der Idee der Existenz ein Satz angesetzt, aus dem wir nach den formalen Regeln der Konsequenz weitere Sätze über das Sein des Daseins deduzieren? Oder hat dieses Voraussetzen den Charakter des verstehenden Entwerfens, so zwar, daß die solches Verstehen ausbildende Interpretation das Auszulegende *gerade erst selbst zu Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurde?*»)

Auszulegende), pues lo que hace que esa validez sea “objetiva” (*sachlich*, de la cosa) en un sentido material es el carácter circular de la experiencia de la que surge la interpretación. Porque la normatividad lo es de una racionalidad experiencial-comprensora, ésta incluye ya la cosa misma como presupuesta o anticipada en la interpretación. La interpretación es válida objetivamente en el sentido de que dice algo *de alguna cosa* gracias a que ya la presupone en ella (se funda en un círculo hermenéutico). La validez es “objetiva” (*sachlich*) en la medida en que la cosa (*Sache*) está ya presente, en tanto pre-comprendida, en la interpretación.

En la medida en que la interpretación ya se ha adueñado de su objeto y lo posee en cierto modo, sólo entonces puede decirse que puede tener validez. De modo que la elaboración de una interpretación originaria pasaría no por esquivar el problema de la circularidad del saber, sino por elaborar las interpretaciones asumiendo esta condición plenamente:

... ver en este círculo un *circulus vitiosus* y buscar cómo evitarlo, o por lo menos “sentirlo” como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender. No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento (...) Por el contrario, el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en la forma correcta.²²⁶

No se trata de eliminar el círculo de la comprensión, como si ello constituyera un error de razonamiento. La determinación de la validez de la interpretación parece estar pues estrechamente ligada al *problema de la correcta entrada en el círculo hermenéutico*²²⁷, que es otro modo de expresar el objetivo metodológico, enunciado en el §5 de SZ, de la explícita apropiación y aseguración de la correcta forma de acceso al ser del ente.²²⁸ Ello viene a dar concreción a la idea de rigor a-teorético y, en resumidas cuentas, a la búsqueda de la originariedad y cientificidad de la interpretación. Pues una interpretación que haya accedido recta o correctamente a la cosa dada en el círculo hermenéutico queda metodológicamente asegurada y por ello certificada como originaria (*ursprünglich*).²²⁹

²²⁶ ST, 176 (SZ, 153: «*Aber in diesem Zirkel ein vitiosum sehen und nach Wegen Ausschau halten, ihn zu vermeiden, ja ihn auch nur als unvermeidliche Unvollkommenheit »empfinden«, heißt das Verstehen von Grund aus mißverstehen. Nicht darum geht es, Verstehen und Auslegung einem bestimmten Erkenntnisideal anzugleichen (...) Die Erfüllung der Grundbedingungen möglichen Auslegens liegt vielmehr darin, dieses nicht zuvor hinsichtlich seiner wesenhaften Vollzugsbedingungen zu verkennen. Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen.»*)

²²⁷ O, como dice en otro texto más adelante, de dar un “salto” originario en él: vid. ST, 333 (SZ, 315).

²²⁸ Cf. ST, 39 (SZ, 15).

²²⁹ R. RODRÍGUEZ señala en este punto que puede encontrarse una “cierta verdad como adecuación a lo visto en la experiencia” en las expresiones heideggerianas de *ursprünglich*, *eigentlich*, etc. (vid. RODRÍGUEZ (2010): 166-167), aunque XOLOCOTZI (en *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México / Madrid, 2004, p. 88) piensa que ver desde esta perspectiva la fenomenología hermenéutica de Heidegger implica no tener en cuenta la asunción teórico-reflexiva de la idea de adecuación y del modelo evidencial de verdad en Husserl –contraargumento con el que no coincidimos. A la hora de

§ 12. División de la problemática a partir de la idea preliminar de normatividad crítica

A partir de aquí se nos plantean una serie de problemas, a través de los cuales vamos a tratar de precisar la figura concreta de fundamentación de la interpretación en el Heidegger de los años veinte. *En primer lugar*, si la presencia de la cosa en la interpretación es lo que, en algún sentido, la dota de validez, habrá que analizar el tipo de experiencia en la que se presenta la cosa misma que tiene el peso de la “decisión” de la mostración del ser del ente. Para ello habremos de analizar la estructura en la que se encuadra la experiencia como un todo: la situación hermenéutica en sus momentos constitutivos (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*). *En segundo lugar*, para realizar este análisis será necesario previamente preguntarnos por el tipo de metodología pertinente para la fundamentación de la interpretación. Tanto en este como en el anterior capítulo ha aparecido la noción de *Vorhabe* en el contexto de una delimitación de la metodología fenomenológico-hermenéutica, a través de la cual se llevaría a cabo la fundamentación de la interpretación, así como su apropiación crítica. Es por ello que abordaremos la cuestión de cómo se lleva a cabo esta apropiación y cómo aparece en ella el haber previo en cuanto fundamento de la interpretación. ¿Cómo se accede correctamente al ente? ¿Qué significado metodológico cobra en Heidegger? Ahora, a estas dos problemáticas les antecedería, *en tercer lugar* una cuestión preliminar que ayudaría a situar la cuestión de la fundamentación de la validez en su nivel epistemológico adecuado. Porque, en efecto, cuando hablamos de “validez a-teorética” de la interpretación, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿Estamos hablando de una validez que se da en la experiencia comprensora-interpretante en cuanto tal, en el mero acceso a la cosa? Como veremos en el siguiente capítulo, habrá que situar con cierta precisión la ubicación de la “validez hermenéutica” que estamos presentando aquí, para no caer en determinados errores conceptuales.

Comenzaremos por esta última cuestión, para a la luz de la delimitación de dos niveles de la fundamentación (como veremos, según nos refiramos al problema del fundamento o a la aplicación metodológica del mismo), explorar esos dos ámbitos. A su vez, como la cuestión del fundamento de la interpretación aparece en el contexto de la metodología que busca elaborar los presupuestos de su situación hermenéutica,

expresar el objetivo metodológico, puede apreciarse en los textos citados una serie de expresiones de carácter marcadamente normativo. Por ejemplo, el objetivo es “asegurar” (*sichern*) la originariedad de la interpretación, mediante la “correcta” o “recta” (*rechte*) entrada en el círculo hermenéutico. Se conserva, pues, aquí un sentido a-teorético de la idea de *rectitudo*, con la cual se reformularía la adecuación propia de la teoría tradicional de la verdad. Por ejemplo, en el anterior texto citado de ST 176 (SZ, 153), cuando Heidegger dice que no se trata de “adecuar” el comprender a un determinado ideal de conocimiento, sino buscar la manera “recta” de acceso a la cuestión, los términos empleados son “*angleichen*” (igualar, hacer equivalentes) y el mencionado de “*rechte*” (rectitud, corrección). En la normatividad a-teorética no habría una adecuación como homologación o igualación de dos términos, pero tampoco se renuncia a la búsqueda de la “corrección”. Ahora bien, la existencia de ciertos términos de valor normativo y que apuntan a una cierta verdad como rectitud, ¿implican la asunción de presupuestos teoréticos? ¿No supone esto, que es precisamente donde estaría la originalidad de Heidegger, un intento de concebir la verdad como adecuación y la evidencia de una manera no teorética pero sin renunciar, por ello, a una determinación normativa de la verdad? Más adelante desarrollaremos esto con relación a la idea de verdad en el contexto de la metodología: vid. *infra*, § 21(b).

abordaremos el tema del haber previo en último lugar, sólo una vez hayamos expuesto la estructura metodológica de la fenomenología hermenéutica según Heidegger.

- I. Los niveles epistemológicos de la interpretación.
- II. La metodología de acceso al ser del ente.
- III. Análisis de las condiciones de realización de la interpretación.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE INTERPRETACIÓN (*AUSLEGUNG*) Y LOS NIVELES DE EXPLICITACIÓN DE LA COMPRENSIÓN

§ 13. Introducción: delimitación de la problemática en torno a la normatividad

a. Problemática en torno a la determinación de la normatividad en el Heidegger de los años veinte.

Una vez vistos los conceptos de crítica y de validez en su significado normativo vamos a tratar de precisar la figura de normatividad que surge de los planteamientos heideggerianos de los años veinte. En efecto, ¿cómo se hace una interpretación válida? ¿Cuáles son los criterios? ¿Y su metodología? Es más, ¿qué alcance tiene esa normatividad? ¿Es una normatividad restringida a un horizonte de sentido, relativa a su tiempo, o hay elementos que permiten hablar de que el fundamento de las interpretaciones, así como la posibilidad de su apropiación metodológica, son universales? En una palabra, ¿constituye la fenomenología hermenéutica una propuesta de normatividad universal? ¿Puede constituirla realmente?

Ya vimos en la introducción que la cuestión de cómo distinguir entre interpretaciones mejores o peores se dividía en dos problemas: por un lado, determinar cuál es la instancia de fundamentación de éstas y cómo es apropiable metodológicamente a fin de realizar una justificación de la interpretación; por otro, responder a la pregunta de si este planteamiento tiene un alcance universal.

A partir de la idea de validez fenomenológico-hermenéutica mostrada en el capítulo anterior se nos plantean una serie de problemas, a través de los cuales vamos a tratar de precisar la figura concreta de fundamentación de la interpretación en el Heidegger de los años veinte. En primer lugar, si la presencia de la cosa en la interpretación es lo que, en algún sentido, la dota de validez, habrá que analizar el tipo de experiencia en la que se presenta la cosa misma que tiene el peso de la “decisión” de la mostración del ser del ente. Para ello habremos de analizar la estructura en la que se encuadra la experiencia como un todo: la situación hermenéutica en sus momentos constitutivos (*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*). En segundo lugar, para realizar este análisis será necesario previamente preguntarnos por el tipo de metodología pertinente para la fundamentación de la interpretación. Pues si la cuestión fundamental ha quedado enunciada como la del recto modo de acceso al ser del ente (i.e. al círculo hermenéutico), o como la elaboración de la situación hermenéutica, ¿cómo nos ponemos manos a la obra? ¿Cómo se lleva a cabo esto concretamente? ¿Qué significado metodológico cobra en Heidegger? Ahora, a estas le antecedería, en tercer lugar una cuestión preliminar, por cuanto ayudaría a situar la cuestión de la fundamentación de la validez en su nivel epistemológico adecuado. Porque, en efecto, cuanto hablamos de “validez a-teorética” de la interpretación, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿Estamos hablando de una validez que se da en la experiencia comprensora-interpretante en cuanto tal, en el mero acceso a la cosa? Como veremos en el siguiente capítulo, habrá

que situar con cierta precisión la ubicación de la “validez hermenéutica” que estamos presentando aquí, para no caer en determinados errores conceptuales.

Cada uno de estos problemas los iremos desarrollando en el orden inverso al que acaban de ser expuestos, para mantener la idea de que cada uno se deriva del anterior. A ello les dedicaremos los próximos tres capítulos, en este orden:

Capítulo II. Los niveles epistemológicos de la interpretación

Capítulo III. La metodología de acceso al ser del ente

Capítulo IV. El fundamento de la interpretación: la experiencia del haber del ser

Por su parte, el último capítulo estará dedicado a la cuestión del alcance universal de la fenomenología hermenéutica. Para ello vamos a problematizar algunos aspectos que surgirán en el desarrollo de las cuestiones indicadas en los próximos tres capítulos, relativas tanto al alcance de la justificación metodológica de la interpretación como a la de la instancia de fundamentación que ejerce de criterio de esta. ¿Basta con la metodología fenomenológico-hermenéutica y con el fundamento que ésta propone para lograr una fundamentación universal de la interpretación? Así este capítulo estará consagrado a ello:

Capítulo V. Significado ontológico-universal de la fenomenología hermenéutica

Comenzaremos, según lo dicho, por la aclaración del concepto de interpretación empleado por Heidegger.

b. La cuestión de la interpretación con relación a su fundamento comprensor

Para situar adecuadamente el lugar de la “validez hermenéutica” de la interpretación, en el sentido precisado en el capítulo anterior, es necesario previamente aclarar qué queremos decir con “interpretación” y en qué sentido esta tiene un “fundamento”. Enunciaremos en primer lugar el concepto de interpretación en *Sein und Zeit* como propuesta general, para, desde él, discernir una diferencia entre ciertos significados del concepto de interpretación, desde los cuales distinguir distintos niveles epistemológicos de la misma. Para ello, según el enfoque metodológico que hemos adoptado, vamos a recurrir a las lecciones de los años veinte para reconstruir la noción de interpretación. Ello nos permitirá dar precisión a los tipos de interpretación distinguidos preliminarmente.

En *Sein und Zeit* el concepto de interpretación (*Auslegung*) aparece en estrecha relación con el de comprensión (*Verstehen*). Esa relación es expresada de la siguiente manera: «Toda interpretación se funda en el comprender»²³⁰ y «A este desarrollo del comprender lo llamamos interpretación.»²³¹ La interpretación ha de entenderse pues a partir de la comprensión, como siendo un desarrollo de ésta (en alemán, *Auslegung*:

²³⁰ ST, 177 (SZ, 153: «Alle Auslegung gründet im Verstehen.»)

²³¹ ST, 172 (SZ, 148: «Die Ausbildung des Verstehens nennen wir Auslegung.»)

sacar algo fuera de sí, ex-posición). En *Sein und Zeit* es por lo tanto la comprensión el fundamento de la interpretación.

Ahora bien, ¿es esto lo que queremos decir cuando nos preguntamos acerca de cómo está fundamentada la interpretación? Cuando decimos que la interpretación está fundamentada de tal manera, ¿a qué nos estamos refiriendo? ¿Qué significa la interpretación? ¿Y la fundamentación?

Por un lado, cuando Heidegger dice que toda interpretación se funda en la comprensión, se está refiriendo al hecho de que toda interpretación tiene un componente estructural y, por tanto, ineludible que es la aprehensión comprensora de algo. Para que yo pueda interpretar este ente como, p.e., un balón (dándole patadas, arrojándolo, recibéndolo), es necesario previamente tener dadas las condiciones pertinentes para que el ente en cuestión comparezca como tal. La aprehensión de estas condiciones constituye la comprensión.

Pero, por otro lado, que la interpretación esté fundamentada ha de significar también que está justificada. Esto es, que estamos en condiciones de discernir si la interpretación es acertada, correcta o, simplemente, mejor que otra. ¿Qué haría falta para saber que mi interpretación del ente al atraparlo con las manos es mejor que otra que otra en la que le propine patadas? En ese caso, no nos referimos simplemente a que la interpretación tenga condiciones comprensoras, sino a otra cosa: qué apropiación comprensora-interpretativa es mejor que otra en la que, por ejemplo, utilice ese ente de alguna otra manera y se me *resista* a ello o sea dócil a esta. Este nivel de fundamentación como justificación requiere ya una “vuelta”, por así decirlo, sobre lo primeramente comprendido e interpretado.

Esta duplicidad de significados de fundamentación tiene que ver con un doble nivel del concepto de *Auslegung* en SZ y, en general, en las lecciones de los años veinte. El siguiente texto nos pone en la pista de ello:

Lo a la mano es comprendido siempre desde una totalidad respectiva. Ésta no necesita ser aprehendida explícitamente por medio de una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado a través de una interpretación semejante, vuelve nuevamente a la comprensión implícita. Y es precisamente en esta modalidad como ella es el fundamento esencial de la interpretación circunspectiva cotidiana...²³²

El comprender aparece aquí como fundamento de la interpretación sin necesidad de aprehender el ente explícitamente por medio de una tematización. Eso quiere decir que debe haber grados de explicitación de la comprensión, y que ello tendrá que ver con niveles distintos de fundamentación de la interpretación. En efecto, si la comprensión es fundamento inexplicito, habrá un sentido en que lo sea explícitamente.

²³² ST, 173 (SZ, 150: «Zuhandenes wird immer schon aus der Bewandnisganzheit her verstanden. Diese braucht nicht durch eine thematische Auslegung explizit erfaßt zu sein. Selbst wenn sie durch eine solche Auslegung hindurchgegangen ist, tritt sie wieder in das unabgehobene Verständnis zurück. Und gerade in diesem Modus ist sie wesenhaftes Fundament der alltäglichen, umsichtigen Auslegung.»)

En los siguientes apartados vamos a reconstruir los significados de la interpretación según la explicitación o no explicitación de la comprensión y, en relación con ello, los niveles posibles de fundamentación de la interpretación.

§ 14. *Reconstrucción de los conceptos de comprensión e interpretación en las lecciones de los años veinte*

La génesis de la idea de interpretación (*Auslegung*) en Heidegger está indisolublemente unida a la de una intuición de la significatividad del mundo circundante o comprensión, contexto en el cual va a comenzar a aparecer, además, el término “hermenéutico/a” para designar lo propio del acceso filosófico al mundo. En las primeras de las lecciones tempranas de Friburgo aún no se distingue claramente la extensión de los conceptos de comprensión e interpretación. Vamos a reconstruir genéticamente ambas ideas para precisar en qué punto se clarifica la noción de cada uno.

A) KNS 1919: Los tipos de “ver” a partir de la descripción de la vivencia del mundo circundante

En la lección del KNS 1919 Heidegger fija el punto de partida fenomenológico de su pensamiento en la descripción de la vivencia del ver la cátedra (*Umwelterlebnisbeschreibung*):

[Yo] voy a evocar una nueva vivencia, no sólo para mí mismo, sino que les pido a todos ustedes, a cada yo-mismo singular, sentado aquí, que hagan lo mismo. Se trata de que todos nos coloquemos en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida. Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a *su* puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de “ver *su* puesto” o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué “veo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratara de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo.²³³

²³³ HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 85-86 (trad. de ESCUDERO, J. A. de GA 56/57, 70-71: «*Ich bringe mir selbst nicht*

En este texto podemos encontrar la descripción de dos experiencias o vivencias. Por un lado, tenemos la experiencia que responde a la pregunta “¿qué veo yo?” cuando entro al auditorio: “Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo”. Veo la cátedra como aquella desde la que el profesor imparte su lección los correspondientes días, como lo que me recuerda que estoy en la universidad, en una clase... la veo “como...”, esto es, significativamente. La aprehensión inmediata del mundo es la vivencia de la significación del mismo. A su vez, esta significatividad (*Bedeutsamkeit*) está desplegada a partir del “contexto” que envuelve mi “ver” la cátedra: yo entro a este auditorio como de costumbre, a la hora acostumbrada y me siento en mi lugar de siempre... Todo ello constituye el horizonte ante el cual se despliega la significatividad de las cosas que comparecen. De este modo tendríamos un tipo de “ver” o de experiencia compuesto por una doble estructura: el mundo circundante (*Umwelt*) y lo visto o destacado sobre el fondo de la circunmundanidad: la cosa significativamente (*bedeutsames*). Este tipo de experiencia conformaría, unitariamente, lo que Heidegger llama aquí la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*).

Ahora bien, este no es el único ver que está teniendo lugar en la descripción de Heidegger. El análisis fenomenológico de la experiencia o vivencia del ver la cátedra debe asumir la existencia de otro tipo de ver, dado al hacer la propia descripción. Sería el ver del fenomenólogo por el cual realiza la descripción de la vivencia misma. Ahora bien, según la tesis específicamente fenomenológico-hermenéutica de Heidegger, este tipo de experiencia no constituiría un acto segundo de “ver” que se superpusiera al primero, ni que lograra despegarse completamente de él, sino más bien es un acto en continuidad con aquel. Es este un tipo peculiar de vivencia en el que lo único que cambia y permite hablar de un “tipo” distinto del mismo es el *modo de realización* (*Vollzugsweise*). Para “ver” mi “ver la cátedra” no tengo que salirme de mi vivenciar el mundo, como hace la fenomenología reflexiva husserliana, sino simplemente realizarlo de una manera determinada. Al final del curso del KNS 1919 Heidegger especificará ese segundo tipo de experiencia o de “ver”: la *intuición hermenéutica* (*hermeneutische Intuition*):

nur für mich in neues Erlebnis zur Gegebenheit, sondern bitte Sie alle, jedes vereinzelt Ich-Selbst, das hier sitzt, dasselbe zu tun. Und zwar wollen wir uns in ein bis zu einem gewissen Grade einheitliches Erlebnis versetzen. Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen auf *Ihren* gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des „Sehen *Ihres* Platzes“ halten Sie fest, oder Sie können meine eigene Einstellung ebenfalls vollziehen: In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder. Wir nehmen ganz davon Abstand, das Erlebnis sprachlich zu formulieren. Was sehe „ich“? Braune Flächen, die sich rechtwinklig schneiden? Nein, ich sehe etwas anderes. Eine Kiste, und zwar eine größere, mit einer kleineren daraufgebaut? Keineswegs, ich sehe das Katheder, an dem ich sprechen soll. Sie sehen das Katheder, von dem aus zu Ihnen gesprochen wird, an dem ich schon gesprochen habe. Es liegt im reinen Erlebnis auch kein – wie man sagt – Fundamentierungszusammenhang, als sähe ich zuerst braune, sich schneidende Flächen, die sich mir dann als Kiste, dann als Pult, weiterhin als akademisches Sprechpult, als Katheder gäben, so daß ich das Kathederhafte gleichsam der Kiste aufklebte wie ein Etikett. All das ist schlechte, mißdeutete Interpretation, Abbiegung vom reinen Hineinschauen in das Erlebnis. Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund.»)

Las funciones significativas pre-mundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias], es decir, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma, viven en la vida misma y, en cuanto acompañan a la vida, son tanto originadas como portadoras en sí mismas del origen. Estas funciones son concebidas mirando tanto hacia adelante [en forma de preconceptos] como hacia atrás [en forma de retroconceptos], es decir, expresan la vida en las tendencias que la motivan y las motivaciones hacia las que tiende.

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 teórico-objetivante y trascendente...²³⁴

La motivación de Heidegger en este texto radica en la discusión de la objeción que Natorp hacía a la fenomenología: ¿no es la descripción de vivencias ya una objetivación de las vivencias mismas? Ello motiva la pregunta que se hace Heidegger al final de esta lección: ¿habría algún modo de expresar las vivencias sin cosificarlas, sin reducirlas a una objetivación teórica?²³⁵ Si la respuesta fuese afirmativa, ¿cómo habría de ser esa descripción no objetivante? Pues sería un tipo de “función significativa”, o sea, un tipo de enunciación que se retrotrae (*rückgriff*) al estrato donde la vida se da en y para sí, y que *acompaña* (*geht mit*) a la vivencia misma, siendo ésta una vivencia más que vive y a la vez vive lo vivido (*erlebend und Erlebtes erlebend*). Gracias a esta intuición las descripciones expresan lo que quieren significar al tiempo que ellas mismas son portadoras en actode esta procedencia vivencial (*sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend*). Ese tipo de significación que es la descripción fenomenológica se refiere precisamente al “ver” filosófico: una intuición hermenéutica, comprensora –aquí aparece por primera vez el término.

A estos dos tipos de ver se les opondría, pues, un tercer tipo de “ver” que sería el propio de las descripciones que objetivan la vivencia misma. Este sería resultado de la objetivación de la conciencia al volver sobre sí y describir las vivencias tal como son dadas en la “conciencia natural”. En este ámbito caería la propia intuición reflexiva husserliana, a la que sí alcanzaría, según Heidegger, la crítica de Natorp²³⁶.

²³⁴ HEIDEGGER, M., *op. cit.* (trad. de ESCUDERO, J. A. de GA 56/57, 117: «Die vor-welthaften und welthaften Bedeutungsfunktionen haben das Wesentliche an sich, Ereignischaraktere auszudrücken, d. h. sie gehen (erlebend und Erlebtes erlebend) mit dem Erleben mit, leben im Leben selbst, und mitgehend sind sie zugleich herkommend und die Herkunft in sich tragend. Sie sin vorgreifend zugleich rückgreifend, d. h. sie drücken aus das Leben in seiner motivierten Tendenz bzw. tendierenden Motivation. / Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die hermeneutische Intuition, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja transzendente Setzung herausfällt...»)

²³⁵ La respuesta heideggeriana pasa ya desde esta lección por rechazar los caracteres sensibles como elemento fundamental de la experiencia, prefiriendo la significatividad. Como veremos más adelante, esta preferencia, en una parte por razones fenomenológico-descriptivas, en otra parte por razones conceptuales (la sensibilidad conduciría a presupuestos metafísicos –el concepto clásico de sustancia– y extrafilosóficos –la noción de experiencia de las ciencias naturales). Nosotros podemos (y de hecho así lo hacemos en la segunda parte de esta investigación) devolver la pregunta: ¿habría alguna manera de describir la experiencia sin cosificarla, esto es, a-teóricamente, pero dándole una función fundamental a la sensibilidad en vez de a la significatividad, dentro del esquema propuesto por Heidegger?

²³⁶ Vid. GA 56/57, 100-102.

Esta clasificación de tipos de “ver”, como la que propone A. XOLOCOTZI²³⁷, en ver perceptivo husserliano, ver comprensor del significado, y ver hermenéutico o intuición hermenéutica le podríamos añadir un cuarto tipo: el “ver” perceptivo. Según Heidegger, el ver como percepción obedece a una concepción de la experiencia en la que el significado (primer tipo de ver) aparecería como una etiqueta adherida en un segundo momento a la recepción de los datos de la sensibilidad.

Con ello tendríamos la siguiente clasificación de tipos de “ver” en relación con tipos de objetivaciones descriptivas que surgen de ellos. Los hemos ordenado en función de la posible relación estructural (no procesual) de fundamentación que podrían poseer:

Ámbitos de experiencia	(1) Vivencia del mundo circundante (significatividad y “como...”)	Nivel a-, pre-teorético
	(2) Ver perceptivo de cualidades sensibles	
Actos que proporcionan la descripción de la experiencia	(3) Intuición hermenéutica (vivencia de la vivencia)	Nivel teorético
	(4) Intuición reflexiva (reflexión sobre la vivencia)	

(1) y (2) harían referencia a la caracterización de la experiencia, mientras que (3) y (4) al tipo de acto por el cual se elabora una descripción de esas experiencias. La (1) vivencia del mundo circundante sería para Heidegger el nivel básico e irrebasable de nuestro acceso al mundo. Aquí la significatividad (*Bedeutsamkeit*) desplazaría a la (2) sensibilidad a un segundo plano como elemento que tendría la función fundadora o aperiente de la interpretación en general. Sobre esta base tendría lugar la (3) intuición hermenéutica por la cual describimos esas mismas vivencias sin “objetivarlas” o “cosificarlas”. Sólo a partir de ella podría darse una (4) intuición reflexiva que tomara conciencia de sí misma, pero sólo como un segundo acto que llega tarde a lo ya

²³⁷ Cf. *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 100-101.

vivenciado. Ahora bien, lo específicamente característico de (3) frente a (4) está en que la intuición hermenéutica, siendo un elemento descriptivo, lo es también propiamente experiencial: es una experiencia más en el sentido de que, frente a la reflexión, en ella la vida se ejecuta en su vivenciar (es *Erlebtes erlebend*).

La ubicación del ver perceptivo en la segunda posición estructural se debe a que Heidegger no rechaza completamente, como pudiera parecer, los componentes perceptivos como ingredientes de la experiencia. El ver perceptivo no desaparece completamente,²³⁸ sino que más bien se excluye que tenga una función directriz o fundamentadora en el entramado de la experiencia.²³⁹ Esto supone para la sensibilidad, en principio, la adopción de un papel secundario en la caracterización de la apertura significativa del mundo.²⁴⁰

B) WS 1919/20: Interpretación temática y no temática

En las páginas finales del curso “Grundprobleme der Phänomenologie” Heidegger señala que el problema de la elaboración de una filosofía como ciencia fundamental pasa por la obtención de una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*), cuestión que depende del efectivo tránsito entre una *experiencia no destacada (unabgehobene)* –o *atemática*– del mundo circundante a una *experiencia destacada (gehobene)* –*temática*–. La experiencia inmediata de acceso al mundo se da de un modo no sólo a-teorético, sino también no destacado, no temático. Sin darnos cuenta, estamos envueltos cotidianamente por una red respeccional de significados dados, antes de que queden destacados en una interpretación temática que los ilumine.

Esta tematización es lograda de manera adecuada cuando la aún no destacada experiencia de la vida fáctica es destacada explícitamente en una “intuición completa”.²⁴¹

En el paso de lo no temático a lo temático se trataría, pues, de llevar a su intuición integral –que no puede ser otra que proporcionada por la intuición hermenéutica– el

²³⁸ De hecho, uno de los pocos textos en los que la experiencia sensible (y la corporalidad) es considerada positivamente por Heidegger estaría en el texto del SS 1919 “Sobre la esencia de la universidad y del estudio académico”, cuando escribe al respecto que «Die Grundbeschaffenheit der Lebenserfahrung ist gegeben durch den notwendigen Bezug zur Leiblichkeit. Das ist von grundlegender Bedeutung. Die “Sinnlichkeit” (bei Platon und dem Deutschen Idealismus) ist Lebenserfahrung.» (GA 56/57, 210). Desgraciadamente, la cita se queda un tanto aislada en relación al resto de producción docente e investigadora de las lecciones tempranas, donde la sensibilidad va a ser siempre considerada bajo la órbita conceptual o bien de Husserl o bien de la epistemología neokantiana y del método científico-natural.

²³⁹ Vid. GA 56/57, 71.

²⁴⁰ Este tercer tipo de experiencia o “ver” se correspondería con el descrito en *Ideen*, I, §27 donde éste describía objetos reales (*wirkliche Objekte*) presentes en el campo perceptivo. ¿Sería posible retomar estas descripciones husserlianas y darle un valor dentro del marco fenomenológico delimitado por la hermenéutica de la facticidad heideggeriana de estos años? Ello requeriría de una transformación (1º) del sentido del concepto de “sensibilidad”, en el que ésta no quede como un mero residuo hylético producto de la reducción eidética y (2º) del concepto de *Wirklichkeit* (realidad), donde ello pueda entenderse como una cosa en el sentido de *ὄντια*, pero sin presuponer toda la carga de la metafísica clásica. Nuestra propuesta zubiriana va a ir justo en esta dirección, partiendo del desarrollo hermenéutico de Heidegger pero asumiendo el punto de partida de la descripción fenomenológica del “campo perceptivo” (*Wahrnehmungsfeld*): vid. HUSSERL, E., *Ideen, I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, p. 56.

²⁴¹ Cf. GA 58, 102.

todo de la vida fáctica. Tal intuición constituiría el fundamento de la ciencia originaria, del saber en general y, por ende, sería el principio fenomenológico fundamental en versión no reflexiva, sino hermenéutica.

En el curso del WS 1919/20 el concepto de comprensión aparece frecuentemente ligado a esta idea de una *hermeneutische Intuition*. En esta línea suele hablar Heidegger habla de un *comprender puro* (*reines Verstehen*) como interpretación de totalidades de sentido.²⁴² La interpretación realizada metodológicamente a través de estos pasos constituye un desarrollo del comprender puro realizado por medio de la intuición hermenéutica. Es en este sentido que Heidegger hablará de un “comprender del origen” (*Ursprungsverstehen*).²⁴³

Sin embargo, en otros textos contrapone este tipo de comprender puro a una pre-comprensión (*Vor-verstehen*) que tiene por contenido la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*).²⁴⁴ Esta sería justamente la experiencia no destacada (*unabgehobene Erfahrung*), el comprender propio de la vida fáctica indiferentemente respecto del modo en que se realice; sólo respecto del cual vendría luego una comprensión de esta propia comprensión en la que se la destaca o tematiza. En este segundo comprender se ubicaría la intuición hermenéutica. Estrictamente, ambos tipos de comprensión son lo mismo: experiencias de la vida fáctica, que sólo diferirían en su modo de realización pre-filosófico o cotidiano y filosófico.

C) Textos entre 1920 y 1922

En estos años Heidegger va a partir de esta diferenciación entre el comprender atemático o cotidiano (prefilosófico) y el comprender tematizante filosófico. No siempre explicita a cuál de ellos se está refiriendo, pero por el contexto pueden detectarse los usos referidos al comprender de la experiencia inmediata y cotidiana de la vida fáctica y los referidos a su modo filosófico de realización: la comprensión originaria de la propia comprensión que acompaña a la primera (*mitgehend*) y anuncia su sentido (*ἐρμηνεύειν*).

La mayoría de referencias al *Verstehen* se dirigen a este segundo tipo. Es así en algunos pasajes de las “Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauung” (1919/21)²⁴⁵, o en el curso introductorio a la fenomenología de la religión del WS 1920/21, cuando desarrolla el análisis de la experiencia religiosa desde el “comprender fenomenológico”²⁴⁶, que en otras lecciones del mismo ámbito denomina también como “protocomprensión fenomenológica” (*phänomenologische Urverstehen*).²⁴⁷

Poco a poco, ya en las lecciones del WS 1921/22 Heidegger va concretando esa idea de que la apropiación comprensora de la comprensión misma ha de realizarse sobre una situación concreta, pre-temática, en dirección a la designación de la tarea fenomenológica clave: la elaboración y obtención de la situación originaria del

²⁴² Cf. GA 58, 138.

²⁴³ Vid. p.e. GA 58, 146, 150; así como GA 59, 75, 85.

²⁴⁴ Vid. GA 58, 163.

²⁴⁵ Cf. GA 9, 35.

²⁴⁶ Vid. GA 60, 75ss.

²⁴⁷ Vid. GA 60, 305.

comprender (*Situation des Verstehens*)²⁴⁸. Esto consistiría en elaborar la interpretación desde las fuentes fácticas del comprender mismo, desde la experiencia no destacada (*unabgehobene*) o pre-filosófica. Justo la interpretación que se apropia de ello es una realización comprensora (*Verstehensvollzug*) que elabora la situación de la comprensión, produciendo descripciones fenomenológicas en la forma de indicaciones formales (*formale Anzeige*)²⁴⁹. En este sentido, la comprensión realizada en el modo filosófico no ha de ser formalmente nada distinto de la pre-filosófica, pues ambas son experiencias a-teoréticas de la vida fáctica. Precisamente este carácter es lo que permite hablar de que las descripciones fenomenológicas logran decir algo de las cosas mismas: porque aquellas mismas son experiencias y no nada ajeno a éstas. En todo ello se destaca que, en cualquier caso, la comprensión temática, en cuanto es sólo un modo de realización de la experiencia de la vida fáctica, ha de enraizarse en la facticidad de la propia vida concreta. Eso da pie a que Heidegger hable de un “comprender fáctico” (*faktisches Verstehen*)²⁵⁰.

D) 1922/23: Distinción comprensión (*Verstehen*) / interpretación (*Auslegung*)

Hasta este momento, comprensión e interpretación han aparecido sin distinción. Sin embargo, en el otoño de 1922 con el *Natorp-Bericht* comienza a aparecer una diferencia entre el momento propiamente comprensivo y el interpretativo.

Uno podría pensar que, aparentemente, la comprensión sería algo común a la experiencia pre-temática de la vida fáctica, mientras que la interpretación sería la explicitación temática de esta. Sin embargo, la tesis heideggeriana apunta a que ambos momentos son igualmente constitutivos de los inmediatos acceso y apropiación del mundo. Es así que en las primeras páginas de la “Indicación de la situación hermenéutica” donde anteriormente Heidegger hubiese escrito solamente “Verstehen”, ahora aparece una doble expresión, en la que se refiere no sólo a éste, sino también a una *Auslegung*.²⁵¹

¿Qué puede suponer esto? ¿Qué sería lo específico de este momento interpretante (*auslegend*)? ¿Coincide propiamente con la tematización? En la descripción de la vivencia de la cátedra ya podía entenderse el primer “ver” de la vivencia del mundo circundante como doblemente estructurado, por un lado, por el mundo circundante que incorporo en mis diversos actos vivenciales y, por otro lado, por la cosa que comparece significativamente en ese mundo. Lo primero constituye el momento propiamente comprensor, mientras que lo segundo es lo específico de la interpretación. La comprensión obra la apertura del mundo circundante, mientras que en la interpretación se capta la significatividad con que comparece la cosa. En el *Natorp-Bericht* esto ya se expresa así: «En la circunspección, el asunto propio del trato se aprehende, de entrada, de tal o cual manera, se orienta hacia tal o cual dirección, se

²⁴⁸ Vid. GA 61, 38.

²⁴⁹ Vid. GA 61, 72.

²⁵⁰ Vid. GA 61, 169.

²⁵¹ Vid. GA 62, 346 (NB, 1).

interpreta como esto o aquello.»²⁵² Lo propio del interpretar sería el aprehender algo “como...”, destacándolo significativamente.

De acuerdo con todo ello, la experiencia de la vida fáctica se compone de los siguientes momentos: uno comprensor, en el que tenemos acceso al mundo circundante, y otro interpretante, en el que la cosa comparece significativamente “como...”, momento posibilitado por la aparición de ésta en el “contexto” de ese mundo circundante. Por ejemplo, no se puede aprehender un ente “como balón” si no se da sobre el fondo de un mundo circundante lúdico (p.e., en uno de carácter rural, podría ser una rueda). Este momento de interpretación lo que hace es destacar un elemento dado como posibilidad en la comprensión del mundo circundante (o del mundo propio, o del mundo compartido) y elevarlo o destacarlo “como...”.

La interpretación destaca las posibilidades apropiadas en el comprender. Pero al estar indisolublemente unida a la comprensión, y al poder ser la comprensión a-temática o temática, resulta que la interpretación puede ser igualmente a-temática o temática. Por esta razón, la interpretación puede poseer esos dos valores en función del tipo de comprensión al que acompañe:

- (1) La comprensión a-temática (experiencia del mundo circundante, cotidiana e inmediata) lleva aparejada una interpretación igualmente a-temática.
- (2) La comprensión temática (de sí misma, por tanto), porta consigo una interpretación que tematiza la experiencia inmediata.

Esto conlleva la importante consecuencia de que es posible destacar lo comprendido pero sin tematizarlo explícitamente: sería la interpretación a-temática. El acceso pretemático al mundo porta ya consigo una determinada interpretación del mundo, sin necesidad de la experiencia sea analizada en una investigación o interpretación filosófica que se pregunte por ella explícitamente. La comprensión conlleva pretemáticamente un estado interpretativo (*Ausgelegtheit*)²⁵³ por el cual nos son dados los significados de las cosas.

En el contexto de la elaboración de una hermenéutica de la facticidad en el curso del SS 1923, cada uno de estos dos tipos de interpretación se plasma en los siguientes conceptos. Por un lado, la interpretación a-temática tiene que ver con esa idea de estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) en el que el Dasein se interpreta a sí mismo cotidianamente. En este punto tienen cabida los análisis de Heidegger sobre la idea del ser humano²⁵⁴, sobre la concepción del presente histórico²⁵⁵ ... en una palabra, sobre los conceptos y términos a partir de los cuales el Dasein expresa el mundo que le rodea. Pero, por otro lado, ese mismo análisis supone una tematización del acceso y apropiación pretemáticos. La hermenéutica de la facticidad, entendida precisamente como análisis de ese estado interpretativo del Dasein, tiene la pretensión de elaborar una

²⁵² HEIDEGGER, M., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 36, (traducción de ESCUDERO, J. A. de «Das Umgangswomit ist in der Umsicht im vornhinein aufgefaßt als..., orientiert auf..., ausgelegt als...» GA 62, 353 (NB, 7).)

²⁵³ Vid. GA 62, 354 (NB, 8).

²⁵⁴ Vid. GA 63, 21-33.

²⁵⁵ Vid. GA 63, 35-49.

auto-interpretación de la vida fáctica en la que ésta sea transparente. Ello requiere que ésta realice de una determinada manera el estado interpretativo pre-temático en que ya siempre se encuentra. ¿Cómo? Despertando a la existencia (i.e. *Wachsein*).²⁵⁶ Tenemos entonces un doble concepto de interpretación: en correlación con el nivel pre-temático, el estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) del Dasein, según el cual éste ya vive fácticamente portando consigo la significatividad de los objetos circunmundanos y se encuentra inmerso en ésta. Por otro lado, el nivel temático de la auto-interpretación de sí mismo, en la que el Dasein trata de hacer luz sobre su propio estado interpretativo. Este sería el tipo de interpretación, para Heidegger, idealmente filosófica.

E) SS 1925, WS 1925/26: Interpretación como explicitación de la comprensión

En los cursos de Marburgo la diferencia entre comprensión e interpretación va cada vez afinándose más, hasta finalmente fraguar en las definiciones al respecto de *Sein und Zeit*.

En la lección *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* del SS 1925 encontramos ya una distinción analítica lo suficientemente explícita, que anticipa los párrafos 31 y 32 de *Sein und Zeit*. En un primer apartado dedicado al comprender, Heidegger lo define como la realización ontológica del desencubrimiento (*Seinsvollzug der Entdecktheit*)²⁵⁷; ontológica porque lo puesto al descubierto por el comprender son posibilidades de ser (*Seinsmöglichkeiten*).²⁵⁸ En él está incluido ya el momento por el cual son abiertas las posibilidades en función del encontrarse (*Sichbefinden*), esto es, de las disposiciones afectivas, y que además se extiende a la completa comprensibilidad de los respectos mundanales: el mundo (*Welt*), el *Mitdasein* (estar-con, coexistencia) y el Dasein propio (*eigenes Dasein*)²⁵⁹. Su significado fundamental es el de desocultamiento (*Entdecktheit*) de la funcionalidad (*Bewandtnis*) de las cosas²⁶⁰: comprender es siempre comprender el desde-dónde en el que se fija la referencia de lo que se presenta, su “contexto”, por así decirlo. En este sentido, el comprender está referido a la funcionalidad o *Bewandtnis* que permite que el ente comparezca. La comprensión es pues algo global, referida a la funcionalidad que constituye el presentarse de los entes intramundanos.

En cuanto a la interpretación (*Auslegung*), esta es ya entendida como el modo de realización de la realización ontológica del desencubrimiento (*Vollzugsmodus dieses Seinsvollzugs der Entdecktheit*). En el curso del WS 1919/20 se distinguía entre *unabgehobene* y *abgehobene Erfahrung*, una experiencia de la vida fáctica pre-temática (no destacada) y temática (o destacada). Aquí va a referirse a la interpretación

²⁵⁶ Vid. GA 63, 14-20.

²⁵⁷ Habrá que tener en cuenta aquí, a modo de advertencia, cómo la terminología difiere con respecto a la fijada en *Sein und Zeit*. En el curso del SS 1925 el modo de la verdad propio de la comprensión será la *Entdecktheit*, y el de la interpretación, la *Erschlossenheit*. Mientras que en el tratado de 1927, como sabemos, los términos se van a invertir: la aperturidad es lo propio de la comprensión de la funcionalidad del mundo, y la interpretación lo que hace es poner al descubierto al ente mundanal “como...”.

²⁵⁸ Vid. GA 20, 355.

²⁵⁹ Vid. GA 20, 356.

²⁶⁰ Vid. GA 20, 367.

precisamente como *Hebung* (poner en alto) o *Heraus-hebung* (destacar) de las posibilidades puestas al descubierto en el comprender.²⁶¹ Ahora, si la interpretación, como se venía planteando ya desde las lecciones tempranas de Friburgo, puede ser, al igual que la comprensión, pre-temática o temática, aquí resulta que nos encontramos con una *Hebung* dentro de lo *unabgehobene*, con el “realce” de la comprensión dentro del nivel en el que ésta aún no está destacada. Parecería como si hubiera una “tematización dentro de lo no-temático”. Esto es justo el momento interpretativo: mientras que la comprensión pone al descubierto el todo funcional y mundanal desde el cual comparece lo ente, la interpretación *destaca* sobre ese telón de fondo un ente o varios en concreto y lo abre “como” esto o lo otro. La comprensión tiene que ver con el desencubrimiento de la funcionalidad (*Bewandtnis*) mundanal, y en ese sentido es algo global; la interpretación, con la apertura de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del ente, y en ese sentido es algo particular.

Para referirse al modo como la interpretación abre el ente significativamente Heidegger emplea el término “apresentación” (*Appräsentation*)²⁶². Lo que hace la interpretación es destacar el ente en su para-qué (*Wozu*), esto es, como un útil (*Zeug*) sobre el fondo de la funcionalidad del mundo. La comprensión (*Verstehen*) “desoculta” (según la terminología de este curso) la funcionalidad (*Bewandtnis*) en la que se inscriben las posibilidades, el ser-posible de la cosa. En este sentido, el comprender es la pregunta “¿para qué?” (*Wozu?*). Ahora, la interpretación (*Auslegung*) lo que hace es explicitar esa trama funcional, presentarla, destacando la referencia concreta que permite responder a esa pregunta: esto es para... (*zum...*). En la *Auslegung* se interpreta concretamente una de las tramas funcionales del mundo “como...” (*als...*), y con ello el propio contexto, mundo o funcionalidad desencubiertos en la comprensión se presentan en este ente significativamente. La forma primaria de toda *Auslegung* como desarrollo del *Verstehen* es pues el destacar algo “como” algo. Este “como” no es un decir que “algo” es tal cosa, sino una presentación originaria del algo en su modo propio, “como...”, esto es, significativamente.²⁶³ Es el cómo hermenéutico (*hermeneutisches Als*).²⁶⁴

Con esto tenemos elaborada en sus rasgos fundamentales la descripción de la estructura del aparecer de la cosa en la experiencia de la vida fáctica, que luego va a emplear en *Sein und Zeit*: ese aparecer consiste en un doble momento según el cual algo se presenta significativamente, esto es, como algo que soy capaz de interpretar porque ya previamente en la cosa y en mi experiencia de ella se han constituido las condiciones de su inteligibilidad, esto es, una funcionalidad abierta. La comprensión constituye así

²⁶¹ Vid. GA 20, 359.

²⁶² *Ibidem*. Según advierte KISIEL (*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley/Londres/Los Ángeles, 1993, p. 375), el concepto de *Appräsentation*, por su origen en la terminología fenomenológica husserliana, deja paso al de *Gegenwärtigung* para expresar la presentación circunspectiva de lo a la mano (vid. p. e. ST, 375; SZ, 359).

²⁶³ Vid. GA 20, 360.

²⁶⁴ Vid. GA 21, 143-153.

las condiciones del propio aparecer de la cosa “como...” y es, en este sentido, su condición de inteligibilidad.²⁶⁵

F) *Sein und Zeit* (1927): apertura comprensora de la significatividad y articulación explicitante del sentido en la interpretación

(i) El concepto de comprensión y de significatividad.

En SZ la comprensión aparece como el momento central del estar-en del Dasein. El análisis de éste trata de hacerlo ver desde el fenómeno del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Este fenómeno se puede analizar según tres momentos: la mundanidad misma (*Weltlichkeit*), el quién que está en el mundo (el Dasein mismo en su *Selbst*), y los otros Dasein que están con él (*Mitdasein*). Esto repite, al fin y al cabo, la descripción de la experiencia fáctica de la vida en las lecciones tempranas de Friburgo en los momentos de *Umwelt*, *Selbstwelt* y *Mitwelt*. En todos estos años siempre se ha tratado de determinar la unidad de estos respectos mundanales de la experiencia, la cual encuentra Heidegger, en una primera aproximación, en el fenómeno de la aperturidad (*Erschlossenheit*). El estar-en de ese estar-en-el-mundo, el hecho de estar en cuanto tal, tiene su unidad precisa en una determinada caracterización de la apertura del Dasein al mundo.

Esta aperturidad se describe en SZ a través de tres existenciales básicos: la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el dúo comprensión/interpretación (*Verstehen/Auslegung*) y el discurso (*Rede*). Heidegger parece otorgar cierta prioridad precisamente al momento que nos importa, al de la comprensión interpretante, al fijar el carácter de la apertura como comprensora. *Erschlossenheit* pasa ahora de designar el modo de patentización de las cosas en la interpretación a referirse a la constitución de lo ente en el estar-en en general del *Verstehen*.

El momento propiamente comprensor está referido al trato ocupado y circunspecto con el ente que comparece intramundaneamente.²⁶⁶ Comprender algo es saber tratar con él, saber para-qué (*zum...*) es una cosa. Ahora, en última instancia, si el mundo se despliega como el comparecer de cosas en su utilidad, su “razón de ser” estará en aquel ente para el que sirven, que las comprende y que las emplea: el Dasein mismo. Y es que en esto consiste lo más propio del concepto de comprensión de *Sein*

²⁶⁵ La determinación de este momento, a saber, las condiciones de inteligibilidad del aparecer de la cosa, va a constituir en el fondo la raíz de nuestra discusión en torno a la fundamentación de las interpretaciones y, en paralelo, el sentido de la discrepancia respecto a la diferencia entre cosa-sentido y cosa-realidad. En Zubiri encontraremos un esquema hasta cierto punto similar al heideggeriano: tenemos un campo de realidad en el cual aparecen las cosas y que permite afirmar algo de algo, pero la estructura constitucional del campo, la condición de la inteligibilidad de las cosas en él, aunque sigue conservando la idea de una *Bewandtnis* (las cosas son funcionales o respectivas), ya no va a ser caracterizada a la luz de una apertura comprensora, sino impresiva. El mundo está abierto en la experiencia pero no sólo comprensoramente, sino corporal y sensiblemente (i.e. sentientemente). La justificación de ello será proporcionada en la Segunda Parte, §§ 41-42.

²⁶⁶ Cf. ST §§15-18. Un análisis más completo de la experiencia de significatividad y sus implicaciones conceptuales será detallado más adelante en el Cap. V de la Primera Parte de nuestra investigación: vid. *infra*, §29.

und Zeit: es un saber-hacer (*Können*). El *Verstehen* consiste en la capacidad que tenemos para comprender lo que las cosas requieren que hagamos con ellas. Comprender algo es saber qué hacer con ese algo y tener una cierta familiaridad con ello.

Lo abierto en el comprender sería, según Heidegger, la significatividad misma de lo ente. Eso quiere decir que la apertura del íntegro estar-en-el-mundo, por ser comprensora, es apertura del mundo significativamente. El modo inmediato y primario de presentación de las cosas es como significatividad (*Bedeutsamkeit*). La significación, que es lo propio del comprender, resultaría así la categoría fundamental para caracterizar lo accedido en la experiencia.²⁶⁷ Su definición estricta la encontramos en el §18:

El comprender, que más adelante será analizado con mayor profundidad (cf. § 31), mantiene en una previa apertura los respectos que han sido examinados anteriormente. Manteniéndose de un modo familiar en ellos se los presenta a sí mismo como aquello en lo que su remitirse se mueve. El comprender se deja remitir en y por esos respectos. El carácter respeccional de estos respectos del remitir nosotros lo comprendemos como signi-ficar. En la familiaridad con estos respectos, el Dasein “significa” para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su estar-en-el-mundo. [...] Al todo respeccional de este significar lo llamamos significatividad. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein.²⁶⁸

La significatividad (*Bedeutsamkeit*) es definida, pues, como el carácter respeccional de los respectos mismos abiertos en el mundo por el comprender. Páginas antes Heidegger había descrito el ser de lo que comparece intramundano como funcionalidad (*Bewandtnis*): lo que comparece en el mundo tiene una estructura respeccional o funcional. Los entes aparecen en-función-de los demás. Ahora, ¿dónde está lo radical de esta funcionalidad? En que es abierta en la experiencia de la vida fáctica o Dasein. La funcionalidad reposa en el Dasein por cuanto es abierta por él. Ahora, en cuanto la funcionalidad tiene ese carácter adecuado al Dasein (*daseinsmäßig*), la comparecencia

²⁶⁷ Sin embargo, como veremos en el cap. V de esta primera parte, la experiencia posee otros ingredientes que permiten atisbar una determinación más compleja del carácter de lo aprehendido primariamente. El término de la aprehensión del Dasein, de su experiencia, es primariamente la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*); ahora, que esa respectividad tenga un carácter significativo (*bedeutsames*) depende del tipo de actos escogidos como fundamentales en el análisis de la experiencia de la vida fáctica. Heidegger elige los actos de trato circunmundano con el ente, con lo cual la presencia del mundo en la experiencia se determinará desde la idea de significatividad (*Bedeutsamkeit*). Pero, ¿y si en nuestro análisis decidiéramos escoger los actos sensibles?

²⁶⁸ ST, 113-114 (trad. de SZ, 87: «Das im folgenden noch eingehender zu analysierende Verstehen hält die angezeigte Bezüge in einer vorgängigen Erschlossenheit. Im vertrauten Sich-darinhaltenden hält es sich diese vor als das, worin sich sein Verweisen bewegt. Das Verstehen läßt sich in und von diesen Bezügen selbst verweisen. Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als be-deuten. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen „bedeutet“ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Sein-können zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. [...] Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit. Sie ist, was die Struktur der Welt, dessen, worin Daseins als solches je schon ist, ausmacht.»)

de los entes intramundanos tiene lugar en términos significativos: el entramado intramundano que otorga inteligibilidad a los entes del mundo consiste en una red respectiva de significaciones.

Esto conduce inequívocamente a una de las tesis fundamentales de *Sein und Zeit*, para la cual Heidegger ya arrancaba de sus primeras caracterizaciones de la experiencia inmediata en los cursos tempranos de Friburgo²⁶⁹: el nivel básico, fundamental e inmediato de la experiencia es la significatividad (*Bedeutsamkeit*). Esta idea se complementa con otra: la apertura del mundo en todos sus aspectos experienciales se caracteriza por ser *sentido* (*Sinn*). Aunque este concepto es propio de la comprensión, lo trataremos en la exposición de la interpretación, como se desprenderá de la misma.

(ii) El concepto de interpretación y de sentido

La interpretación es definida como el desarrollo o explicitación de las posibilidades abiertas en el comprender.²⁷⁰ La comprensión abre el horizonte de inteligibilidad de los entes intramundanos, la significatividad a la luz de la cual interpretamos el ente “como...” (*als...*). Ese “como” hermenéutico viene a ser justo la explicitación de lo implícitamente comprendido. El trato circunspectivo y comprensor con lo ente abre una red respectiva o funcional (*Bewandtnis*) de significaciones (*Bedeutsamkeiten*), entre las cuales el Dasein destaca algunas de estas relaciones respectivas. En este “destacar” el mundo comprendido es explicitado en su para-qué: es interpretado. Heidegger utiliza a este respecto expresiones como explicitación, elaboración, exposición, articulación, etc.²⁷¹ que vienen a expresar el “como” hermenéutico.

Ahora bien, el “como” de la interpretación tiene lugar gracias a la apropiación comprensora del mundo. Esto en el §32 de *Sein und Zeit* es expuesto en las conocidas condiciones de realización de la interpretación: la pre-estructura (*Vor-struktur*) comprensora de la interpretación y que le da a ésta su peculiar carácter hermenéutico-circular. Haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y preconcepción (*Vorgriff*) constituyen los pre-supuestos de la interpretación y por ello está fundada en estos.²⁷² La pre-estructura comprensora vendría a dar expresión a la funcionalidad de significaciones abierta en el comprender. A veces hemos expuesto las ideas de funcionalidad y significatividad diciendo que son como el “contexto” general sobre el cual la interpretación articula la puesta al descubierto de un ente en concreto. Este “contexto” recibe un nombre propio ahora con la exposición del pasaje pertinente de *Sein und Zeit*: es el *horizonte* proyectado en el comprender y desde el cual la

²⁶⁹ Vid. la anteriormente referida descripción de la vivencia del ver la cátedra, que le lleva a Heidegger a concluir, en las páginas siguientes de la lección del KNS 1919, que «das Bedeutsame ist das Primäre.» (GA 56/57, 73) frente a otras caracterizaciones de la experiencia inmediata como la sensible, para la cual lo primario es la realidad (*Wirklichkeit*). El ánimo de nuestra investigación estará justamente en preguntarnos si hay alguna manera de rescatar para la fenomenología hermenéutica y la validez surgida de ella una idea de *Wirklichkeit* dada sensiblemente que no conduzca a las fallas conceptuales que Heidegger observa en el tratamiento de dichos conceptos en la tradición filosófica (en especial en los neokantianos y en Husserl). Vid. al respecto *infra*, Segunda Parte, §§ 42-43..

²⁷⁰ Vid. ST, 172 (SZ, 148-149).

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² Vid. ST, 174 (SZ, 150).

interpretación articula la mostración de los entes. Este horizonte, como condición de inteligibilidad de la interpretación (y de su *Sachlichkeit*) es llamado propiamente sentido (*Sinn*). Decimos que sabemos interpretar algo porque previamente hemos captado su sentido, esto es, expresado con el lenguaje heideggeriano:

...es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte [*Woraufhin*] desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.²⁷³

El sentido constituye la condición desde la que algo es interpretado “como” algo, constituye la aparición del algo inmediatamente. Es el *Woraufhin* que nos ha aparecido anteriormente en otras citas y que a veces se ha traducido como “aquello en función de lo cual”, o, simplemente, como “horizonte”. En esta línea se expresará más adelante, en la siguiente definición de “sentido” que da en el §65:

...¿Qué significa sentido? La investigación tropezó con este fenómeno en el contexto del análisis del comprender y de la interpretación. De acuerdo con lo que allí se dijo, sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada [*Blick*]. Sentido significa el fondo sobre el cual [*Woraufhin*] se lleva a cabo el proyecto primario, fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es. En efecto, el proyectar abre posibilidades, es decir, abre aquello que hace posible algo.²⁷⁴

Y más adelante completa la caracterización del sentido de este modo:

Cuando decimos que un ente “tiene sentido”, esto significa que se ha hecho accesible (*zugänglich*) en su ser, ser que, proyectado sobre su fondo de proyección es quien, antes que ningún otro, “tiene” propiamente “sentido”. El ente no “tiene” sentido sino porque, estando abierto de antemano como ser, se hace comprensible en el proyecto del ser, es decir, desde su fondo de proyección. El proyecto primario de la comprensión del ser “da” el sentido. La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está a la base de todo ser de ente.²⁷⁵

Según el primer texto citado, el sentido (*Sinn*) es algo que la comprensión porta consigo en su abrir el mundo. La proyección (*Entwurf*) propia de la comprensión fija el sentido

²⁷³ ST, 175 (trad. de SZ, 151: «...ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.»)

²⁷⁴ ST, 341 (trad. de SZ, 323-324: «...Was bedeutet Sinn? (...) ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann. Das Entwerfen erschließt Möglichkeiten, das heißt solches, das ermöglicht...»)

²⁷⁵ ST, 342 (trad. de SZ, 324-325: «Wenn wir sagen: Seiendes „hat Sinn“, dann bedeutet das, es ist in seinem Sein zugänglich geworden, das allererst, auf sein Woraufhin entworfen, „eigentlich“ „Sinn hat“. Das Seiende „hat“ nur Sinn, weil es, als Sein im vornhinein erschlossen, im Entwurf des Seins, das heißt, aus dessen Woraufhin verständlich wird. Der primäre Entwurf des Verstehens von Sein „gibt“ den Sinn. Die Frage nach dem Sinn des Seins eines Seienden macht das Woraufhin des allem Sein von Seiendem zugrundeliegenden Seinsverstehens zum Thema.»)

de lo que hay que interpretar. Ahora bien, todo esto ocurre, por así decirlo, a “nuestras espaldas”, de modo cotidiano sin que ello quede expresamente tematizado. El sentido está ya dado, ya está tenido en la experiencia de las cosas sin que nos demos ni cuenta. Heidegger comienza precisamente *Sein und Zeit* por este momento de precomprensión. En su proyecto de elaborar una investigación ontológica que responda a la pregunta por el sentido del ser, parte del hecho de que ya siempre estamos familiarizados con la expresión “ser”. Ya sabemos en cierta medida lo que es y, sin embargo, lo que sea el “ser” no resulta aún del todo claro. A este hecho lo llama “comprensión preontológica del ser” o, simplemente, “precomprensión”.²⁷⁶ En las lecciones tempranas de Friburgo Heidegger había hablado del carácter “reluciente” y “preestructivo” de la existencia²⁷⁷. *Reluzenz* y *Prae-struktur* vienen a indicar formalmente el carácter de la existencia por el cual porta consigo su propio sentido, lo lleva, teniéndolo previamente (*vor-habend*). De hecho, *Prae-struktur* es uno de los conceptos que preconizan la idea de que la interpretación se fundamenta en una serie de condiciones que conforman una *Vor-struktur*. La *Prae-struktur* es justo eso: la construcción o articulación de lo proyectado previamente. Esto conforma un “tener sentido” (*Sinn haben*) primario y atemático, que poseemos sin hacerlo tema de la propia interpretación, por más que esta lo explicita al patentizar un ente en concreto.

Sin embargo, lo interesante de estas citas es que en ellas se plantea el problema de la búsqueda del “sentido” del ser en relación con las posibilidades tematizadoras de la interpretación. Esta hace explícitas las posibilidades proyectadas en el comprender, ese “tener sentido”. Ahora bien, si la interpretación se realiza poniéndose a sí misma por tema, entonces su “mirada” (*Blick*) cambia, y en vez de cotidiana se torna filosófica. Surge aquí una *phänomenologisches Blick* en la cual se intenta tematizar el *sentido* desplegado por el comprender.

Esta cuestión es una de las centrales de *Sein und Zeit* y, además, ocupa un destacado lugar en nuestra investigación en torno a la fundamentación de la validez de las interpretaciones. La interpretación, para ser originaria, tiene que elaborarse a partir de las “cosas mismas”. Esto equivale a apropiarse rectamente de las condiciones de realización de la interpretación, de la *Vor-struktur*. Ahora, lo articulado según esta, es decir, en el *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff* no es otra cosa que el sentido, el horizonte proyectado en el comprender. Así, la pregunta por la validez de la interpretación es el intento de alumbrar, de hacer transparente las propias condiciones en que se genera la interpretación. Esto es, es la búsqueda de la determinación del sentido del sentido, de su completa y plena articulación en la mirada comprensora-interpretante temáticas.

Con ello resulta que lo que sea el sentido se nos ha hecho doble. Tendríamos, por un lado, el sentido tenido en la comprensión inmediata, atemática, y articulado en la interpretación igualmente atemática, y por otro lado, el sentido plenamente articulado en una interpretación temática, que pretenda constituirse como originaria, auténtica o verdadera. Probablemente sea esta dirección en la que apunte Heidegger cuando en el curso del SS 1922 aparece el sentido como un concepto propio de la interpretación y no

²⁷⁶ Vid. ST, 28-31 y 35 (SZ, 5-8 y 12).

²⁷⁷ Vid. GA 61, 120.

de la comprensión: el sentido es algo que tiene su modo de acceso en la interpretación.²⁷⁸ Aquí “sentido” no tiene la connotación propia de lo tenido ya cotidianamente en la precomprensión, sino del *sentido articulado por una interpretación originaria*, que es justo el objetivo de una metodología que busca el acceso recto a la experiencia de la cosa misma. El “sentido” en la interpretación temática apuntaría pues a la idea de “sentido pleno” (*voller Sinn*) o, más concretamente, a la noción fenomenológica de “fenómeno” (*Phänomen*).²⁷⁹ Esto tiene varias consecuencias:

En primer lugar, que la finalidad de la metodología fenomenológico-hermenéutica queda fijada entonces como la articulación del sentido pleno. Aunque no entraremos aún a precisar qué significa esto concretamente, sí podemos decir que dicha finalidad proporciona, dentro de nuestro problema, una posible respuesta a la pregunta por la normatividad de la interpretación: una interpretación es válida, esto es, originaria, cuando se ha apropiado plenamente del sentido u horizonte constitutivo del que surge. Por lo tanto, la cuestión del método será a donde hayamos de orientarnos para ir completando, poco a poco, la determinación de la figura concreta de fundamentación de las interpretaciones.

En segundo lugar, si el sentido puede ser tenido cotidianamente en una precomprensión y articulado plenamente en una interpretación originaria, eso quiere decir que la interpretación y la comprensión se desdoblán en varios niveles según su tener el sentido tematizado o aún no tematizado. Ahora bien, a la hora de hablar de sentido y, por ende, validez de la interpretación, deberemos tener en cuenta a qué nivel nos estamos refiriendo. Pues es posible que si hablamos de la “validez” a nivel precomprensor, no encontremos elementos suficientes para discernir entre interpretaciones mejores o peores, sino *sólo constatar la diferencia entre éstas*.

El desarrollo de la primera cuestión nos llevará directamente al capítulo III de esta Primera parte. Dejando hasta entonces aparcada esta cuestión, nos ocuparemos de la segunda: ¿qué niveles de interpretación hay, y qué significado tiene la validez en cada uno de ellos?

§ 15. Los niveles normativos de la interpretación

a. Niveles de explicitación de la comprensión

Vamos a proponer el siguiente esquema de niveles de tematización de la doble estructura comprensión-interpretación, en paralelo con los tipos de ver que distinguíamos páginas atrás:

(1º) *Nivel atemático, inexplicito (y a-, pre-teorético)*: la *comprensión pre-ontológica* o, sencillamente, *precomprensión*, en la que el sentido es llevado o tenido de antemano. Es atemático (o pre-temático) por no estar aún elaborado en una interpretación que haga de ésta pre-comprensión su tema de investigación. Es

²⁷⁸ Cf. GA 62, 47.

²⁷⁹ Cf. GA 61, 53.

inexplícito por no estar destacado o desarrollado interpretativamente, pues es la mera apertura de la red respectiva de significados que permite la comparecencia del ente. Y es a- o pre-teorético en la medida en que no comporta ninguna actividad reflexiva. En síntesis, “pre-ontológico” significa aquí que la comprensión aún no ha sido tomada como tema de la propia interpretación, pero que en tal modo *guía* en cierto sentido la explicitación interpretativa a-temática y es, en este sentido cotidiano, que es fundamento de la misma, sin necesidad de estar aprehendida explícitamente por medio de una interpretación temática.²⁸⁰

(2º) *Nivel atemático, pero explícito (y a-, pre-teorético):* la *interpretación cotidiana*, surgida de la pre-comprensión. El horizonte o sentido sobre el cual ya siempre el Dasein se mueve determina la comparecencia misma del ente en el trato ocupado con el mundo “como...”. Es el momento interpretativo, en el que las posibilidades proyectadas en el comprender se hacen explícitas en la puesta al descubierto (*Entdeckung*) del ente “como...”. Por ejemplo, sobre la base del trato ocupado en un partido de fútbol (nivel atemático, implícito y a-teorético), comparece este ente “como” balón con el que elaboro las jugadas (nivel atemático pero explícito, y aún a-teorético). Esta explicitación, no obstante, puede no conllevar aún una tematización. La interpretación puede desarrollar las posibilidades abiertas en el comprender sin tener que hacer de éstas tema de una investigación. Igualmente, este momento es a- o pre-teorético en la medida en que esta *Auslegung* no consiste en una serie de tesis o enunciados elaborados mediante una reflexión sobre lo que acontece en la conciencia, sino que surge espontáneamente en nuestro estar en el mundo.

Hasta aquí llegaría el nivel a-temático. Este tendría su unidad en lo que era llamado en el KNS 1919 el “ver comprensor” de la vivencia de la cátedra, compuesto por el mundo significativo y la articulación concreta, a la luz de este, del ente “como cátedra”, por ejemplo. De acuerdo con nuestra anterior interpretación, en este nivel deberíamos incluir un “ver sensible” igualmente pretemático que no haya sido hecho tema de la descripción o investigación filosóficas. ¿En qué podría consistir? La respuesta la dejaremos en suspenso por el momento.²⁸¹

(3º) *Nivel temático y explícito (pero aún a-teorético):* la *interpretación, realizada de una manera concreta*, a saber: *filosóficamente* (fenomenológicamente). Normalmente la comprensión y la interpretación tienen por objeto lo que comparece intramundánamente en la experiencia de la vida fáctica o Dasein. Pero, ¿y si esta experiencia se realizara de tal modo que ella tratara de comprenderse e interpretarse a sí misma, se dirigiera a su estar-en-el-mundo mismo? Entonces la atematicidad de la implícita comprensión y la explícita interpretación de esta se vuelven temáticas: se tienen a sí mismas por tema. La interpretación se elabora de este modo de cara a sus condiciones comprensoras de realización, tratando de *aclararlas* y lograr una

²⁸⁰ Cf. ST, 173 (SZ, 150).

²⁸¹ Vid. *infra* §29, 32, 33, 42. Adelantando parte de la argumentación encaminada a la Segunda Parte de la investigación, podemos señalar que según el análisis de Heidegger en GA 56/57, 77-94 el ver sensible presupone que lo visto no son significatividades, sino cualidades reales de las sustancias, lo cual conlleva un grado de teoretización bastante alto. Ahora bien, pensamos que lo sensible, sin recurrir en este punto a ningún concepto de sustancia ni de experiencia como datos empíricos, debe estar complicado en el “ver” comprensivo e inmediato de la significatividad, si es que ésta ha de ser algo real.

interpretación *transparente* de sí misma. Ahora bien, esto, que suministra el tipo de intuición que permitiría supuestamente realizar las descripciones fenomenológicas, no se consigue a través de un acto reflexivo de la conciencia sobre su experiencia, sino que es un acto de experiencia fáctico-vital, sin recurso alguno a la subjetividad de la reflexión. Aquí encajaría la idea de la *intuición hermenéutica* de que Heidegger comenzara a hablar al final del curso del KNS 1919. Y es que la interpretación temática no trata tanto de “observar” la experiencia (o sea, su estructura comprensora-interpretante) cuanto de repetir (revivir) la experiencia misma, pero siendo ella una experiencia más que la acompaña (*geht mit*).

(4º) Ahora, todos estos niveles tienen algo en común: son niveles a-teoréticos, que no implican ningún tipo de presupuestos reflexivos, subjetivos ni metafísicos. Cada uno constituye un grado más de explicitación del anterior, pero que no constituyen por sí mismos una explicación teorética: una objetivación de la experiencia en conceptos, donde el análisis extraería su validez del significado formal de éstos, o de la validez de una conciencia noéticamente constituida. Todo este conglomerado de experiencias temáticas y a-temáticas sería el fundamento que permite establecer la génesis ontológica del comportamiento teorético²⁸² y, por ende, explican el surgimiento de la *interpretación (Interpretation)* en sentido enunciativo y, en definitiva *teorético*.

b. Localización de la normatividad en los distintos niveles de la interpretación: sentidos de “fundamentación” de la interpretación

¿Cómo se inserta en un nivel u otro la idea de normatividad y, por ende, de validez a la que apuntábamos en el capítulo anterior? ¿Dónde tiene sentido propiamente hablar de interpretaciones “válidas”? Depende, desde luego, de lo que estemos entendiendo por interpretación, esto es, de a qué nivel nos estemos refiriendo. En estas últimas páginas acabamos de poner de relieve al menos dos sentidos fundamentales de interpretación (*Auslegung*), mas uno secundario (*Interpretation*). Centrémonos en estos dos primeros:

- (i) *Auslegung* como explicitación no temática de la comprensión: *interpretación circunspectiva cotidiana*.
- (ii) *Auslegung* como explicitación temática de lo ya apropiado comprensora-interpretantemente. Es la interpretación de sí misma, es decir, la *interpretación temática*.

Respecto a uno y otro sentido, la fundamentación de la validez de la interpretación tiene un valor distinto:

(i) Heidegger, como ya vimos, mantiene que la totalidad respectiva de lo a la mano, que es abierta en y por la comprensión a-temática, no precisa estar explicitada por medio de una interpretación temática para ser «fundamento esencial de la interpretación circunspectiva cotidiana.»²⁸³ La interpretación ya siempre está arraigada

²⁸² Vid. ST, §69(b), La génesis ontológica del comportamiento teorético a la luz del trato circunspectivo.

²⁸³ ST, 173 (SZ, 150).

en la apertura comprensora del estar-en-el-mundo. Y para que surja, no es preciso que ésta se haga tema de sí misma. La interpretación, por ser comprensora en su raíz, se está produciendo ya siempre: ambas son estructurales y se dan indisolublemente. Pues bien, justo en este modo, el de la comprensión como no temática (y, como veíamos en el curso del WS 1919/20, no destacada o *unabgehobene*) es como la interpretación circunspectiva cotidiana tiene “fundamento”. Aquí “fundamentación” no tendría el sentido de una justificación de la interpretación. Este nivel está meramente referido al hecho de que la interpretación surge estructuralmente de la comprensión, que tiene su génesis en ésta. “Fundamento” sería entonces, en este nivel, sinónimo de “origen” o “génesis”. Respecto a este modo de interpretación, sólo cabe realizarla o no realizarla.²⁸⁴ (ii) En función del modo como se realice la comprensión-interpretación circunspectivas y cotidianas, la interpretación puede explicitar lo comprendido en relación con distintas regiones de lo ente: el arte, la naturaleza, la religión, etc. Por ejemplo, en SZ §3 Heidegger se refiere sucintamente a diversas tematizaciones en ese sentido: la interpretación que sustenta la física, la biología, las ciencias del espíritu, la teología... todas surgen de una interpretación temática de lo dado ya precomprendido y preinterpretado circunspectivamente:

La elaboración de las estructuras fundamentales de cada región ya ha sido, en cierto modo, realizada por la experiencia e interpretación precientíficas del dominio de ser que define la región esencial misma. Los “conceptos fundamentales” que de esta manera surgen constituyen, por lo pronto, los hilos conductores para la primera apertura concreta de la región.²⁸⁵

²⁸⁴ Quizás precisamente las maneras de no realizar esta estructura comprensora-interpretante sean aquellas en las que, o bien debido a concepciones deficientes de la experiencia (p.e., la noción empiricista de la experiencia como meros datos recogidos por los sentidos, como en Hume o en Kant), o bien a disfunciones de los órganos receptivos de las sensaciones no se produzca este acceso cotidiano al mundo. En este sentido, pueden consultarse los desarrollos que en la década de los 70 va a hacer Heidegger con M. Boss en dirección al diagnóstico de casos clínicos por medio del análisis existencial: vid. HEIDEGGER, M. / BOSS, M (ed.), *Zollikoner Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt, 2006 (1987). Además, habría aún todo un campo por proseguir a la hora de detallar aplicaciones clínicas con ayuda de las descripciones fenomenológicas y las estructuras onto-epistemológicas requeridas por estas. Por ejemplo, si Heidegger mantiene que el acceso al mundo se produce en términos comprensores-interpretantes, o Zubiri que la formalidad de realidad caracteriza lo propio de nuestra experiencia, o si Merleau-Ponty aduce que la comprensión del mundo es de carácter eminentemente espacial, ¿qué significa esto en el caso de que no se produzca? No nos referimos ya a que las propias descripciones se realicen con ayuda de datos clínicos (como hace el mismo Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, Paris, 1945) o biológicos (como va a ser el caso de Zubiri con la idea de la hiperformalización del cerebro: vid. *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 2006 (1980), pp. 69-74), sino tomar el camino de vuelta y aplicarlo a diagnósticos clínicos. Por ejemplo, ¿podría entenderse los casos de afasia lingüística a la luz de deficiencias formalizadoras del cerebro en los términos descritos por Zubiri? Esto debería conducir, además, a una necesaria complementación de la fenomenología con las “ciencias constituidas” en tres niveles: (1) realización de descripciones de la experiencia con la ayuda de datos científicos, (2) renovación de las descripciones a partir de los avances y descubrimientos científicos (por ejemplo, ¿cómo podría actualizarse la descripción zubiriana de la impresión de realidad a diferencia de la impresión meramente estímulo, así como de la idea de formalidad de realidad, a la luz de los desarrollos en psicología, biología, antropología empírica, etc.), (3) aplicación científico-metodológica a casos concretos, predicciones, hipótesis, etc.

²⁸⁵ ST 32 (trad. de SZ, 9: «Die Ausarbeitung des Gebietes in seinen Grundstrukturen ist in gewisser Weise schon geleistet durch die vorwissenschaftliche Erfahrung und Auslegung des

Esa “elaboración” e “interpretación precientífica” es justo la interpretación temática de lo ya interpretado circunspectivamente. “Precientífica” en la medida en que aún no constituye una investigación teórica acerca de lo ente, sino que se trata de las interpretaciones temáticas en las cuales se elabora el “hilo conductor” de la ciencia, que determina el método, el aparato conceptual, la posibilidad de verdad y certeza, la justificación y la comunicación de lo investigado.²⁸⁶ La tematización, por ejemplo, de la investigación ontológica que se pregunta por el ser de lo ente, consiste en la elaboración del “hilo conductor” (*Leitfaden*) del que se extrae la interpretación en sentido temático. Así es como la define Heidegger:

El proyecto científico del ente con el que de alguna manera nos encontramos siempre, hace comprender explícitamente su modo de ser, y de esta forma se tornan manifiestas las posibles vías hacia el puro descubrimiento del ente intramundano. La totalidad de ese proyectar del que forma parte la articulación de la comprensión del ser, la delimitación del ámbito de objetos, guiada por esa comprensión del ser, y el bosquejo del aparato conceptual a la medida del ente, es lo que llamamos tematización.²⁸⁷

La tematización arranca del proyectar comprensor (*verstehendes Entwurf*) y de la explicitación en la interpretación circunspectiva cotidiana. Ahora, la articulación de lo así apropiado comprensor-interpretante es la tematización interpretante. Es la realización, en este caso, filosófica, que tiene por tema la explicitación de su propia situación hermenéutica.

Justo aquí sería donde tendría sentido hablar de una “fundamentación” de la interpretación en sentido normativo. Pues precisamente en la interpretación temática tiene lugar no un acceso cotidiano a las cosas mismas en la experiencia –lo cual ya se suele producir *de facto*, por así decirlo– sino *metodológico*, en el que se asegure la *correcta* entrada en lo ente. La interpretación temática toma como hilo conductor lo ya apropiado circunspectiva-cotidianamente, y al hacerlo tema de sí mismo, trata de iluminar su propia situación, buscando la transparencia de sí misma. El primer sentido de *Auslegung*, el circunspectivo-cotidiano, sólo aporta el acceso efectivo a la cosa, sea en el modo en que sea. El acceso comprensor-interpretante es justo el modo como se da nuestra experiencia cotidiana fácticamente, sin poder evitarlo. En el segundo sentido, en la *Auslegung* temática sí surge la posibilidad de hablar de “objetividad” de la interpretación como *Sachlichkeit*, en función del contenido objetivo que posee esta y del modo cómo haya planteado el acceso a su mostración. La tematización de la interpretación misma puede haber logrado alumbrar su propia situación o no haberlo

Seinsbezirkes, in dem das Sachgebiet selbst begrenzt wird. Die so erwachsenen „Grundbegriffe“ bleiben zunächst die Leitfäden für die erste konkrete Erschließung des Gebietes.»

²⁸⁶ Vid. ST, 378 (SZ, 362-363).

²⁸⁷ Vid. *ibidem* (trad. de SZ, 363: «Der wissenschaftliche Entwurf des je schon irgendwie begegnenden Seienden läßt dessen Seinsart ausdrücklich verstehen, so zwar, daß damit die möglichen Wege zum reinen Entdecken des innerweltlichen Seienden offenbar werden. Das Ganze dieses Entwerfens, zu dem die Artikulation des Seinsverständnisses, die von ihm geleitete Umgrenzung des Sachgebietes und die Vorzeichnung der dem Seienden angemessenen Begrifflichkeit gehören, nennen wir die *Thematisierung*.»)

logrado. Se da la posibilidad de acierto o error. Luego ahí es donde podemos distinguir entre una apropiación exitosa o una apropiación infructuosa, adecuada o inadecuada. Por tanto, cuando hablemos de “validez” de las interpretaciones habremos de referirnos a la validez de interpretaciones temáticas de lo ente. Atribuirlo a interpretaciones en sentido circunspectivo-cotidiano sería tan erróneo como atribuir validez o invalidez a la percepción: ambos, comprensión-interpretación y percepción, o se ejecutan o no se ejecutan. Estrictamente en este nivel no puede hablarse de verdad a diferencia de error, sino, meramente, de si la comprensión se ha realizado o no se ha realizado.

Sin embargo, ello no obsta para que la validez, de la que sólo tiene sentido hablar en este segundo nivel, tenga su génesis y origen en el primer tipo de interpretación (en unidad con la precomprensión). Dicho de otro modo: la validez temática –que es la que primariamente tendría sentido si nuestra argumentación es correcta– no es una mera “validez formal” constituida por el seguimiento metodológico de reglas, fórmulas, etc. sino “*validez material*”, esto es, tiene contenidos de verdad porque depende de lo apropiado cotidiana-circunspectivamente por la interpretación en el primer sentido. La comprensión-interpretación circunspectiva y cotidiana es el hilo conductor de la interpretación temática, es su fundamento en el sentido de que la *genera*. Por ello, aunque la validez sea propia de la interpretación temática, no puede prescindir del sentido ya tenido en la circunspección cotidiana. Incluso cuando lo a la mano ha pasado por la tematización interpretativa, la misma interpretación en este segundo nivel ha de devolver su realización a la comprensión-interpretación circunspectiva.²⁸⁸ La interpretación temática nunca puede ni debe abandonar del todo su estar-en-el-mundo cotidiano como suelo (*Grund*) fáctico del que surge; ésta siempre porta consigo, acompañándole (*mitgehend*), una pre-comprensión y pre-interpretación, por mucho grado de tematización que haya sido capaz de desplegar.

En este sentido, podría decirse que el primer nivel de interpretación está referido a la comprensión circunspectivo-cotidiana como *instancia normativa* fundamental que determina el alcance de la validez de las interpretaciones; mientras que el segundo nivel realiza la *función normativa* de extraer la validez a partir de lo dado en el primer nivel para llevar a cabo la fundamentación en sentido de *justificación*. La interpretación originaria, al igual que la existencia propia (*eigentlich*), no es algo que “flote” por encima de la cotidianidad²⁸⁹, ni la tematización, por muy originaria que sea, puede “borrarla”.²⁹⁰ La tematización extrae su contenido de verdad objetiva (esto es, *sachlich*, que incumbe a la cosa) de la cotidianidad, aunque la decisión sobre la validez o no de este sentido tenga lugar propiamente en su interpretación temática.

Apéndice: un ejemplo de niveles de validez en una interpretación

Por ejemplo, ¿cómo determinar la validez de una interpretación (*Auslegung*) tal que “Jesús es mi pastor”? ¿Qué validez tienen las creencias religiosas, entendidas desde el marco fenomenológico-hermenéutico como interpretaciones de lo ente? En primer

²⁸⁸ Vid. ST, 173 (SZ, 150).

²⁸⁹ Vid. ST, 201 (SZ, 179).

²⁹⁰ Vid. ST, 386 (SZ, 371).

lugar, habría que determinar la propia situación hermenéutica de la que emerge el enunciado en cuestión. Ello, ante todo, evitaría cometer errores interpretativos como entenderlo como un enunciado que persigue establecer una verdad acerca de algo fuera de mí, determinable con una metodología empírica, de modo que cuando yo profiriera dicho enunciado en verdad estuviera refiriéndome a algo existientemente real. No es esa, en un primer sentido, la validez que posee el enunciado, si hemos de asimilar la explicación fenomenológico-hermenéutica. El enunciado, junto con la interpretación articulada en él, ha de ser conducido a su ámbito constitutivo pertinente, esto es, al acceso religioso al mundo (dicho en otras palabras, a la experiencia religiosa y no científica), que es donde “tiene sentido”. En este ámbito, que sería ya el circunspectivo-cotidiano, la experiencia presenta los objetos con una racionalidad propia de la cosa que se muestra y con unas exigencias conforme a ello. Esto es, esa experiencia “porta” ya un sentido, un estar-interpretado (*Ausgeleghtheit*). Aquí se encuentra un nivel fáctico de validez: sería la determinación del alcance de cualquier validez posible referida a la cosa misma. En el enunciado “Jesús es mi pastor”, la referencia circunspectiva-cotidiana debería determinarse desde el sentido desplegado en los respectos experienciales de la vida fáctica religiosa y sus estructuras: p.e., la implicación personal en una figura salvadora, que dé sentido a la vida finita, etc. Esto es el “hilo conductor” (*Leitfaden*) de los conceptos con los cuales vamos a articular tal experiencia (Jesús, pastor) explicitándola.

Por otro lado, la interpretación temática es justo el nivel en el cual nos hemos movido para intentar determinar el tipo de sentido articulado en la experiencia cotidiana religiosa, o sea, desde el que hemos hablado (aparte de haberla expresado enunciativamente). En nuestro intento de aclarar el sentido del que hemos partido, podemos conseguir o no acceder metodológicamente a la cosa misma, apropiarnos de ella pero en un acceso no fáctico, sino seguro y firme. En la búsqueda de esta firmeza, la interpretación temática está fácticamente fundada en la interpretación circunspectivo-cotidiana, pero la “fundamentación” de su validez, en el sentido de una justificación por la cual podemos descartar interpretaciones circunspectivas mejores o peores, sólo puede determinarse desde este segundo nivel temático.

El creyente no se equivoca al percibir el mundo de sentido abierto en el comprender, ni al interpretar lo tenido en la mirada circunspecta. Propiamente, si está puesto de la manera pertinente en la experiencia desde dentro de la cosa misma (p.e., realiza su vida incorporando las creencias religiosas en cuestión), el propio horizonte abierto en el comprender le dará la clave para interpretar el ente en el modo como le comparece (p.e., esto no es una mera copa de vino, es el cáliz). Sin embargo, al tematizar el propio mundo de sentido en el que vive el creyente, podemos, a partir de la apropiación de la experiencia comprensora-interpretante circunspecta, determinar si tal creyente ha elegido una “buena” interpretación de la figura de Cristo o es “peor”. Por ejemplo, si al rezar la letanía “Jesús es mi pastor”, coge sus pertenencias y se marcha *literalmente* al campo a buscarlo entre los rebaños de ovejas. Probablemente sea una interpretación bastante peor que la de aquel que inserta la figura de Cristo en su vida como apoyo personal.

§ 16. Conclusión: niveles de fundamentación de la interpretación

A partir de la reconstrucción del concepto de comprensión hemos podido poner en claro dos sentidos de interpretación, a-temático y temático. En correlación con ello, se han distinguido dos sentidos de fundamentación de la interpretación: uno referido a la interpretación circunspectiva-cotidiana (a-temática) y otro referido a su justificación metodológica (temática).

Los distintos niveles de la fundamentación, fáctica y temático-metodológica, se corresponden con dos niveles de normatividad. A estos nos referimos cuando anteriormente dijimos que la pre-comprensión sería la instancia normativa que sólo alcanza validez cuando la interpretación temática se apropia de aquella, cumpliendo una función normativa. De este modo, en el primer nivel, el fáctico, se encuentra la condición de posibilidad de aplicación de una justificación metodológica de la interpretación. Aquí estaría contenido el fundamento de la interpretación: en la experiencia circunspectivo-cotidiana. Ahora, esta instancia por sí misma no permite distinguir entre interpretaciones válidas (mejores o peores), sino sólo distintas. Su aplicación normativa depende precisamente de la apropiación de tal fundamento, que marca los límites en que puede llevarse a cabo la justificación. De todo ello resultaría por tanto el siguiente esquema:

1º) Fundamentación fáctica	Instancia pre-comprensora que <i> fija </i> el ámbito posible de la validez
2º) Fundamentación temático-metodológica:	Función crítico-normativa de apropiación de esa instancia

Cada uno de estos niveles aporta elementos que, tomados a una, contribuyen a formar la idea de normatividad en la fenomenología hermenéutica. Por un lado, a través del sentido metodológico de la justificación. En el capítulo IV nos dedicaremos a analizar el tipo de metodología de acceso a los fenómenos que plantea Heidegger. Esto constituye, de hecho, un desarrollo del concepto de tematización propiamente filosófica. Por otro lado, será preciso igualmente llevar a cabo un análisis de la instancia fundamental de la que trata de apropiarse la metodología. En este punto deberemos atender, como se pondrá de relieve a continuación, a la preestructura comprensora de la interpretación, a sus condiciones de realización o a su situación hermenéutica para determinar con precisión qué carácter tiene en la fenomenología hermenéutica el fundamento de las interpretaciones del que se extrae la validez de éstas. Ello constituirá el objetivo del capítulo V.

CAPÍTULO III

La metodología fenomenológico-hermenéutica para la elaboración de una interpretación originaria

§ 17. Introducción: la cuestión de la metodología en *Sein und Zeit* a la luz de las lecciones de los años veinte

a. El problema de la determinación plena de la idea de método en los textos de *Sein und Zeit*

El primer acercamiento al problema del método en *Sein und Zeit*²⁹¹ arroja una curiosa impresión. La lectura del célebre epígrafe séptimo deja ver una idea de la metodología como fenomenología hermenéutica, que es definida como un “hacer ver desde sí mismo lo que se muestra en sí mismo” y que tiene su punto de partida en una analítica del Dasein. Esta fenomenología sería el camino adecuado para la elaboración de una radical ontología, que conformaría justo el objetivo del proyecto esbozado en *Sein und Zeit*.²⁹² Y sin embargo, la lectura de ello no deja claro *cómo* constituye todo esto una fenomenología hermenéutica. ¿Qué pasos sigue, cuál es el fundamento del que parte, cómo legitima, cuál es su modo de verdad? Vimos en el anterior apartado que la tematización de la interpretación se despliega en una serie de elementos: una metodología, determinación de los conceptos a emplear, etc. Ahora bien, ¿permite el §7 de *Sein und Zeit* concretar todos estos elementos tematizadores? ¿Por qué no se da un concepto de metodología más completo en dicho pasaje? El mismo Heidegger parece ser consciente de ello cuando sugiere, casi hacia el final del libro, que la idea de fenomenología dada a conocer en la Introducción no era sino un concepto preliminar, que daba cuenta de esta aún de un modo incompleto.²⁹³ ¿Dónde estaría la compleción, entonces, de la idea del método de la ontología? Heidegger no ha dedicado ningún epígrafe a la idea completa del método fenomenológico en *Sein und Zeit* porque su desarrollo queda fuera de lo que llegó a escribir del tratado. A su juicio, una idea plena de ciencia del ser u ontología –y, por ende, del método pertinente– sólo puede ser

²⁹¹ Explicitaremos en este punto una distinción que hasta ahora hemos realizado implícitamente en algunos pasajes de esta investigación, y que adquiere relevancia de cara a lo que vamos a exponer inmediatamente. La expresión “Sein und Zeit” puede tener varios significados. Nosotros vamos a atender a dos de ellos fundamentalmente: (1) puede designar lo escrito y publicado en el tratado de 1927, que, como sabemos, quedó inacabado; (2) puede referirse al proyecto entero, tal como es trazado en la Introducción del tratado, de interpretar el ser desde el horizonte del tiempo. En tal caso, la expresión “Sein und Zeit” pasaría a comprender no sólo el tratado de 1927, sino también la lección del SS 1927, así como todo lo que no pudiera ser elaborado en todos estos escritos, pero igualmente planeado. (3) Por último, “Sein und Zeit” designa conceptualmente la copertenencia entre ser y Dasein (vid. XOLOCOTZI, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004, p. 25). Este último sentido de la expresión puede verse también como la descripción o indicación formal del modo como el Dasein comprende el ser: desde el tiempo. Es decir, la expresión “Sein und Zeit” vendría a suponer la descripción de una estructura coordinada, *Sein-Zeit*, en la que “Zeit” es el miembro desde donde se articula el sentido del “Sein”. Vid. a este respecto infra, § 21.

²⁹² Vid. para todo esto ST, 57-63 (SZ, 34-40).

²⁹³ Cf. ST, 373 (SZ, 357).

proporcionada una vez se haya aclarado (*aufgeklärt*) la relación entre verdad y ser.²⁹⁴ Lo cual estaría realizado en la tercera parte de la primera mitad del tratado, “Zeit und Sein”.

El proyecto de *Sein und Zeit* tiene por finalidad plantear correctamente la interpretación del sentido del ser del ente en general, esto es, del ente que somos en cada caso nosotros mismos (Dasein) y del ente que no tiene nuestro mismo modo de ser (o sea, el *nichtdaseinsmäßig*). Este proyecto se lleva a cabo, según lo planeado por Heidegger, en dos momentos: en primer lugar, se parte de la plataforma conceptual adecuada desde la cual plantear el sentido del ser del ente, desde un ente que tenga un acceso privilegiado a aquello que buscamos. Y esto resulta ser el Dasein mismo. Las dos primeras partes escritas de la primera mitad de *Sein und Zeit* son el desarrollo de una analítica preparatoria del Dasein, de las cuales la primera parte está dedicada a una hermenéutica de la experiencia cotidiana de éste. Aquí el sentido del ser del Dasein se muestra como cuidado (*Sorge*). Ahora, como la cotidianidad ha sido interpretada ahí desde la perspectiva del modo de ser de la impropiedad, Heidegger necesita, en una segunda parte, desarrollar una hermenéutica de la existencia propia en la que se muestre el sentido del ser del Dasein de un modo más radical. Esto será la temporeidad (*Zeitlichkeit*) como sentido del ser de la *Sorge*. Ahora bien, en la tercera parte de la primera mitad se trataba de llegar a determinar el sentido del ser de lo ente en general desde la plataforma obtenida en las dos primeras partes. ¿Permite la *Zeitlichkeit* pasar del sentido del ser del Dasein al sentido del ser de lo ente en general? ¿Sirve el horizonte obtenido en la interpretación preparatoria de la analítica fundamental del Dasein para dar el salto a una ontología fundamental de lo ente? La respuesta se encuentra más allá de lo escrito en *Sein und Zeit*, aunque prosigue en la lección del SS 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.²⁹⁵

Sería en la temática de “Zeit und Sein”, la parte no escrita del tratado (mas la destrucción de la historia de la ontología) lo que permitiría la plena idea del método. El hecho es que Heidegger presenta en la Introducción a la mencionada lección los pasos fundamentales del método fenomenológico-hermenéutico de la ontología fundamental, no ya como analítica del Dasein, sino como investigación sobre el ser del ente en general.²⁹⁶ Una vez, supuestamente, planteada correctamente la pregunta por ello desde la idea de temporalidad (*Temporalität*), que será la respuesta concreta de Heidegger a

²⁹⁴ Cf. *ibid.*

²⁹⁵ VON HERRMANN enumera y analiza hasta cuatro indicaciones diferentes en *Sein und Zeit* que permiten entender la lección del SS 1927 como la elaboración de la segunda mitad del tratado (o sea, la tercera parte de la primera mitad y la segunda mitad al completo) (vid. *La segunda mitad de ser y tiempo: Sobre ‘Los problemas fundamentales de la Fenomenología’ de Heidegger. Lógica y verdad en Fenomenología de Heidegger y de Husserl.*, Trotta, Madrid, 1997). A esto podríamos añadir lo siguiente: «Una interpretación existencial de la ciencia plenamente satisfactoria sólo podrá ser realizada cuando se hayan aclarado desde la temporeidad de la existencia el sentido del ser y la “conexión” entre ser y verdad. Las reflexiones que siguen preparan la comprensión de esta problemática central; en el curso de ellas, podrá desarrollarse también una idea de la fenomenología más acabada que el mero concepto preliminar dado a conocer en la Introducción.» (ST, 373; trad. de SZ, 357: «Die vollzureichende existenziale Interpretation der Wissenschaft läßt sich jedoch erst dann durchführen, wenn der *Sinn von Sein und der Zusammenhang zwischen Sein und Wahrheit* aus der *Zeitlichkeit* der Existenz *aufgeklärt* sind. Die folgenden Überlegungen bereiten das Verständnis *dieser zentralen Problematik* vor, innerhalb deren auch erst die Idee der Phänomenologie im Unterschied zum einleitend angezeigten Vorbegriff entwickelt wird.»)

²⁹⁶ Vid. GA 24, 26-32.

ello, y que permitiría unir la verdad en el sentido de la aperturidad del Dasein con el ser de lo ente en general (no sólo del Dasein), estaría en condiciones la investigación de dar la idea plena de método. Por eso Heidegger sólo puede escribir en qué consiste ese método al final de dicha investigación. Lo cierto es que, aunque el método de la ontología fundamental se presente en la introducción a la lección, su ubicación sistemática se encuentra después de todo el desarrollo de la interpretación sobre el sentido del ser del ente en general.²⁹⁷

Comenzábamos este apartado expresando esa impresión que produce al estudioso de Heidegger la idea (vaga) de método del §7 de *Sein und Zeit*. Pero ahora esa impresión se puede transformar en perplejidad si reparamos en el hecho de que *Heidegger sitúa la exposición de la idea del método justo al final* de todo el proyecto de *Sein und Zeit*, tras haber conseguido la interpretación buscada, la cual habrá sido hecha, desde luego, con el propio método que ya estaba presuponiendo. Con ello, desde luego, Heidegger le imprime un giro de 180° a la idea del método cartesiana: la exposición del método no es una propedéutica introductoria a la ciencia, sino que la ciencia misma se desarrolla con una idea de método que es tenida ya en algún sentido a la hora de investigar, y que por ello mismo sólo puede ser explicitada al final de la ciencia. Con ello se está siendo fiel a uno de los caracteres fundamentales del saber, según la filosofía heideggeriana: que es circular.

Lo que sea el método, su significado, está ya presupuesto a la hora de investigar, con lo cual la propia investigación no es sino el despliegue del método mismo sobre la marcha, su efectiva realización. Esto sería a lo que responde esa vaguedad de la exposición de Heidegger en el §7 de *Sein und Zeit*. Él ya tiene una idea del método, pero sólo puede presentarla legítimamente una vez lo haya puesto en práctica hasta el final. De aquí se sigue, como veremos en el siguiente apartado, el carácter a-teorético de la metodología misma. Esta no es una serie de reglas para la dirección del espíritu que se antepongan a la investigación del objeto mismo, sino que surgen de la experiencia de éste y son una explicitación del modo como este está dado en la experiencia, en todos sus momentos estructurales.

Ahora bien, a efectos del propósito de nuestra investigación nos interesa reconstruir la plena idea del método de la fenomenología heideggeriana. Como hemos dicho, se encuentra al final de la investigación. Sin embargo, esto arroja un problema práctico: no hay ningún escrito de Heidegger que concluya plenamente la temática de *Sein und Zeit*, esto es, (i) que cierre definitivamente el tema tanto del sentido del ser de lo ente en general, (ii) ni que explicita de un modo satisfactorio (para el propio autor) la conexión entre ser y verdad. Respecto a (i), en el curso del SS 1927 la investigación es

²⁹⁷ Vid. GA 24, 33: el epígrafe titulado “Die Grundstücke der phänomenologischen Methode: Reduktion, Konstruktion, Destruktion“ es el penúltimo planeado, aparece tras la exposición de las cuatro tesis sobre el ser en la historia de la filosofía (lo cual cumpliría con la parte de la destrucción de la historia de la ontología) y también de la exposición de los cuatro problemas fundamentales en torno al ser: la diferencia ontológica, la articulación fundamental del ser, las modificaciones del ser y su unidad, y el carácter de la verdad del ser. Justo la resolución de esta última cuestión, a saber, la obtención de una idea de verdad más allá de la aperturidad del Dasein expuesta en SZ, §44, podría cumplirse el proyecto planeado de *Sein und Zeit*. Lo cual, a su vez, permitiría la explicitación del método que se ha seguido a tal efecto.

planeada a través de tres partes, divididas en cuatro apartados cada una. En la última de ellas, dedicado a la idea de la ontología, en el penúltimo apartado aparece finalmente la exposición sobre el método. No obstante, el programa de Heidegger rebasa ampliamente de lo que es posible impartir en el semestre de verano y la lección sólo llega hasta la exposición de la diferencia ontológica en el apartado primero de la segunda parte, sin haber podido llegar hasta el análisis del carácter de verdad del ser. Eso provoca que no tengamos en ningún escrito de Heidegger una exposición del concepto pleno de metodología, puesto que su propia investigación nunca llegó al punto de poder plantearla desde un nivel definitivo. (ii) Por otro lado, bien es sabido que la temática de la verdad y el ser están en el origen de la llamada *Kehre* heideggeriana. Uno de los escritos que marcan el comienzo de ello es el “Vom Wesen der Wahrheit”, en el que se expone la verdad del ser a modo de intento de ir más allá del concepto de verdad en *Sein und Zeit*, válido para todo ente aunque no tenga el modo de ser del Dasein.²⁹⁸ Con ello Heidegger estaría implícitamente llevando a cabo lo proyectado en *Sein und Zeit*... Sin embargo, con la llegada a este nivel de la “investigación”, la perspectiva filosófica cambia y con ello los propios temas destacados en los años veinte –y, probablemente, la misma idea de método. Aunque en realidad la cuestión metodológica es susceptible aún de ser examinada y evaluada en el Heidegger después de la *Kehre*²⁹⁹ – no en vano él mismo pondrá su propio pensamiento de la *Lichtung* y del *Ereignis* en continuidad con la inspiración fenomenológica de “ir a las cosas mismas”³⁰⁰ – no encontramos ahí el mismo grado de elaboración e interés por la cuestión metodológica que en los años veinte.

¿Cómo reconstruir entonces la idea de método, de modo que nos sirva como punto de partida para discutir en torno a la fundamentación de la validez de la interpretación? Sencillamente, adoptando el criterio interpretativo que fijamos en el Primer Capítulo: interpretando *Sein und Zeit* desde las lecciones de los años veinte. Y esto incluye tanto las lecciones tempranas de Friburgo como las lecciones de Marburgo, anteriores y posteriores a la redacción del tratado de 1927. Tendríamos, pues, tres fuentes para reconstruir la idea del método.

Una primera, que sería la más obvia: las páginas de *Sein und Zeit*. Aquí la idea de metodología aparece, como ya hemos dicho, de un modo preliminar en el §7; aunque existen de hecho pasajes en los que el método puede ser caracterizado de un modo más completo. Esto es así si ampliamos la óptica del análisis a los §§5 y 6 (que conforman, junto con el §7, el capítulo metodológico introductorio a la investigación ontológica), así como si seguimos la pista, a lo largo de una serie de párrafos, de cómo Heidegger va exponiendo los resultados de la ontología fundamental según el nivel interpretativo alcanzado en determinados momentos de la misma. Esto sucede, por ejemplo, en el §45,

²⁹⁸ El propio Heidegger pone en conexión la metodología fenomenológica con el desenlace de la ontología en esta verdad, más allá de la aperturidad del Dasein, cuando, al señalar en el §7 de *Sein und Zeit* que los fenómenos son el sentido y fundamento de lo que se muestra, anota en su *Hüttenexemplar* “Verdad del ser” (cf. ST, 58; SZ, 35).

²⁹⁹ Al menos eso supone VON HERRMANN (1990): 11-14, quien se apoya en la expresión heideggeriana de “camino” (*Weg*) para buscar en el *Ereignis-Denken* una continuidad metodológica con el pensamiento de los años veinte.

³⁰⁰ Vid. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en GA 14, 78ss.

en el que, al iniciar la Segunda Sección de la Primera Mitad, se pregunta por la situación hermenéutica alcanzada en tal punto. Allí aparecen una serie de elementos estructurales de la comprensión, la *Vorstruktur*, que, según nos ha aparecido ya, tienen un significado metodológico crucial. Asimismo, en el §63 Heidegger se ve obligado de nuevo a repetirse la pregunta por los resultados provisionales de la investigación y de nuevo trata de determinar cuál es el nivel de profundidad que ha alcanzado la elaboración de la situación hermenéutica de la propia interpretación en *Sein und Zeit*. Tenemos, pues, en estas páginas un despliegue de una interpretación –la ontológico-fundamental– cuya exposición nos ofrece una doble ventaja. Por una parte, nos permite hacernos una idea del grado de fundamentación y de legitimidad que tiene dentro del marco metodológico presupuesto por Heidegger; por otro lado, al ser un desarrollo implícito de la metodología misma, nos permite hacernos una idea de cómo entender concretamente lo fenomenológico-hermenéutico esbozado en el §7.

Ahora bien, el análisis de los componentes metodológicos en *Sein und Zeit* arroja una serie de ideas que, pensamos, pueden interpretarse diacrónicamente hacia delante o hacia atrás. Hacia delante cronológicamente, esto significa: la metodología sólo cobraría su exposición plena una vez planteada correctamente la pregunta por el sentido del ser de lo ente en general. Esto, según lo planeado, era el objetivo de la segunda mitad de *Sein und Zeit*, que estaría en el curso del SS 1927. Allí, en la Introducción, Heidegger encuentra apropiado adelantar algo de esta metodología, y dedica unas páginas a exponer sus tres pasos fundamentales: la reducción, la construcción y la destrucción fenomenológico-hermenéuticas. Eso significa que esta triple estructura la deberemos tener en cuenta, en un sentido u otro, a la hora de determinar la idea de metodología en el tratado de 1927 si queremos dar una imagen global y lo más completa posible de la misma.

En cambio, yendo hacia atrás, podemos interpretar la metodología fenomenológico-hermenéutica a la luz de las lecciones tempranas de Friburgo y las primeras de Marburgo. Dejando de lado si en ellas el proyecto hermenéutico es completamente homogéneo con el de la ontología fundamental de *Sein und Zeit*, allí aparecen una serie de conceptos que, en las exposiciones de carácter metodológico en el tratado de 1927 cobran una presencia implícita. Sin ir más lejos, la cuestión de la articulación del sentido de la intencionalidad de la vida fáctica, la idea de intuición hermenéutica, incluso el carácter indicativo-formal (*formal-anzeigende*) de las descripciones fenomenológicas, etc., aunque no se expresen con los mismos términos o no aparezcan con los términos exactos, permanecen de una manera u otra en el tratamiento del método en los textos citados de *Sein und Zeit*.

b. Hacia una presentación sintética de la de la idea de método en el Heidegger de los años veinte.

Manejando, pues, esas tres fuentes documentales, vamos a tratar de articular una idea unitaria de metodología fenomenológico-hermenéutica. Esta tarea, que nos ocupará el presente apartado, nos servirá, por un lado, para especificar en qué consiste la función normativa de apropiación del fundamento de las interpretaciones. Y, por otro, al mismo

tiempo procurará una base conceptual desde la que partir a la hora de discutir, en el próximo apartado, cuál sería el elemento crucial desde el cual entender la instancia crítico-normativa de fundamentación de la interpretación, en un análisis de la *Vorstruktur* de la situación hermenéutica.

A continuación vamos a presentar esquemáticamente los diferentes puntos de interés a partir de los cuales, a nuestro juicio, podría reconstruirse la metodología fenomenológico-hermenéutica del Heidegger de los años veinte:

- (1) En primer lugar, la metodología, debido a la estructura circular-hermenéutica del saber en general, lleva ya consigo su propio objeto de investigación. Eso significa que la validez y normatividad aseguradas metodológicamente no deben su capacidad legitimadora exclusivamente al seguimiento del método, sino que todo ello surge de un nivel pre-metodológico: la experiencia fáctica de la vida (*Dasein*). Esta idea es crucial para situar la función normativo-metodológica de la experiencia comprensora en su perspectiva adecuada, antiepistemologicista.
- (2) En segundo lugar, Heidegger define esa metodología como fenomenología hermenéutica en relación al objetivo de ésta. La metodología pretende la transparencia de la propia situación hermenéutica de la que parte la interpretación. Ahora bien, esto se entiende como fenomenología y, además, de carácter hermenéutico en la medida en que trata de mostrar (*légein*) desde sí mismos los fenómenos mismos. Para Heidegger esto va a suponer lograr una articulación interpretativa del sentido pleno de lo interpretado.
- (3) Por otro lado, tanto en las lecciones de los años veinte como en *Sein und Zeit* se mantiene constante la idea de un método fenomenológico-hermenéutico que consta de varios pasos fundamentales. Estos (cuyo número y carácter son ligeramente distintos al comienzo de los años veinte) suelen estar orientados a la búsqueda del *acceso* recto al ente temático, la *apropiación* de este acceso y una *destrucción* de las maneras de expresar este acceso y apropiación que llevan aparejados en su desarrollo histórico. El trabajo sobre la situación hermenéutica en este triple sentido permite desplegar los momentos de esta (*Vorhabe, Vorsicht* y *Vorgriff*) articulando el sentido pleno de la vida fáctica o del *Dasein*. Además, este triple proceder puede entenderse (desde el esquema metodológico del curso del SS 1927) como, correspondientemente, una *reducción, construcción y destrucción* fenomenológico-hermenéuticas.
- (4) Para la mostración de la experiencia desde una interpretación originaria, la fenomenología hermenéutica dispone de dos herramientas: las *indicaciones formales* (*formale Anzeigen*), por las cuales se aportan las descripciones pertinentes de los entes en cuestión, y la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*), que suministra la realización experiencial necesaria tanto para construir las descripciones como para posibilitar su constatación en la experiencia. Nuestra tesis en este punto va a ser que en *Sein und Zeit* la resolución de la cuestión de la elaboración de una interpretación originaria mantiene aún –aunque los términos no aparezcan en cuanto tales– ambas herramientas a la base del esquema metodológico seguido. A través de ellas el

resultado obtenido desprende dos elementos de análisis cruciales a nuestro entender: por un lado, la indicación formal en la que se expresa una interpretación originaria (p.e., “el ser es tiempo”), al ser realizada en la intuición hermenéutica, fija el sentido del ente temático en el *Vorhabe* de la investigación. Eso significa dos cosas: que, por un lado, como veremos, el *Vorhabe* parece ocupar un lugar destacado en la cuestión metodológica. Por otro lado, el contenido que es llevado a este *Vorhabe* no es otro que el sentido del ser del ente, la articulación plena de sus momentos (intencionales), el ente “hecho fenómeno de la fenomenología”. El sentido y alcance de ello será analizado en el epígrafe correspondiente, y nos llevará hacia la cuestión del análisis de la *Vorstruktur* en el apartado siguiente.

- (5) Por último, todo ello se orienta en las lecciones de los años veinte, a veces de una manera fragmentaria, a veces sistemáticamente, hacia la exposición concreta de, por un lado, los *caracteres fundamentales* (*Grundcharaktere*) de la vida fáctica, que son expresados a través de su *articulación fundamental* (*Grundartikulation*) en una serie de *categorías* adecuadas (que en *Sein und Zeit* serán llamadas *existenzialen*).

En la siguiente exposición nos detendremos a analizar los puntos del (1) al (3). El (4) nos llevaría propiamente hacia una investigación de los caracteres concretos de la vida fáctica, lo cual no es propiamente nuestro tema actual; si bien algunos de estos aparecerán (y, de hecho, han ido apareciendo) en la discusión en torno a la cuestión de la normatividad de la interpretación.

§ 18. *El carácter a-teorético de la metodología y su punto de partida experiencial.*

- a) La experiencia filosófica: la problematicidad (*Fraglichkeit*)

La cuestión metodológica pasa, de este modo, por entrar rectamente en el círculo hermenéutico. Ello supondría la consecución de una interpretación temática originaria. ¿Cómo se hace esto, cómo se entra correctamente en el círculo? En primer lugar, se precisa de una tematización concreta de la pre-comprensión: en concreto, la tematización filosófica. Lo peculiar de esta tematización (y, en general, de cualquiera que se precie de estar fundada en las cosas mismas) es que no debe ser en esencia nada distinto de la experiencia que trata de tematizar. No cambia ni su contenido (*Gehalt*) ni el cómo (*Wie*) del acceso que proporciona al mundo; lo único distinto es el modo cómo se produce ese acceso, o sea, su realización (*Vollzug*). El comienzo del método estaría en buscar un modo privilegiado de realización del acceso a la experiencia, a partir del cual se pueda lograr una “adecuada”³⁰¹ tematización de esta: la *problematicidad* (*die Fraglichkeit*).

³⁰¹ Sobre el sentido de *adecuación* aquí, y de términos con sentido normativo como *aseguración*, *rectitud*, etc. vid. lo ya expuesto *supra*, § 11.

Ya en los cursos de los años veinte la *Fraglichkeit* aparece como el concepto fundamental que indica la realización de la vida fáctica que proporciona un acceso crucial y conduce a una iluminación (*Erhellung*) de la misma³⁰². De hecho, este modo de realización del acceso proporciona a la experiencia de la vida fáctica una seriedad y rigurosidad propias, del que surgiría su validez de la interpretación temática. En palabras del propio Heidegger, «La pretendida validez de la interpretación filosófica es entonces ya propia y definitivamente suficiente, esto es por parte de la captación comprensora por y para sí misma, cuando tal vida fáctica inmediata se torna cuestión en sí misma.»³⁰³ Sólo la vida fáctica que se hace cuestión de sí misma penetra en una auto-tematización que alumbra un nuevo modo de estar en el mundo: el filosófico. Heidegger parece estar pensando con este concepto en la experiencia humana básica en la que miramos en derredor y, al contemplar que las cosas son, nos preguntamos por qué no más bien son nada –comienzo que repetirá en la lección del SS 1927³⁰⁴ así como en la célebre conferencia “¿Qué es metafísica?”³⁰⁵. Justo de esta problematicidad surge, pues, la validez y objetividad de la tematización filosófica, que determinan que el “como...” hermenéutico no sea nada inventando o que flote sobre el aire, sino que

le corresponde y surge de una experiencia fundamental, esto es, un filosófico estar-despierto [*Wachsein*], en el cual el Dasein comparece para sí mismo. Que el estar-despierto [*Wachsein*] es filosófico significa: está vivo [*lebendig*] en una auto-interpretación originaria que la filosofía se ha dado de sí misma, de tal manera que esta constituye una posibilidad y modo decisivos de autocomparencia del Dasein.³⁰⁶

La problematicidad del mundo es entonces una experiencia fundamental, la experiencia del estar-despierto en la que el Dasein se sitúa, a través del mundo ante sí mismo y se cuestiona por el hecho mismo de que las cosas son. Esa es, para Heidegger, la puerta de entrada a la filosofía y, por ende, al método propiamente filosófico según él lo va a entender.³⁰⁷ De aquí uno de los rasgos más característicos de la filosofía heideggeriana:

³⁰² Vid. GA 61, 35.

³⁰³ GA 61, 152 (trad. propia de «Der von philosophischen Interpretation beanspruchten Gültigkeit ist dann schon und dann schon eigentlich und entscheiden Genüge getan, d.h. von seiten der verstehenden Aufnahme selbst her und für sie selbst, wenn solches faktisches unmittelbares Leben bei sich selbst fraglich wird»).

³⁰⁴ Vid. GA 24, 13s.

³⁰⁵ Vid. GA 9, 103-122. El objetivo de la conferencia íntegramente se concibe, de hecho, como una elaboración de la *pregunta* por el ser.

³⁰⁶ GA 63, 18 (trad. de «entspringt und erwächst einer Grunderfahrung, d. h. hier einem philosophischen Wachsein, in dem das Dasein ihm selbst begegnet. Das Wachsein ist philosophisch, das besagt: es ist lebendig in einer ursprünglichen Selbstausslegung, die Philosophie von ihm selbst sich gegeben hat, dergestalt, daß sie eine entscheidende Möglichkeit und Weise der Selbstbegegnung des Daseins ausmacht.») La traducción de J. ASPIUNZA en HEIDEGGER, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Alianza, Madrid, 2008, p. 37) vierte *lebendig* por “activa”, lo cual hace referencia al carácter ejecutivo de la experiencia, en el que el contenido de esta y su cómo se hace actuales. Aunque la idea sea interesante y conserve el sentido ejecutivo de la vida, en esta traducción se ha preferido mantener terminológicamente la relación con la expresión *lebend*, para guardar coherencia con otras expresiones de idéntica raíz que son centrales en la elaboración conceptual del problema del ser en las lecciones tempranas de Friburgo.

³⁰⁷ Con ello Heidegger está haciendo referencia a la experiencia del asombro ante el hecho de que las cosas sean en lugar de no serlo. Pero, ¿permitiría la ubicación de esta experiencia a la base de la

los epígrafes de diversas obras y lecciones que siempre están encaminados a “plantear la pregunta por...”. Sin ir más lejos, el propio proyecto ontológico-fundamental de *Sein und Zeit* no se aborda de otra manera, sino motivado desde este principio experiencial fundamental: plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser, para lo cual hace falta «despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta».³⁰⁸ Hay que “despertar” la *comprensión* al sentido de la *pregunta*, o podría decirse, de la *problematicidad* de que las cosas *sean* en lugar de no ser. Ya desde el mismo frontispicio de *Sein und Zeit* vemos, pues, una clara intención de elaborar un proyecto filosófico (ontológico) con unos patrones metodológicos concretos obtenidos desde semejante experiencia fundamental.

b) La metodología comienza por algo pre-metodológico

Esto, a priori, muestra algo: que el método no es nada “superpuesto” a la experiencia, sino que la validez que se asegura en aquel no pende de la previa adopción de unas reglas preparadas, sino del surgimiento de éstas a partir de una experiencia de la vida fáctica. En este sentido, el modelo de validez que proponemos a partir de la fenomenología hermenéutica no caería bajo el esquema conceptual de un metodologismo o epistemologismo, en la medida en que se reconoce que la metodología misma no es sino un despliegue de una experiencia de carácter pre-teórico. La fenomenología heideggeriana se caracteriza en este punto, a nuestro juicio, por no sólo analizar estructuras esenciales dadas a través de la experiencia cotidiana, sino por reconocer la experiencia como origen a partir del cual se despliegan los diversos momentos de una metodología pertinente. Esto concuerda con la propia imagen que Heidegger quería dar de la propia ciencia fundamental que estaba elaborando ante la mirada atenta de los asistentes a las lecciones de los años veinte, cuando les contaba que esta peculiar ciencia no debe ser nada ajeno a la vida, sino que «Esta investigación no es sino una posibilidad de la existencia misma.»³⁰⁹ Así, la interpretación temática de la propia estructura comprensora-interpretante de la vida fáctica debe llevarse a cabo como un desarrollo de los momentos de la misma experiencia de la vida fáctica, de modo que la metodología pertinente no sea sino su propio despliegue.

Esta idea recorre los cursos de los años veinte y llega claramente hasta *Sein und Zeit*. La tiene muy asumida Heidegger cuando planea la exposición del planteamiento

filosofía explicar el despertar del ser humano a la crítica? ¿El “por qué” que se cuestiona en la experiencia del asombro conduciría a un despertar crítico? ¿No lo produciría, más bien, la experiencia del sufrimiento y de la injusticia, en la que se cuestiona “por qué *debe* ocurrir esto”? Quizás sea justo decir en este sentido que la concepción de la experiencia de la problematicidad como asombro y no como sufrimiento o injusticia conduciría a una filosofía de interés meramente cognoscitivo, que se conforma con saber qué son las cosas sin tener poder para cambiarlas. Ante ello, se requeriría la incorporación fenomenológica de otro tipo de experiencias que, en el mismo nivel de radicalidad ontológica, permitan levantar sobre ellas concepciones críticas que señalen las desigualdades entre los seres humanos.

³⁰⁸ ST, 23 (trad. de SZ, 1: «...wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.»)

³⁰⁹ HEIDEGGER, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008 (trad. de J. J. GARCÍA NORRO de GA 17, 112: «Diese Forschung ist nichts anderes als eine Möglichkeit des Daseins selbst.»)

de la pregunta por el sentido del ser del ente, partiendo del hecho de que las operaciones propias de la metodología filosófica necesaria para ello, dispuesta en el modo adecuado de realización de la experiencia a partir de esa experiencia originaria de la *Fraglichkeit*, no son en realidad nada extraño a los comportamientos propios de la existencia del Dasein, sino realizaciones de la misma:

Si la pregunta por el ser debe ser planteada explícitamente y llevada a cabo de tal manera que sea del todo transparente para sí misma, una elaboración de esta pregunta exigirá [...] la explicación del modo de dirigir la vista hacia el ser, de comprender y captar conceptualmente su sentido, la preparación de la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar y la elaboración de la genuina forma de acceso a este ente. Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos.³¹⁰

Actividades como el preguntar por qué son las cosas en lugar de nada, esto es, lanzar la mirada en torno a uno mismo y ver, asombrados, que lo ente es –o sea, un *Hinsehen auf Sein*–, es lo que permite hablar de que ya todos portamos en nuestra experiencia una aprehensión comprensora y conceptual del sentido de éste –*Verstehen und begrifflichen Fassen des Sinnes*–. Todo lo cual permite preparar una tematización que proporcione un acceso recto, auténtico, a la experiencia originaria de la cosa, esto es, en su ser –*Genuinen Zugangsart zu diesem Seienden*.

Esto permite entender el significado de la metodología en Heidegger de una manera distinta a la tradicional. De acuerdo con la idea de que los procederes metodológicos de la filosofía son en verdad comportamientos del Dasein en su trato a-teorético con el mundo, la metodología no surge sino de instancias “pre-metodológicas”. Estas son en verdad un desarrollo de aquellas. Asimismo, la metodología no está concebida como una serie de reglas a modo de propedéutica del saber al margen de toda experiencia posible, sino que el método, siendo un despliegue de la experiencia misma, es él mismo un modo más de realizar esa experiencia, es una experiencia más (de hecho, no otro era el significado de la intuición hermenéutica, entendida como la propiamente filosófica desde el KNS 1919).³¹¹ Heidegger desde temprano tuvo muy claro a la hora de elaborar su propia idea de método, y a la sazón de su idea de filosofía como ciencia estricta, según este carácter no metodologicista. Como podemos leer en la lección del SS 1920: «...la filosofía no consiste en la deducción de definiciones generales, sino que siempre es un elemento de la experiencia fáctica de la

³¹⁰ ST, 30 (trad. de SZ, 7: «...dann verlangt eine Ausarbeitung dieser Frage [...] die Explikation der Weise des Hinsehens auf Sein, des Verstehens und begrifflichen Fassen des Sinnes, die Bereitung der Möglichkeit der rechten Wahl des exemplarischen Seienden, die Herausarbeitung der genuinen Zugangsart zu diesem Seienden. Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind.»)

³¹¹ Vid. GA 56/57, 117.

vida...»³¹², por lo cual, la fundamentación científico-metodológica en la filosofía, esto es, lo principal «no concierne en absoluto a los modos y caminos de fundamentación de enunciados filosóficos, y tampoco concierne a la delimitación de la región de objetos de la filosofía a partir de la ‘experiencia’, en el sentido de experiencia empírica»³¹³.

El desarrollo concreto de esta idea lo expondremos en el siguiente apartado, en el que nos detendremos en el análisis de los momentos de la metodología fenomenológico-hermenéutica, mostrando cómo estos surgen de las estructuras de la experiencia fáctica de la vida.

§ 19. La idea de una filosofía como fenomenología hermenéutica

El objetivo de la metodología heideggeriana puede enunciarse como la búsqueda de la transparencia de la interpretación con respecto a sí misma. Ahora, ¿por qué precisamente esta pretensión permite a Heidegger definir su filosofía como fenomenología hermenéutica? Es más, ¿qué significa esa “transparencia”?

El concepto de transparencia ya apareció en la discusión en torno al significado de la validez. Heidegger decía de la noción de “valer” (*Gelten*) que no podía constituir el “hilo conductor” de una interpretación originaria puesto que “carece de transparencia”.³¹⁴ Allí ya vimos que eso tiene que ver con el modo de apropiación de los fundamentos de la interpretación, poniendo al descubierto sus presupuestos. Completamos ahora esta idea.

El fundamento de la interpretación tiene que ver con los supuestos comprensores de ésta. En el capítulo anterior ya vimos que “fundamentación” tiene dos sentidos. En este caso estaríamos hablando del primero de ellos, el nivel fáctico o cotidiano, que ha de estar referido a la preestructura comprensora, y que, en un segundo nivel, ha de ser apropiado para llevar a cabo la justificación a partir de éste. La metodología busca apropiarse precisamente de las condiciones realizativas de la interpretación, de su situación hermenéutica. De modo que de la iluminación de ello pende que podamos apropiarnos de una manera “consciente” de los prejuicios constitutivos que están operando a la base del saber. Aquí este “estar consciente” no tendría el sentido de una toma de posesión reflexiva de lo dado, sino el sentido de un estar despiertos (*wachsen*) para nuestra propia existencia, en vez de dormidos,³¹⁵ logrando una visión *transparente* (*durchsichtig*) de nuestro ser.

³¹² GA 59, 36 (trad. propia de «... Philosophie nicht in allgemeinen abgezogenen Definitionen besteht, sondern immer ein Element der faktischen Lebenserfahrung ist...»).

³¹³ GA 59, 36-37 (trad. propia de «betrifft gar nicht die Weisen und Wege der Begründung philosophischen Sätze und betrifft auch nicht die Einschränkung des Gegenstandsgebietes der Philosophie auf ‚Erfahrung‘ im Sinne der empirischen Erfahrung...»)

³¹⁴ Cf. ST, 179 (SZ, 156), y *supra* § 11.

³¹⁵ De hecho, parte de la literatura secundaria sobre el Heidegger de los años veinte ha visto en la transparencia y estar-despierto (*Wachsein*) la posibilidad normativa para proponer una hermenéutica crítica que permita controlar los prejuicios que operan ya siempre a la base de las interpretaciones. Vid. p.e. GRONDIN, J., “Introducción a la hermenéutica filosófica”, Herder, Barcelona, 2002, pp. 144-145, quien sigue la interpretación a este respecto de GADAMER, H.-G, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 336.

¿En qué consiste esto? En el siguiente pasaje, la transparencia es definida del siguiente modo:

...la visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos transparencia [...] toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales.³¹⁶

La visión metodológica trata de tomar posesión de la plena aperturidad, esto es, del todo (*Ganzheit*) del estar-en-el-mundo, articulando en una mirada sus momentos estructurales. ¿Por qué de aquí surge la idea de una fenomenología hermenéutica? En las lecciones tempranas de Friburgo encontramos una definición de “fenómeno” que conecta con esa idea de la visión transparente y plena de las estructuras del estar-en-el-mundo. Allí la idea de la vida fáctica, que es el fenómeno que se trata de mostrar, se despliega en una serie de direcciones que podríamos llamar respectos intencionales: serían el sentido de contenido (*Gehaltssinn*), el sentido de relación (*Bezugssinn*) y el sentido de realización (*Vollzugssinn*). El sentido del ser de la vida fáctica se articula según estos tres momentos o direcciones. Ahora, una investigación en la que se trate de mostrar el ser de ello habrá de realizar una explicación o construcción filosófica que enuncie el fenómeno completo, en todos sus respectos intencionales.³¹⁷ El fenómeno es precisamente la totalidad del sentido mostrada según estas tres direcciones, y la mostración de este, o sea, la explicación del objeto en cuestión según el todo de sus estructuras, “fenomenología”.³¹⁸ Así pues, en la fenomenología se tratará de mostrar, esto es, comunicar el modo de ser del ente temático llevando a la mirada el objeto en su *pleno sentido* (*voller Sinn*).³¹⁹

De aquí se va a desprender el carácter fenomenológico-hermenéutico de la metodología heideggeriana: el método no trata sino de aprehender el sentido que la experiencia ya porta consigo y comunicarlo (*hermeneuein*), tematizarlo y articular el propio modo en que la experiencia se despliega significativamente. Y será fenomenológico porque se busca la comunicación del sentido del ente en una *mirada* (*Sicht*) que pueda pasar *a través* (*durch*) del ente dejando ver su ser expresamente.

El resultado de estas ideas se encuentra parcialmente esbozado en la idea de fenomenología hermenéutica del §7 de *Sein und Zeit*. Allí se entiende ésta como una

³¹⁶ ST, 170 (trad. de SZ, 146: «Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die Durchsichtigkeit [...] ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch seine wesenhaften Verfassungsmomente hindurch.»)

³¹⁷ Esto ha llevado a ver en la estructura intencional (esto es, en la unidad de los respectos intencionales de la vida fáctica) el fundamento de la interpretación: vid. p.e. el estudio de RODRÍGUEZ, R., “La idea de una interpretación fenomenológica” en *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, p. 138-154 así como VON HERRMANN, F.-W., “Die Intentionalität in den hermeneutischen Phänomenologie”, en VV.AA., *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2002. Pero este sería sólo en el primer sentido: fundamentación fáctica. Faltaría aún especificar la figura concreta de fundamentación en el segundo sentido, que es lo que tratamos de hacer en este capítulo, así como de aclarar con algo más de exactitud el carácter determinante de la intencionalidad del ser del ente en general.

³¹⁸ Vid. GA 60, 63: «„Phänomen“ ist Sinn Ganzheit nach diesen drei Richtungen. „Phänomenologie“ ist Explikation dieser Sinn Ganzheit, sie gibt den „λόγος“ der Phänomene, „λόγος“ im Sinne von *verbum internum* (nicht im Sinne von Logisierung).»

³¹⁹ Vid. GA 61, 53.

posibilidad de desarrollo metodológico de la investigación ontológica, siguiendo el lema husserliano “¡a las cosas mismas!”.³²⁰ Esta llamada a las cosas va a tener su desarrollo explícito en el §32, cuando Heidegger escriba que la interpretación originaria es aquella que no deja llevarse por las simples ocurrencias y opiniones populares, sino que elabora su *Vorstruktur* a partir de aquellas.³²¹ Lo dicho en el §32 bien pudiera haber sido expuesto en el capítulo introductorio, en el que la idea de metodología hubiese sido puesta explícitamente en relación con la tarea de la elaboración y aclaración de la situación hermenéutica. Sin embargo, en el §7 se expone meramente una idea *preliminar* de método a partir del análisis filosófico-etimológico de los conceptos “fenómeno” y “logos”.

Por un lado, el concepto de “fenómeno” se presenta según cuatro significados: fenómeno de los griegos (φαινόμενον, *Phänomen*), apariencia (*Schein*), manifestación (*Erscheinung*) y mera manifestación (*bloÙe Erscheinung*). Heidegger va a atender fundamentalmente al primer significado de fenómeno, definiéndolo como lo automostrante (das *Sichzeigende* o das *Sich-an-ihm-selbst-zeigen*)³²². Por otro lado, la expresión “logos”, en el sentido de “estudio de”, quiere ser tomada igualmente en su sentido originario, para lo cual Heidegger se remonta a los griegos. Para ello, la define como un “hacer que algo sea visto”.³²³

Ahora bien, la investigación ontológico-fundamental detecta en este punto una dificultad: ella se propone plantear el sentido del ser del ente. Pero éste no está dado inmediatamente, sino que más bien su sentido se muestra ocultándose. En páginas anteriores Heidegger ha partido del hecho de que el Dasein ya lleva siempre consigo una cierta comprensión del ser de las cosas, esto es, tiene una precomprensión o comprensión pre-ontológica³²⁴. Sin embargo, advierte de que esta precomprensión no puede constituir el hilo conductor adecuado de la investigación³²⁵, pues aún no es capaz de fundamentar una interpretación originaria en el modo meramente inmediato en que se da. Nada asegura que en la experiencia cotidiana se haya decantado el Dasein ya por la elección del modo de ser propio en vez de por uno impropio o cadente. Este carácter es el que pone en marcha la necesidad de una fenomenología hermenéutica que *anuncie* al Dasein el sentido propio del ser que éste ya siempre está precomprendiendo.³²⁶

Debido a que el fenómeno está dado primariamente en el modo del ocultamiento (o sea, opaco, *undurchsichtig*) necesita ser aclarado en el todo de sus momentos. Y para ello Heidegger requiere de un tipo de mostración, de logos, peculiar, que él va a llamar

³²⁰ Vid. a este respecto THURNER, R., “¡A las cosas mismas!” Acerca de la significación de la máxima fenomenológica fundamental en Husserl y Heidegger’, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 29–44.

³²¹ Vid. ST, 176 (SZ, 153).

³²² Vid. ST, 51-54 (SZ, 28-31).

³²³ Vid. ST, 56-57 (SZ, 33-34).

³²⁴ Vid. ST, 28-29 (SZ, 5) y 35 (SZ, 12).

³²⁵ Vid. ST, 29 (SZ, 15).

³²⁶ Vid. ST, 60 (SZ, 36). Esto se correspondería con el primero de los tres significados de “hermenéutica”: (1) como anuncio (*Kundgebung*) en el sentido precisado, (2) como elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica, esto es, para la determinación también del ser del ente que no tiene el modo de ser del Dasein y (3) como analítica de la existencialidad de la existencia, esto es, la analítica preparatoria del Dasein, desarrollada en lo publicado en *Sein und Zeit*. Vid. al respecto VON HERRMANN (1990): 15-18.

“hermenéutico”. La mostración del fenómeno sólo puede ser, según él, interpretativa (*auslegende*); esta sería la traducción originaria de “hermenéutico”. Ahora bien, ¿por qué precisamente lo interpretativo o hermenéutico es capaz de lograr una transparencia de los fenómenos? ¿Qué aporta de especial? En SZ la cuestión no está excesivamente aclarada. Allí tan solamente se afirma que la fenomenología del Dasein es hermenéutica³²⁷, pero no se entiende qué tiene de especial lo hermenéutico como para permitir lograr una transparencia de la interpretación misma. En el curso del SS 1923 lo hermenéutico se define como el comunicar (*Mitteilen*), llevar el mensaje (ἐρμενεύειν), que en la hermenéutica de la facticidad adquiere el significado de llevar la propia facticidad a su comparecencia (*Begegnung*), visión (*Sicht*), aprehensión conceptual (*Begriff*).³²⁸

Sin embargo, lo decisivo de lo hermenéutico está en cómo se lleva el mensaje (= sentido) de la propia facticidad. Si ello se hace a través de una reflexión, entonces estamos el lógos teórico, en el que las vivencias acaban siendo cosificadas y su descripción acaba objetivándolas, dejando las cosas mismas detrás de sí.³²⁹ El lógos de la fenomenología ha de ser un lógos conquistado desde dentro de la cosa, no desde fuera de ella; si la filosofía quiere aportar no una lógica formal ni una lógica de las condiciones de validez, sino una concreta, material y ontológica, ha de estar referida a la cosa misma desde su misma singularidad, e incorporarla en las descripciones. ¿Qué tipo de lógos es éste?

Algunos desarrollos hermenéuticos han entendido esto desde las coordenadas del lenguaje y de la historia. La hermenéutica aporta un saber de las cosas en la medida en que las cosas se nos dan lingüística e históricamente. En esta línea se suele entender habitualmente la hermenéutica heideggeriana (sobre todo a partir de su recepción a través de Gadamer y del Heidegger del *Ereignis-Denken*). Pero, ¿es esto en profundidad lo hermenéutico? ¿Sirven el lenguaje y la historia para mostrar las cosas mismas de un modo pertinente para con estas? Como cuestiona F. DE LARA, ¿es posible mantener “un discurso que le haga justicia a la cosa”, si “partimos de que la cosa misma es ya discurso”?³³⁰

³²⁷ ST, 60 (SZ, 37).

³²⁸ Vid. GA 63, 14.

³²⁹ Vid. GA 56/57, §17.

³³⁰ Cf. DE LARA, F., “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica”, en DE LARA, F., *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, México / Madrid, 2011, p. 204. La conclusión del autor conduce al postulado de mantener que el discurso sólo puede hacer justicia a la cosa cuando el primero desaparece en favor del segundo, se disuelve dejando a la cosa misma aparecer (cf. op. cit. P. 221). Pensamos que esta conclusión puede dar cumplimiento a un hecho constatable en la experiencia, a saber: que la cosa misma, por ejemplo, de un texto aparece sólo cuando dejamos de concentrarnos en los signos sobre los que posamos la vista y comienza a desplegarse en la imaginación el argumento de una novela, a recrearse una narración, a seguir el hilo de un argumento, etc. El lenguaje en su condición simbólica se ha disuelto en favor de aquello de que habla. Pero esto es matizable por cuanto deja detrás el componente lingüístico inevitable que conlleva toda experiencia y que no ha de entenderse necesariamente, como hace de Lara, en el sentido de “articulación explícita de lo que es” (cf. op. cit., p. 220). El elemento lingüístico de la experiencia no tiene por qué consistir en la articulación expresa de lo comprendido (de hecho, el concepto heideggeriano de *Rede* como miembro de la estructura de la aperturidad se ubica en un nivel previo, a-temático y a-teorético), sino que puede haber otras concepciones del lenguaje que hagan justicia al darse de la cosa misma. Por ejemplo, la idea del lógos como *verbum internum* (cf. GA 60, 63; así como GADAMER, H.-G.,

A nuestro juicio, la determinación más radical de lo hermenéutico, del lógos fenomenológico en la filosofía heideggeriana, es proporcionado en las primeras de las lecciones tempranas de Friburgo. El carácter fundamental de lo hermenéutico no está sólo en el comunicar el mensaje, sino en cómo se hace: ejecutándolo, acompañándolo (*mitgehend*). Portar el mensaje (ἔρμενεύειν) es un llevarlo como acompañando a este, siendo el mensajero el mensaje mismo que trata de comunicar. Esto es, el lógos fenomenológico ha de ser la mostración de la cosa misma en su propia ejecución, en su estar en acto,³³¹ para lo cual el tipo de experiencia adecuada es la intuición hermenéutica como un “acompañar (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma”, que vive “en la vida misma” y, en cuanto acompaña a la vida, “es tanto originada como portadora en sí misma del origen”³³². Por eso el lógos fenomenológico que consigue hablar de la cosa y articular el sentido pleno de esta sólo puede ser hermenéutico, siempre que ello sea entendido desde el *Mitgehen*: es un decir la cosa que la muestra desde sí misma porque la ejecuta en lo que ella es, la pone en acto.³³³ De aquí resultará la caracterización heideggeriana de los enunciados propiamente fenomenológico-hermenéuticos como indicaciones formales (*formale Anzeige*).

§ 20. Los pasos del método fenomenológico-hermenéutico

La investigación en torno a las lecciones de los años veinte, como reconocíamos en el primer capítulo, se ha centrado con gran intensidad en la cuestión del método de la fenomenología hermenéutica. Ahora bien, un examen de la literatura al respecto revela que las exposiciones de éste destacan determinados momentos metodológicos por encima de otros. Estos trabajos suelen poner el peso, sobre todo, en el momento destructivo³³⁴ en connivencia con la propia intención de Heidegger en sus textos, en los

Verdad y método, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 504-511) no prejuzga el lenguaje como una articulación de significados, sino como la formación del pensamiento, como su raíz oculta, lo cual podría encajar con la propia idea heideggeriana de *Verstehen* (en su vertiente, digamos, *vorgreiflich*). La cuestión central no sería tanto si el lenguaje forma parte integrante del estar-en-el-mundo, sino *la puesta en cuestión de su primacía dentro de la estructura de la aperturadad del Dasein*.

³³¹ De hecho, en los dos primeros cursos de las lecciones tempranas de Friburgo el *Mitgehen* tiene una gran presencia en la conceptualización de la interpretación de la vivencia originaria: vid. GA 56/57, 117; GA 58, 81, 100, 111, 123-124, 157... Agradezco a VON HERRMANN la indicación de este carácter fundamental de lo hermenéutico.

³³² Cf. GA 56/57, 117.

³³³ Ahora bien, la pregunta que cabe hacer aquí es, una vez determinado lo hermenéutico a la luz de las dos ideas de “portar el mensaje” (ἔρμενεύειν) y de acompañar (*Mitgehen*), ¿no cabría verlo como algo propio de la fenomenología en general? Dicho en otras palabras, ¿predetermina esta noción precisa de “hermenéutico” el que se entienda la fenomenología hermenéutica sólo como descripción del *sentido*? ¿Dónde está dicho que el acompañar y portar el mensaje lo deban ser sólo de su sentido? Efectivamente, el mensaje lleva un sentido, pero también lleva su presencia real por la cual éste significa algo. Nuestra propuesta aquí sería, partiendo de esta determinación más plástica de lo hermenéutico de la fenomenología, abrir el ámbito de lo fenomenológico no sólo al sentido, sino a cualquier elemento que pueda ser apropiado para caracterizar ese “portar el mensaje” y “acompañar” propio de la interpretación.

³³⁴ Traemos a colación la bibliografía ya citada en el capítulo introductorio, en el que se presentó este tipo de interpretación de la filosofía heideggeriana: GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, p. 147; “Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers“, en PAPPENFUSS, D. / PÖGGELER, O., *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, V. Klostermann, Frankfurt, 1990; RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, pp. 72-73; *La transformación hermenéutica de la*

que da la impresión de que el método se podría identificar con o, como mínimo, ser coronado por la *destrucción fenomenológico-hermenéutica*.³³⁵ Ahora bien, ¿hay espacio filosófico en el marco conceptual heideggeriano para interpretar la metodología mencionada reincorporando y llevando de nuevo a la palestra aspectos del método que son ensombrecidos por el brillo que parece irradiar de la *phänomenologische Destruktion*?

Nuestra tesis es que, efectivamente, en la metodología fenomenológico-hermenéutica hay otros dos momentos previos que tienen que ver con el acceso y apropiación de la situación hermenéutica a desmontar en la destrucción, y que dotan a la idea de validez y normatividad emanada de esa metodología de un significado más amplio que el meramente destructivo. A continuación vamos a desarrollar esta interpretación del siguiente modo, según lo establecido en el primer capítulo en torno a los criterios de interpretación: partiremos de una fijación del problema en *Sein und Zeit*, para tratar de reconstruir la concepción de los momentos del método a la luz de los años veinte. Esto implicará recorrer hacia atrás los textos, en dirección a, sobre todo, las lecciones tempranas de Friburgo, y hacia delante, en los cursos de Marburgo posteriores a la obra del 27. Finalmente, haremos una síntesis de los momentos del método en las secciones escogidas, en las que se pretenderá hacer homogéneas las esquematizaciones del mismo en las que Heidegger va desarrollando su concepción de la fenomenología hermenéutica. El intento de esta homogeneización parte de la tesis adoptada de que la pregunta por el ser vertebra el trabajo filosófico de Heidegger en los años veinte, con lo cual la metodología para plantear la pregunta ontológica ha de ser en mayor o menor medida unificable.

a) Textos iniciales para la determinación de los pasos del método: *Sein und Zeit*, §§5-7

La idea de metodología fenomenológica presentada en el §7 de *Sein und Zeit* arroja una concepción del método un tanto vaga. ¿Por qué en un párrafo dedicado al método no nos presenta Heidegger los pasos en que este se despliega, su modo de aplicarlo, etc. en lugar de un análisis conceptual de tal noción en el que se proporcione una mera idea

fenomenología, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 118-126; *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 162-169, en las que el autor mantiene una idea de normatividad como deslegitimación de la pretensión de validez de las interpretaciones; DE LARA, F., *Phänomenologie der Möglichkeit*, Albert Thesen Philosophie, 2008, p. 68; FÉHER, I. M., “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes“, *Heidegger Studies*, 13 (1997), pp. 47-68; ESCUDERO, J. A., notas a la traducción española de HEIDEGGER, M., *Interpretaciones filosóficas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 100-101; *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 389-396; MAKKREEL, R. A., “Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt”, en PAPPENFUB, D./PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, p. 183.

³³⁵ Recuperamos algunos de los textos que ya mencionamos con ocasión del concepto de crítica (vid. *supra* § 10): GA 58, 164: «Beginnen wir mit den ersten Abhebung, dem Phänomen des Mich-selbst-habens und zwar in der Weise des ersten Schrittes phänomenologischer Methode, der kritischen Destruktion der Objektivierungseinschlüsse.»; GA 63, 105: «Hermeneutik ist Destruktion!»; GA 24, 31: «Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.»

preliminar? Si ampliamos la óptica del §7 a los párrafos incluidos en el capítulo segundo de la introducción, podemos obtener una visión un poco más completa de la idea de método, de su procedimiento concreto y, además, permitiéndonos entenderlo a la luz de los desarrollos incipientes en las lecciones de los años veinte.

En el §5 Heidegger presenta el objetivo de la investigación ontológica como elaboración adecuada de la pregunta por el ser del ente en general. Esta apuntaría a una «explícita apropiación y aseguración de la correcta forma de acceso a él»³³⁶ en la que el ente temático llegue a *entrar en la mira (anvisiert)* de la interpretación comprensora.³³⁷ El §6 está dedicado a la exposición de la idea de una *destrucción* de la historia de la ontología. La elaboración de la ontología precisa de una apropiación productiva del pasado³³⁸ que haga transparente la pregunta misma por el ser. Ya que esta se plantea al hilo de los conceptos usados en la historia de la filosofía, se requiere «alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producida por ella [...] en busca de las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser»³³⁹.

Nuestra tesis consiste en interpretar los párrafos 5, 6 y 7 en conjunto como punto de partida desde el cual precisar los tres momentos fundamentales en que se despliega la fenomenología hermenéutica. En el §5 contamos con el paso inicial del método de la investigación: determinar el *modo recto de acceso (Zugangsart)* al ente temático para hacerlo entrar en la mirada (*Blick*) de la interpretación comprensora. En el §7 se conceptúa la fenomenología como modo preciso de “mirar” (*blicken*) el ente para mostrarlo en su ser. Y, por último, en el §6 se muestra la destrucción como paso pertinente para deshacer los recubrimientos conceptuales del sentido del ser del ente.

¿Qué nos permite reconstruir el capítulo segundo de la introducción de este modo y reordenar los temas de los párrafos de esta manera? Si se analizan con detenimiento los cursos de los años veinte, puede comprobarse que en ellos la idea de método se presenta frecuentemente –aunque con algunas diferencias terminológicas– según estos tres momentos. En este sentido, nuestra tesis se sostiene en la siguiente hipótesis: que Heidegger elabora la idea de método en general (teniendo en cuenta no sólo el §7, sino el 5 y el 6 según hemos propuesto) teniendo a la vista, por un lado, los momentos metodológicos que ya había esbozado en las lecciones tempranas de Friburgo, y, por otro, teniendo también a la vista, aunque su desarrollo sería posterior, los pasos fundamentales del método fenomenológico-hermenéutico de la ontología fundamental en las lecciones de Marburgo posteriores a *Sein und Zeit* –en concreto, en la introducción al curso del SS 1927.³⁴⁰

³³⁶ ST, 39 (trad. de SZ, 15: «eine ausdrückliche Aneignung und Sicherung der rechten Zugangsart zu diesem Seienden»)

³³⁷ Cf. *ibid.*: «Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam *anvisiert* werden?»).

³³⁸ Vid. ST, 45 (SZ, 21).

³³⁹ ST, 46 (trad. de SZ, «...bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen[...]auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden»)

³⁴⁰ En este punto no intentamos tanto una reconstrucción histórica de cada uno de los conceptos implicados en la idea de una fenomenología hermenéutica (lo cual nos llevaría a la exposición y análisis del concepto de “fenómeno” en las lecciones tempranas de Friburgo y las de Marburgo, de

b) Reconstrucción diacrónica de la metodología fenomenológico-hermenéutica (I): lecciones tempranas de Friburgo y de Marburgo anteriores a *Sein und Zeit*

La idea de metodología suele ser presentada en las lecciones tempranas de Friburgo como encaminada a la apropiación de la situación de la interpretación. Ya desde muy temprano Heidegger tiene bien presente que la “objetividad” (a-teorética) de la interpretación no tiene que ver con un sistema de relaciones objetivas entre conceptos, sino con el darse de la cosa en la situación concreta en la cual se expresa la totalidad de la vida. La filosofía tendría como objetivo hacer expreso el todo del fenómeno de la vida, de la situación vital y de ahí surge el peculiar rigor (*Streng*) de la ciencia originaria.³⁴¹ Es por ello que el objetivo de la investigación filosófica, conducido por esa motivación fundamental del preguntar (*die Fraglichkeit*), ha de trabajar en la dirección de una clara y radical elaboración de la situación hermenéutica.³⁴²

Esta elaboración de la situación hermenéutica supone para la metodología tratar de lograr una interpretación temática peculiar. Como ya vimos al examinar el concepto de interpretación, la propiamente filosófica se pone a sí misma por tema. Eso quiere decir que el trabajo de la interpretación filosófica y, por ende, de la metodología pertinente se orienta a esclarecer sus propios presupuestos. Pues bien, estos presupuestos conforman unitariamente la estructura de la situación hermenéutica, que vertebrada la validez de la interpretación a través de tres condiciones de realización. Esto es expuesto claramente en las primeras páginas del *Natorp-Bericht*: el contenido

“hermenéutica”, etc.), tarea que ya ha sido profusamente trabajada, desde este punto de vista historiográfico, en la abundante literatura al respecto, que se ha venido centrando en los últimos años en la cuestión metodológica del Heidegger de los años veinte: vid. p.e. BUREN, J. v., “The Young Heidegger and Phenomenology”, *Man and World*, 23 (1990), pp. 239–272; CORDUA SOMMER, C., “Heidegger joven y la fenomenología”, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 13–28. ESCUDERO, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010; von Herrmann, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000; IMDAHL, G., *Das Leben Verstehen. Heideggers Formale Anzeigende Hermeneutik in Den Frühen Freiburger Vorlesungen (1919 Bis 1923)*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997; KIM, IN-SUK, *Phänomenologie Des Faktischen Lebens: Heideggers Formale Anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Lang, Frankfurt a. M., 1998; KISIEL, T., “Das Entstehen Des Begriffsfeldes “Faktizität” Im Frühwerk Heideggers“, *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986), pp. 91–120; LAMBERT, C., *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*, Lang, Frankfurt am Main, 2002; LARA, F. DE, *Phänomenologie der Möglichkeit*, Karl Alber, München, 2008; RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997; RUCKTESCHELL, Peter von, *Von Der Ursprungswissenschaft Zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität Als Leitstruktur Im Frühen Denken Heideggers*, Universität Freiburg im Breisgau, 1998; TIETJEN, H., “Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des Existenzial-Ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers”, *Heidegger Studies*, 2 (1986), pp. 11–40; USCATESCU, J., *Die Grundartikulation des Seins: eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992; XOLOCOTZI, A., *Der Umgang als ‘Zugang’: der hermeneutisch-phänomenologische ‘Zugang’ zum faktischen Leben in den frühen ‘Freiburger Vorlesungen’ Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.

³⁴¹ Cf. GA 58, 231; vid. supra, § 11.

³⁴² «...Philosophie ist [...] 1. im Fragen, und zwar im Grundsätzlichen, steht; 2. Im konkreten Antwortsuchen: Forschung. D. h.: entscheidend ist radikale und klare Ausbildung der hermeneutischen Situation als die Zeitigung der philosophischen Problematik selbst.» (GA 61, 3).

objetivo (*Sachgehalt*) de cada interpretación sólo resulta “adecuado” cuando la situación hermenéutica pertinente se ha hecho disponible (*verfügbar*), esto es, tematizada en sus tres elementos. En este texto, dichos elementos son enunciados como el punto de vista de la mirada (*Blickstand*), la dirección de la mirada (*Blickrichtung*) y la amplitud de la mirada (*Sichtweite*); más tarde Heidegger los enumerará como haber previo (*Vorhabe*), modo previo de ver (*Vorsicht*) y conceptualización previa (*Vorgriff*).

Sin embargo, esta pre-estructura (*Vorstruktur*) de la interpretación no surge propiamente de una metodología preparada ya de antemano, sino que son elementos presentes en la vida fáctica por sí misma (o sea, pre-temáticos). La relación entre los momentos de la *Vorstruktur* y la metodología hay que verla como surgiendo los segundos de los primeros, y teniendo por objeto a aquellos. Dicho de otro modo, los pasos de la tematización metodológica van surgiendo en función de los momentos de la *Vorstruktur* y con el objetivo de explicitar su contenido. Sin ir más lejos, en las lecciones de los años veinte abundan una serie de textos en los que encontramos expresiones, como en el SS 1923, del tipo: “la hermenéutica” es un llevar la interpretación al encuentro (*Begegnung*), visión (*Sicht*), aprehensión (*Griff*) y captación conceptual (*Begriff*) de la cosa dada.³⁴³ Más tarde, ya en Marburgo, en el curso del WS 1923/24 aparece una enumeración un tanto más concreta de esta fórmula: el haber (*Habe*), la mirada (*Sicht*) y la aprehensión conceptual (*Griff*)³⁴⁴. Con ello Heidegger está enunciando aspectos del modo de realización unitario del trato con el mundo: el habérselas con las cosas consta de esa serie de momentos, que pueden modificarse según la manera en que se realicen (su *Vollzugsweisung*). En la medida en que es ahí donde aparece el comportamiento filosófico, que busca tematizar su propia estructura pre-comprensiva, los pasos por medio de los cuales el preguntar filosófico se abre “camino” surgen en función de esos momentos: el tener la cosa dada, el modo en que se la mira y cómo se la conceptúa. Todo el empeño de la metodología estará por tanto en tematizar el modo como ya cotidianamente llevamos a cabo el comportamiento con el mundo en esta triple estructura, que se encarna...

- 1)...en un *acceso* interpretativo (*auslegungsmäßige Zugang*)
- 2)...en una *apropiación* interpretativa (*auslegungsmäßige Aneignung*)
- 3)... y en una *custodia* interpretativa (*auslegungsmäßige Verwahrung*)³⁴⁵

³⁴³ Vid. GA 63, 14. En la lección del WS 1921/22 se había dado una enumeración parecida de los rasgos metodológico-experienciales de la fenomenología hermenéutica, en la que cambian algunos términos: comparecencia (*Begegnung*), determinación (*Bestimmung*), modelación (*Formung*) y formación (*Bildung*) (cf. GA 61, 33).

³⁴⁴ Traducimos en esta ocasión *Griff* como aprehensión conceptual partiendo de la indicación de J. E. RIVERA al traducir el término *Vorgriff* en *Sein und Zeit*. Según éste, cuando Heidegger escribe el *-griff* en la palabra *Vorgriff*, «oye en el *greifen* la aprehensión conceptual» (notas a la trad. de RIVERA: ST, 478). En los textos anteriormente citados, sin embargo, no mantenemos la referencia conceptual en el *Griff*, ya que el término aparece en contraposición al de *Begriff*.

³⁴⁵ Cf. GA 62, 48. Como explicaremos al exponer los momentos metodológicos de la ontología fundamental en el SS 1927, en síntesis con los que vamos a destacar a continuación a partir de los textos de las lecciones tempranas de Friburgo, la relación entre los momentos de la *Vorstruktur -Vorhabe, Vorsicht y Vorgriff-* no es exactamente equivalente a estos momentos del método (acceso, apropiación, custodia).

A través de estos modos de realización de la vida fáctica la estructura de ésta misma es articulada en una interpretación temática. Esto es, la vida fáctica en sus estructuras porta un sentido, lleva consigo el sentido de sí misma. Ahora, la interpretación temática lo único que hace es explicitar los momentos en los cuales esta lleva su sentido, tratando de sacarlo a la luz. Por eso mismo, estos tres momentos –acceso, apropiación y custodia– son los modos en que el sentido puede ser más o menos tenido, propia o impropia: son los momentos del método filosófico.

¿En qué medida nos puede servir esta caracterización preliminar de los momentos del método para hacerla coherente con el resto de textos al respecto en las lecciones tempranas de Friburgo? Porque, no obstante, la enumeración de los momentos del método no es netamente homogénea en aquellas. En las exposiciones de Heidegger suele dar la impresión de que el método cuenta con dos pasos fundamentales: la obtención de la presentación de la cosa misma en una experiencia fundamental y un desmontaje crítico de la tradición.³⁴⁶ Sin embargo, pensamos que pueden contabilizarse un total de tres momentos en la metodología fenomenológica; lo cual puede constatarse atendiendo a algunos de los textos más decisivos de las lecciones tempranas de Friburgo y de carácter más acentuadamente metodológico. A tenor de ello vamos a recopilar algunos de los pasajes donde aparezca un tratamiento de los pasos del método, en orden cronológico. Una vez expuestos, trataremos de proporcionar una idea sintética de éstos coherente los tres momentos expuestos de acceso, apropiación y custodia.

i. La búsqueda de la experiencia fundamental y los pasos fundamentales del método en el WS 1910/20

Tras la lección del KNS 1919 en el que se tematiza el concepto fundamental de una fenomenología distinta a la husserliana a partir de la intuición hermenéutica, Heidegger trata de ir construyendo su propia propuesta de ciencia fundamental. A fuer de ello, se requiere la especificación de una idea de metodología que, poco a poco, se va delineando en estos años. En este curso del WS 1919/20, la ciencia fundamental que esboza Heidegger busca un suelo experiencial (*Erfahrungsboden*)³⁴⁷ a partir del cual construir una lógica concreta de la vida fáctica. La obtención de una experiencia

³⁴⁶ Así es p. e. en la lección del SS 1923, en la que, si queremos saber qué entiende Heidegger por fenomenología, en el §15 nos dice que este nombre designa el cómo (*Wie*) de la investigación, encaminado a esas dos tareas: «Vergegenwärtigung der Sache zu gewinnen» desde una determinada perspectiva, y una “kritische Abbau der Tradition” (cf. GA 63, 74-75). La idea de una doble división del método fenomenológico viene reforzada por el texto, páginas atrás, en el que Heidegger, trayendo a colación aquellas fórmulas abundantes en las lecciones tempranas de Friburgo, de que la hermenéutica es un modo del aprehender (*Griff*), etc. enuncia sólo las de “tener entre manos el carácter de ser de la facticidad” (*in den Griff zu bekommen*) y “llevar a concepto este carácter de ser aprehendido” (*zu Begriff zu bringen*) (cf. GA 63, 35). Parece entonces que la aprehensión o captación (*Griff*) tendría que ver con esa tarea de conseguir una presentación de las cosas mismas y, por otro lado, su conceptualización con la destrucción, precisamente, de las conceptualizaciones desfiguradoras. Como vamos a mostrar a continuación, el momento conceptivo del *Begriff* es distinguible del destructivo, con lo cual habría tres y no dos momentos.

³⁴⁷ Vid. GA 58, 70, 208.

fundamental pre-teórica constituye, con ello, uno de los momentos esenciales según los cuales ha de trabajar una fenomenología.³⁴⁸

Ahora, sólo en los anexos al curso encontramos determinaciones más amplias de esta idea del método. En uno de ellos, en el anexo A, encontramos una nota de Heidegger en la que habla de los auténticos “pasos” del comprender puro. La exposición de este pasaría por una interpretación de los contextos de sentido (*Sinnzusammenhänge*), por una construcción o reconstrucción interpretativa de las tendencias implícitas en las situaciones fáctico-vitales, y por una destrucción crítica³⁴⁹. Si bien a la altura del WS 1919/20 la terminología no acaba de resultar aún lo suficientemente clara, en un segundo texto, en el anexo B, Heidegger escribe algo más sobre la determinación de los niveles del comprender fenomenológico. Este es uno de los primeros textos en los que se detalla, aún de una manera bastante provisional, los sucesivos peldaños del método propio de una fenomenología no reflexiva sino hermenéutica o comprensiva:

- (1) Remisión (*Hinweisen*) a la esfera concreta de la vida fáctica;
- (2) tomar pie (*Fussfassen*) en la experiencia de la vida, un acompañar a (*Mitgehen*) y ser arrastrado por (*mitgerissen*) la corriente de la vida (*Strömung des Lebens*);
- (3) un mirar previo (*Vorschauen*) hacia el horizonte en el que se da la experiencia de la vida, hacia las tendencias y motivos que yacen en ésta;
- (4) articulación (*Artikulation*) de lo visto y destacar sus momentos;
- (5) la interpretación (*Interpretation*) del fenómeno así visto;
- (6) dar forma (*Gestaltgebung*) fenomenológica a lo articulado en la mirada.³⁵⁰

A continuación, declara que en torno al segundo o cuarto paso –Heidegger en este punto es ambiguo– se ubicaría una *kritische Destruktion* de las “objetivaciones que ya siempre van pegadas a los fenómenos”.³⁵¹ ¿Por qué esta ambigüedad a la hora de situar el paso de la destrucción? Quizás –interpretando desde los posteriores desarrollos– porque la destrucción tiene un sentido funcional como custodia o preservación de lo alcanzado en

³⁴⁸ Vid. GA 58, 93-128. Además, Heidegger señala que esta búsqueda de la obtención de la experiencia fundamental lo es del mundo propio (*Selbstwelt*). ¿Qué significa esto y qué puede suponer para la idea de la fundamentación de la interpretación? Heidegger se está refiriendo a que la fundamentación filosófica se obtiene a partir de una modificación del modo de realización del trato circunmundano con las cosas (su *Vollzug*). Ahora, esta idea del *Vollzug* está ligada al momento del *Selbstwelt* de la vida fáctica (según justificaremos *infra* en § 29). Parece, pues, que la obtención de la experiencia fundamental de la cual surge la validez de la interpretación parte no del *Umwelt* ni del *Mitwelt*, sino que se logra a partir del *Selbstwelt*, con lo cual es la actividad del propio viviente fáctico la que lleva la voz cantante en la apertura del mundo. ¿No podría estar ello a la raíz de una cierta primacía del Dasein, y, en correlación, de la comprensión del sentido?

³⁴⁹ Cf. GA 58, 138-139.

³⁵⁰ Vid. GA 58, 254-256.

³⁵¹ Cf. GA 58, 255. Una de las primeras formulaciones de este momento destructivo se halla, no obstante, no en estas lecciones, sino que procede ya desde la tesis de habilitación, en la que, en referencia a la discusión de la concepción medieval de la lógica, Heidegger escribe que «debe llegarse con ello a destruirse (*zerstören*) los hasta ahora no problematizados pertinentes aspectos de la lógica de la escolástica medieval.» (trad. propia de GA 1, 400: «Zugleich mußte damit erreicht werden, den bisherigen dürftigen und problemlosen Aspekt der Logik der mittelalterlichen Scholastik zu zerstören.»)

los pasos anteriores, esto es, su desempeño metodológico afecta al todo de lo conquistado en la interpretación fenomenológica. Por eso a la hora de ubicarlo en un peldaño preciso, Heidegger se ve obligado a mantener una referencia ambigua al *Mitgehen* y a la *Artikulation* de lo visto en ello.

ii. Dos momentos del método en la lección del SS 1920

En los siguientes cursos de nuevo aparecen ciertos elementos del método expuestos según dos momentos. Por ejemplo, en el dedicado a la *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (SS 1920) Heidegger dedica un relativamente extenso epígrafe en la introducción a hablar de la destrucción fenomenológica.³⁵² Allí, al mismo tiempo, introduce la idea de que esta destrucción tiene una relación clara con las preconcepciones (*Vorgriffe*); sin embargo, frente a otros textos en los que aquella recibe todo el peso metodológico de la fenomenología de Heidegger, aquí se rebaja su carácter decisivo al hacerla depender de un nivel que no tiene que ver con los *Vorgriffe*, sino con algo previo: la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) de la vida fáctica.³⁵³

iii. Tres momentos del método en las “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauung’” (1919/21) y el *Natorp-Bericht* (1922)

Sin embargo, al hilo de estos cursos mencionados, Heidegger va confeccionando una idea de metodología en la que poco a poco va especificando sus pasos de una manera más desarrollada y precisa. Ello se constata en la reseña a la obra de Karl Jaspers, elaborada paralelamente a los cursos anteriores, en la que, al hilo de la exposición de cómo debiera ser una crítica propiamente filosófica, se van nombrando una serie de momentos metodológicos propios del modo de poner en marcha esa crítica:

... la posibilidad concreta de llevar a la mirada los fenómenos existenciales y de explicarlos en una conceptualidad genuina, sólo se puede dar si se destruye la tradición concreta, que todavía se experimenta hasta cierto punto como algo que está activo...³⁵⁴

En este texto aparecen ya *tres* momentos del método: (1) llevar a la mirada (*in den Blick zu bringen*) el fenómeno de la existencia, (2) explicarlo en una conceptualidad (*Begrifflichkeit*) y (3) una *Destruktion* de la tradición concreta. Este último momento aparece, además, como condición de posibilidad de los dos primeros, asegurando que el resultado final de la metodología fenomenológica sea la originariedad de la interpretación en conjunto.

Ahora bien, en el *Natorp-Bericht* (1922), uno de los primeros textos donde se expone sistemáticamente la idea de una ontología, hay una primera sección del texto en

³⁵² Vid. GA 59, 29-41.

³⁵³ Cf. GA 59, 35.

³⁵⁴ Trad. de CORTÉS, H. / LEYTE, A. (*Hitos*, Alianza, Madrid, 2007, p. 40) de GA 9, 34: «...die konkrete Möglichkeit, die Existenzphänomene in den Blick zu bringen und in einer genuinen Begrifflichkeit zu explizieren, *nur dann* erschlossen wird, wenn die konkrete, als irgendwie noch wirksam erfahrene Tradition destruiert...».

la que Heidegger ofrece las directrices metodológicas fundamentales de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad³⁵⁵, que de nuevo parecen constar de dos momentos:

- (1) Llevar a la mirada (*in den Blick zu bringen*) el haber previo (*Vorhabe*) de la interpretación,³⁵⁶ y hacerlo disponible (*verfügbar machen*).
- (2) Una crítica del presente,³⁵⁷ que tiene que ver claramente con la tarea de una destrucción crítica.

Sin embargo, páginas más adelante encontramos una especificación de los momentos metodológicos ligeramente distinta:

- (1) Aseguramiento del haber previo de la interpretación, esto es, del campo temático de la cosa (*thematische Gegenstandsfeld*) llevando a la mirada su contenido objetivo (*Sachhaltigkeit*) en el cómo (*Wie*) de su fenomenal carácter fundamental³⁵⁸. Quiere decir: lograr un acceso a la mostración (fenómeno) de la cosa en su modo de ser. La aparición de la expresión “Wie” indica que estamos ante un momento del *acceso* a la cosa misma.
- (2) Formación de la conceptualización previa (*Vorgriff*), preparando las perspectivas en torno a las cuales la realización de la explicación del campo ontológico de la cosa (*Seinsfeld*) ha de atenderse.³⁵⁹

¿Por qué razón podemos obtener estos dos esquemas distintos? Nosotros propondríamos la siguiente solución: el primer momento en ambos esquemas enuncia el mismo momento en el que el *Vorhabe* es llevado a disposición de la interpretación. Ahora bien, el segundo momento de los dos esquemas apunta a dos cosas distintas: el (2) del primer esquema, a la destrucción crítica; mientras que el (2) del segundo esquema, a una explicación (*Explikation*) y formación (*Ausbildung*) del *Vorgriff*. Ahora, *estas dos tareas, la destrucción y la explicación/formación del Vorgriff no son estrictamente coincidentes*, aunque ambas trabajen sobre éste. Formar el *Vorgriff* no es, desde luego, lo mismo que destruirlo. Eso significa que contamos con tres momentos: uno, aparentemente centrado sobre el *Vorhabe*, y dos sobre el *Vorgriff*, aunque de manera distinta. Pues bien, vamos a precisar un poco más este esquema, que aún es inexacto.

El efectivo funcionamiento de este esquema metodológico puede constatarse en la propia disposición de temas en el *Natorp-Bericht*. La “indicación de la situación hermenéutica” como subtítulo de la fenomenología ontológica que pretende elaborar encuentra varios momentos metodológicos implícitos en el texto. El primero de ellos se localiza en las primeras páginas, donde leemos que «El objeto de la investigación filosófica es el Dasein humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter

³⁵⁵ GA 62, 346-352 (NB, 1-6).

³⁵⁶ Cf. GA 62, 351 (NB, 5).

³⁵⁷ Cf. GA 62, 350 (NB, 4).

³⁵⁸ Cf. GA 62, 391 (NB, 43s).

³⁵⁹ Cf. *ibidem*.

ontológico.»³⁶⁰ Este su carácter ontológico consiste, como nos va a decir a continuación, en el cuidado (*Sorge*). Una vez fijado este punto de partida de la investigación, se trataría de exponer conceptualmente el ser del Dasein en sus categorías fundamentales. Es entonces que el texto se detiene en la presentación de las direcciones del cuidado (*Sorgensrichtungen*) en que se despliega la vida fáctica, en que el mundo comparece significativamente, en la tendencia a la caída propia de esta (*Verfallensgeneigtheit*), en el término medio en que se mueve (*Durchschnittlichkeit*) y su estar en lo público (*Öffentlichkeit*), etc. etc.³⁶¹ Son todas estas determinaciones de la vida fáctica que son expresadas de acuerdo a un modo fundamental de entenderla: con conceptos no pertenecientes al plano natural, sino al existencial. Se trata de lograr la descripción del ser humano desde conceptos de *existencia*.³⁶² Esto constituiría un segundo momento metodológico. Entonces, después de varias páginas dedicadas a explicitar la idea de filosofía apropiada a este análisis de la existencia, ¡nos encontramos con una exposición de textos de Aristóteles! ¿Qué sentido tiene esto? ¿Qué papel juega Aristóteles en todo el asunto del ser de la vida fáctica? En estas páginas finales, centradas en el estudio (fenomenológico) de la *Ética a Nicómaco*, de la *Metafísica* y de la *Física*,³⁶³ Heidegger, una vez ha conquistado supuestamente una conceptualidad adecuada para expresar el objeto propio de la filosofía, esto es, la vida fáctica en su ser, ve necesario abrirle camino a esta conceptualización abonando el terreno para que ésta pueda arraigar. Es decir, necesita hacer una destrucción de las categorías con que la tradición ha entendido el ser de ese ente al que Heidegger llama Dasein. Y en ello Aristóteles juega un papel fundamental, por cuanto está a la base de gran parte de las conceptualizaciones (o *Vorgriffe*) con que hemos comprendido nuestro mundo. Este sería el tercer momento metodológico.

Estos tres son, por lo tanto, los momentos del método desarrollados en el *Natorp-Bericht*, aunados con la definición de cada uno de ellos que extraíamos de las “Anmerkungen zu Karl Jaspers...”:

- (1) aseguramiento del *Vorhabe*, esto es, la fijación y aseguramiento del objeto temático con vistas a su ser (o sea, “llevar a la mirada los fenómenos existenciales”);
- (2) formación del *Vorgriff* como articulación explicativa de lo visto en el primer paso (esto es, “explicarlo en una conceptualidad genuina”);
- (3) y destrucción de los *Vorgriffe* con que la tradición ha expresado las experiencias fundamentales (es decir, desactivar los conceptos con que la tradición concreta ha explicado los fenómenos).

iv. Síntesis de los momentos del método en las lecciones tempranas de Friburgo

³⁶⁰ Trad. de J. A. ESCUDERO (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 31) de GA 62, 348 (NB, 3).

³⁶¹ Vid. GA 62, 352-360 (NB, 6-13).

³⁶² Vid. GA 62, 361 (NB, 13-14).

³⁶³ Vid. GA 62, 376-399 (NB, 29-51).

Si ahora volemos la mirada atrás e interpretamos la división que esbozaba Heidegger en el WS 1919/20 en seis o siete pasos³⁶⁴ a la vista de esta esquematización tripartita, podemos entender algunos de ellos como conteniendo ya lo que luego se especificaría en uno u otro momento de la metodología fenomenológico-hermenéutica.

El primer paso, el aseguramiento del *Vorhabe*, sería la expresión de aquellos tres primeros momentos de la remisión (*Hinweisen*) a la esfera concreta de la vida fáctica, del tomar pie (*Fussfassen*) en la experiencia de la vida (como *Mitgehen*) y un mirar previo (*Vorschauen*) hacia el horizonte en el que se da la experiencia de la vida, hacia las tendencias y motivos que yacen en ésta. En este primer paso quedan comprendidos de este modo la fijación de la esfera determinada de la que va a partir la interpretación. ¿Cómo es fijada y llevada al análisis? A través de la experiencia y, en concreto, de una experiencia que no es nada esencialmente distinto de la vivencia cotidiana que tenemos del mundo: la intuición hermenéutica (indicada por la aparición del término *Mitgehen*). Asimismo, este momento podría dar concreción al señalado en el curso del SS 1922 del *acceso* interpretativo (*auslegungsmäßige Zugang*) al ser del ente.

El segundo paso, la explicación y formación de los *Vorgriffe*, tendría que ver con la articulación (*Artikulation*) de lo visto en el primer paso, en el que se trata de interpretarlo (*Interpretation*) y dar forma (*Gestaltgebung*) fenomenológica a lo articulado en la mirada.³⁶⁵ Este paso tendría como finalidad lograr una articulación conceptual del *Vorhabe* puesto a disposición, a fin de explicitarlo en su ser a través de categorías adecuadas a él. Aquí podría ubicarse el momento señalado de una apropiación interpretativa (*auslegungsmäßige Aneignung*).

El tercer paso es el más obvio y el que menos cambios conceptuales sufre en estos años: *la kritische Destruktion* de las objetivaciones. De nuevo, según lo visto en el curso del SS 1922, la destrucción sería propiamente una custodia interpretativa (*auslegungsmäßige Verwahrung*).

Así pues, *acceso* (aseguramiento del ente temático en el *Vorhabe* y ponerlo a disposición en su ser), *apropiación* (interpretación explicitadora conceptualmente del *Vorhabe*) y *custodia* (desmontaje crítico de los *Vorgriffe* de la tradición) podrían ser las caracterizaciones sintéticas de las formulaciones concretas de los momentos del método en las lecciones tempranas de Friburgo.

c) Reconstrucción diacrónica de la metodología fenomenológico-hermenéutica (II): curso del SS 1927

En el curso de Marburgo *Die Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger, como señalamos antes, abre su lección con una introducción en la que incluye algunas referencias a la metodología de la ontología fundamental. En este punto, si atendemos a los momentos metodológicos previamente analizados, que él había ido destacando a lo largo de su período friburgués (y también en *Sein und Zeit*), podrá advertirse una

³⁶⁴ Vid. GA 58, 254-255.

³⁶⁵ Vid. GA 58, 254-256.

consonancia a la hora de precisar los pasos que va nombrando. Este texto, en concreto el §5, es de los pocos en los que la enunciación de los momentos es relativamente clara:

En primer lugar se habla de una *phänomenologische (hermeneutische) Reduktion*, cuyo sentido no ha de confundirse con el que Husserl le daba en *Ideen*, I³⁶⁶. Mientras que para aquel, según Heidegger, la reducción consiste en un volver la mirada de la actitud natural a la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas, en la fenomenología hermenéutica esta adquiere un significado distinto. Se mantiene aún la idea de una “vuelta” de la mirada, pero ahora de donde vuelve ésta no es del mundo natural sino que, podríamos decir, se mantiene en él, sumergido en las cosas, en lo ente, para encontrar justo allí su *eidos* o, heideggerianamente hablando, su ser:

Para nosotros la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la aprehensión, siempre concreta, del ente hacia la comprensión del ser de ese ente (proyectada a la manera de su estar desvelado).³⁶⁷

En la reducción fenomenológica se trata de hacer un cambio o una reorientación de la mirada (*Blick*). Podría decirse que se trata de, partiendo de la visión inmediata del ente, realizarla (*vollziehen*) en el modo filosófico-fenomenológico, esto es, desvelando el ente sobre su propio fondo de comprensión, sobre su ser. Sólo así la investigación puede tener un punto de partida radicado en las cosas mismas, esto es, cuando ha comprendido la cosa a interpretar desde su ámbito mismo, según el modo de ser en que se muestra. Se trata de aprehender el ente en su ser, con lo cual no es lo mismo partir del ente que somos en cada caso nosotros, que del ente que nos rodea, del ente supremo (si esta cuestión fuera dilucidable filosóficamente), o del ente matemático, por poner ejemplos.

En segundo lugar, hay una *phänomenologische (hermeneutische) Konstruktion*, que consistiría en “llevar el ser del ente a la mirada en un libre proyecto”³⁶⁸ o un «proyectar el ente dado sobre su ser y sus estructuras»³⁶⁹. ¿A qué puede estar refiriéndose Heidegger en el breve párrafo que le dedica a la construcción? Allí dice que el ser no es tan accesible como un ente, por lo que la interpretación necesita ser metodológicamente dirigida al ser de ese ente en un momento como de “desviación” (*Abwendung*). Con ello nada más tendríamos la reducción; pero lo propiamente filosófico parece ser explicitar esta visión positivamente en ese libre proyectar (*freies Entwurf*).³⁷⁰ Esta expresión, “freies Entwurf”, tiene que ver con la de *Freilegung*: algo que se saca a la luz, se expone, o sea, sale de su encubrimiento (*Enthüllung*) hacia su estar descubierto (*Entdecktsein*). Este tipo de expresiones tienen que ver con la actividad propia de la interpretación (*Auslegung*). Ahora bien, Heidegger se está refiriendo a un sacar a la luz interpretativo que, además, sea expresado “positivamente” con una conceptualidad propia. Más adelante –aunque en un párrafo dedicado al

³⁶⁶ Vid. Hua., III, §32, 56-57

³⁶⁷ Trad. propia de GA 24, 29: «Für uns bedeutet die phänomenologische Reduktion die Rückführung des phänomenologischen Blickes von der wie immer bestimmten Erfassung des Seienden auf das Verstehen des Seins (Entwerfen auf die Weise seiner Unverborgenheit) dieses Seienden.»

³⁶⁸ Cf. GA 24, 29: «Das Sein (...) in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden.»

³⁶⁹ Trad. propia de GA 24, 29-30: «...Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen...»

³⁷⁰ Vid. GA 24, 29.

siguiente paso de la metodología– llama a este momento de construcción “*begriffliche Interpretation des Seins und seiner Strukturen*”.³⁷¹ La construcción es pues una interpretación en la que se trata de explicitar (o sea, patentizar sobre el fondo de su comprensibilidad) lo visto en la reducción con conceptos apropiados.

En tercer lugar, una *phänomenologische (hermeneutische) Destruktion*. Igual que la interpretación fenomenológico-hermenéutica busca explicitar lo comprendido a través de una conceptualización determinada, la interpretación de término medio con que la tradición nos ha legado el modo de ver lo ente requiere de un desmontaje crítico de los conceptos usados para devolverlos “a las fuentes de las que surgieron”, en palabras de Heidegger.³⁷² Es por ello que este tercer paso es, desde cierto punto de vista, decisivo por cuanto “asegura la autenticidad de los conceptos” con que la interpretación articula lo comprendido. A raíz de ello podría afirmarse, al contrario de la idea de que la destrucción sea posibilitadora de los otros dos momentos y en ese sentido el paso fundamental, que más bien la destrucción es un momento que asegura lo conquistado en los dos pasos previos, sin cuyo concurso la descripción e interpretación de un ente en cuestión no podría encontrar un lugar propio. De hecho, en *Sein und Zeit* la destrucción no sólo tiene lugar, como advierte VON HERRMANN³⁷³, en la programada segunda mitad de la obra, sino que va apareciendo intercalada en la analítica preparatoria del Dasein: por ejemplo, en la idea de ciencia, de “mundo”, de “sujeto humano”, etc.

Reducción, construcción y destrucción fenomenológico-hermenéuticas constituyen de este modo los tres pasos fundamentales de la metodología de la ontología fundamental. Ahora bien, ¿es válido este esquema no sólo para *Sein und Zeit* sino también para el de las lecciones tempranas de Friburgo?

d) Reconstrucción sincrónica de la metodología fenomenológico-hermenéutica

Tenemos por lo tanto tres esquemas de los pasos de la metodología según Heidegger, en los que, si nuestra reconstrucción es correcta, puede apreciarse un evidente paralelo:

(i) En *Sein und Zeit*: (1) determinación del modo recto de acceso al ente para hacerlo entrar en la mirada de la interpretación, (2) modo de mirar al ente para mostrarlo en su ser, (3) destrucción como paso necesario para deshacer los encubrimientos conceptuales que impiden el recto acceso al ente en su ser.

(ii) En las *lecciones tempranas de Friburgo*: (1) acceso interpretativo al ser del ente, asegurado en el *Vorhabe*, (2) explicación y articulación conceptual de ello, (3) destrucción crítica de los *Vorgriffe* de la tradición.

(iii) En el *curso del SS 1927*: (1) reducción, en la que se reconduzca la mirada del ente a su ser, (2) construcción interpretativa que articule positivamente esa mirada previa, (3) destrucción de los conceptos de la tradición.

³⁷¹ Cf. GA 24, 31.

³⁷² Cf. GA 24, 31.

³⁷³ Cf. VON HERRMANN, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, p. 152; vid. en general su análisis de los tres pasos fundamentales de la metodología en la lección del SS 1927 en op. cit., pp. 148-152.

El paralelo al que nos referimos estaría *en el modo en que en cada esquema son asumidos metodológicamente los momentos de la Vorstruktur*. En los tres esquemas de los distintos momentos de los años veinte, se repite una misma manera de tomar los momentos pre-estructurales de la comprensión: *Vorhabe, Vorsicht y Vorgriff*.³⁷⁴

En el primer paso, el acceso y aseguramiento del *Vorhabe* se centra, contra lo que pudiera parecer, no solamente en el *Vorhabe* de la interpretación, sino en el *Vorsicht*. Heidegger habla siempre en este paso no sólo de tener meramente el ente, sino tenerlo en vistas a su ser. La visión, la perspectiva es algo característico del *Vorsicht*, según su definición en *Sein und Zeit*: un «punto de vista» a partir del cual se realiza el desvelamiento que «fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado» y «que recorta lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad»³⁷⁵. La fijación del objeto temático de la investigación puede ser cualquiera: la vida fáctica, el cuerpo humano, la persona humana. Estos ejemplos son de un mismo objeto de investigación, pero desde perspectivas distintas, sobre el ser humano en general, en cuya elección terminológica está funcionando ya una perspectiva determinada. Para Heidegger, la enunciación del problema del ser humano como el de la “vida fáctica” o “Dasein” supone adoptar un punto de vista, un *Vorsicht*, en el que no se trata de entender un ente desde otro ente (p.e., el ser humano desde la idea de corporalidad, como un ser natural más), sino desde su ser (como vida y facticidad, o como lugar en que se accede al ser –“ser-ahí”). Esto conforma justamente el primer paso de la investigación: un acceso al ente temático en el que se fije el *Vorhabe* pero desde un *Vorsicht* determinado, recortando lo tenido en la experiencia hacia una determinada interpretabilidad. Ello sería la expresión de esa reducción fenomenológico-hermenéutica en la que se reconduce la mirada del ente a su ser, haciéndolo entrar en la interpretación desde una perspectiva ontológica.

En el segundo paso, la apropiación, el trabajo metodológico se orienta a llevar al *Vorhabe* a una conceptualidad concreta, apropiada al modo en que se muestre el ser del ente temático. El análisis de tal ente por medio de unas categorías adecuadas (por ejemplo, describir al Dasein o vida fáctica por medio de categorías existenciales, no del ente natural) son tareas propias del paso metodológico en el que el *Vorhabe* visto desde un *Vorsicht* ontológico, son llevados a un modo previo de concebir (*Vorgriff*). Entraría en este paso del método el modo en que son elaborados los conceptos, así como la tarea analítica-descriptiva en que se concreta esa construcción: los enunciados de la fenomenología-hermenéutica (y con ello, el carácter de estos como indicativo-

³⁷⁴ En este sentido habría que precisar la interpretación que hace XOLOCOTZI (en *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México / Barcelona, 2004, p. 138) en la que se identifican los momentos de la pre-estructura según la terminología del *Natorp-Bericht* (*Blickrichtung, Blickstand y Sichtweite*) con los momentos de la metodología. Propiamente, no son los momentos en que se desarrolla el método, sino elementos precomprensivos de los que se apropia metodológicamente la interpretación y que, por ello, no tienen por qué equivaler uno por uno a cada momento del método (o sea, del siguiente modo: reducción – *Vorhabe*, construcción – *Vorsicht*, destrucción – *Vorgriff*). Ello lo vamos a desarrollar a continuación.

³⁷⁵ ST, 174 (trad. de SZ, 150: «Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in Vorhabe Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet«.)»

formales), en la que se trata de “explicar” y “articular conceptualmente” la mirada previa del objeto tenido previamente. Ejemplos de esta construcción fenomenológico-hermenéutica, en su aspecto más explícito, estarían en enunciados del tipo «Faktisches Leben (Dasein) besagt: Sein in einer Welt»³⁷⁶, así como su análisis a partir de los elementos en que se descompone este enunciado (*Welt, in, Sein*, etc.). De hecho, ¿qué puede ser, si no, el título del proyecto de ontología fundamental como “ser y tiempo” sino una construcción fenomenológico-hermenéutica?

Y en el tercer paso, tendríamos la consabida destrucción, que vendría a corresponderse con la idea de custodia (*Verwahrung*). Esto, en el sentido de que la destrucción viene a ser el momento metodológico en el que se intenta preservar lo obtenido en el desarrollo metodológico en los dos primeros pasos (o sea, haber intuido el ente en su ser, y llevarlo a conceptos apropiados a ello), para que no sea desvirtuado por los propios conceptos con los que la tradición ha proporcionado el acceso a la cosa. En este sentido, la destrucción coincide con la construcción en que ambos tienen que ver con los *Vorgriffe*; sin embargo, la orientación es distinta. La construcción parte del *Vorhabe* y del *Vorsicht* para crear (construir) preconcepciones susceptibles de ser expresadas en enunciados. La destrucción atiende a los *Vorgriffe*, pero una vez ya se ha logrado el tema de la interpretación en los dos pasos previos, y atendiendo a los conceptos que la tradición ha desplegado. En este sentido, la destrucción posibilita, en cierto modo, el éxito de la metodología como un todo, aunque, pensamos, su condición de posibilidad, que dota a la destrucción de su alcance crítico y de su validez reside en los dos pasos previos y, en especial, en el *Vorhabe* de la interpretación.

En conclusión, parece, si nuestra interpretación es correcta, que hay una manera constante de concebir los pasos de la metodología fenomenológico-hermenéutica en el período de los años veinte, que es válida tanto hacia atrás (de *Sein und Zeit* a las lecciones tempranas de Friburgo) como hacia delante (en relación con la temática de la segunda mitad de *Sein und Zeit*). Las temáticas enunciadas en el capítulo metodológico de *Sein und Zeit* surgirían así de los momentos en que la cuestión metodológica se desplegaba ya en los cursos entre 1919-1923, y desde ello se obtendría una conceptualización del método válida para entender en general el proyecto filosófico de Heidegger en los años veinte. Podría decirse entonces que, tomando la terminología del SS 1927, los momentos de la reducción, construcción y destrucción sirven para articular la idea de una fenomenología hermenéutica que busque tanto hacer una interpretación del ser de la vida fáctica como que la tome como paso preparatorio de la elaboración de una ontología fundamental del ser del ente que no tiene la forma de ser del Dasein.

³⁷⁶ GA 63, 85. El curso del SS 1923 ofrece una buena ejemplificación del método fenomenológico-hermenéutico en su realización concreta: además de algunos párrafos que se centran en la elaboración de la idea de filosofía como hermenéutica fenomenológica, la lección va sucesivamente fijando el objeto temático de la investigación (¿el ser humano (*Mensch*)? ¿O mejor hablamos de Dasein?), abriéndole paso a través de una destrucción del estado actual de la interpretación del presente (vid. GA 63, 21-49). Tras ello, en la segunda parte, una vez “limpiado” el terreno filosófico de conceptualizaciones que no permitan elaborar una buena interpretación del ser del ente temático (el “hombre” como Dasein), podemos mostrar el *Vorhabe* de la interpretación desde su indicación formal, esto es, en enunciados (vid. segunda parte, capítulo segundo: GA 63, 79-83) como el de “Dasein ist Sein in einer Welt”. De hecho, a continuación Heidegger dedica un capítulo a la “formación de ese *Vorhabe*” (vid. GA 63, 85-92) en el que va analizando, concepto por concepto, los elementos implicados en esa indicación formal.

§ 21. *La resolución del problema de la correcta entrada en el círculo hermenéutico:
La acreditación de los enunciados fenomenológicos*

Comenzábamos nuestra investigación planteando la pregunta de cómo lograr una interpretación originaria, esto es válida. Por medio de la respuesta a ello se espera obtener una idea de la fundamentación de las interpretaciones en Heidegger. Pues bien, ya vimos que esta cuestión tiene que ver con el interés de la fenomenología hermenéutica por elaborar una metodología que asegure la “correcta entrada” en el círculo hermenéutico. Esta tarea desembocaba en la idea de la elaboración de la situación hermenéutica de la que la interpretación ya siempre parte, de modo que ésta sólo logra su fundamentación cuando ha sacado a la luz o hechos transparentes sus propios presupuestos. A fuer de tal, en la fenomenología hermenéutica se propone una metodología en tres pasos: una *Reduktion*, una *Konstruktion* y una *Destruktion*.

La clave de este proceder metodológico se encuentra en cómo lograr una *Konstruktion* genuina. Es decir, cómo conseguir una concepción previa (*Vorgriff*) del fenómeno atisbado en el paso reductivo (*Vorhabe* desde un *Vorsicht* determinado: el objeto temático visto en su ser). En el §32 de SZ este problema está enunciado claramente: todo el asunto gira en torno a conseguir un concepto en el que se exprese el modo de ser del Dasein pero sin ser una “simple ocurrencia” u “opinión popular”, sino en estar elaborado “a partir de las cosas mismas”³⁷⁷. SZ parte de una determinación provisional del ser del Dasein a partir de la idea de existencia, enunciada en los primeros párrafos.³⁷⁸ Ahora bien, ¿cómo puede acreditarse esta idea previa o preconcepción (*Vorgriff*) del ser del objeto temático de la investigación como originario y, por ende, válido?

La respuesta a ello posee dos vertientes: una es la destructiva, por la que se “asegura la autenticidad de las preconcepciones”.³⁷⁹ La metodología posee una dimensión destructiva en cuyo carácter ya hemos incidido previamente, pero que sólo se puede entender como “desmontaje orientado” (*gerichteter Abbau*) a partir de algo logrado previamente por la metodología. La destrucción tiene como objetivo asegurar el campo temático conceptual en el que va a trabajar el análisis, de modo que la conceptualidad propuesta no se desmorone al ser entendida desde conceptos tradicionales. Ahora, en el nivel constructivo, la fenomenología requiere de la determinación del modo concreto en que sus aportaciones conceptuales pueden justificarse; cuestión es la que aportaría la legitimación del desempeño crítico del desmontaje y lo guía. Dicha justificación de las construcciones conceptuales tiene que ver con el carácter de las descripciones fenomenológicas de Heidegger y su posibilidad de estar acreditadas por lo visto en el paso reductivo, esto es, en una experiencia fundamental. Veámoslo.

El problema de la obtención de una idea conductora del modo de ser del Dasein vertebrada en buena medida el desarrollo del análisis de la existencia en SZ. En la primera

³⁷⁷ Vid. ST, 176 (SZ, 153).

³⁷⁸ Vid. ST, 35 (SZ, 12).

³⁷⁹ Cf. GA 24, 31.

sección este *Vorgriff* de la existencia se ha logrado determinar desde el de *Sorge*; en la segunda sección, desde la *Zeitlichkeit*. En cada una de las dos secciones publicadas de SZ encontramos un momento concreto en el que Heidegger detiene el progreso del análisis y dedica espacio a precisar el estado de la “situación hermenéutica alcanzada”, como en el caso de los §§45 y 63 –de una importancia metodológica clave.

En el §45 leemos lo siguiente:

Pero una interpretación ontológica originaria no demanda, tan sólo, una situación hermenéutica garantizada por su adecuación a los fenómenos, sino que debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el todo del ente temático.³⁸⁰

La interpretación es originaria cuando el todo (*Ganzheit*) del ente temático, o sea, del objeto fijado al comienzo de la investigación en su paso reductivo (el Dasein visto en su modo de ser como existencia) es llevado al haber previo (*Vorhabe*) de la misma. El sentido de esto está en *asegurar* la claridad de la interpretación en su situación hermenéutica desde «una experiencia fundamental del “objeto” que queremos patentizar»³⁸¹.

Con ello se apunta a la obtención de la totalidad del ente, es decir, el fenómeno en sentido fenomenológico o el sentido pleno (*voller Sinn*). Para lograr esto, la interpretación ha de desplegar un análisis del ente en el que este sea llevado a su integridad y originariedad. A lo primero está destinado el concepto de ser-para-la-muerte (*sein-zum-Tode*), y a lo segundo, el de resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*). Ambos dan cuenta de cómo el Dasein puede tomar posesión de su estructura ontológica en propiedad, no sólo en función de un momento de ella, sino de la unidad de todos ellos. Es así que en este análisis se descubre la temporeidad (*Zeitlichkeit*) como sentido de ser del Dasein, la cual cobra su unidad en el futuro (*Zukunft*). El estar-en-el-mundo del Dasein sólo puede ser visto íntegramente cuando al haber previo es llevado su estar vuelto al futuro en el *sein-zum-Tode*, es decir, cuando se hace cargo de su constitutiva finitud proyectada hacia su término. Sólo entonces concluye Heidegger lo siguiente acerca de la situación hermenéutica lograda por la interpretación en el §63:

Con el tema de la resolución precursora el Dasein se ha vuelto fenoméricamente visible en lo que respecta a la posibilidad de su propiedad y de su integridad. La situación hermenéutica, hasta ahora insuficiente para la interpretación del sentido del ser del cuidado, ha logrado la necesaria originariedad. El Dasein ha sido puesto en el haber previo en una forma originaria.³⁸²

³⁸⁰ ST, 252 (trad. de SZ, p. 232.: «Eine ursprüngliche ontologische Interpretation verlangt aber nicht nur überhaupt eine in phänomenaler Anmessung gesicherte hermeneutische Situation, sondern sie muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat.»)

³⁸¹ Ibid. (trad. de «Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden „Gegenstandes“»).

³⁸² ST, 329 (trad. de SZ, 310-311: «Mit der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner möglichen Eigentlichkeit und Ganzheit phänomenal sichtbar gemacht. Die für die Auslegung des Seinssinnes der Sorge bisher unzureichend gebliebene hermeneutische Situation hat die

En estos dos fragmentos de los §§45 y 63 Heidegger aporta una serie de claves conceptuales que caracterizan su respuesta a la cuestión de la fundamentación de la interpretación. La interpretación es válida, esto es, conquista su verdad, cuando “lleva el todo del ente temático al haber previo” (*das Ganzheit der thematischen Seienden in die Vorhabe bringen*). Esta fórmula implica una serie de expresiones que dan cuenta del *modelo de justificación evidencial* que está a la base de la interpretación en general y de la verdad de los enunciados fenomenológico-hermenéuticos en particular. Un examen de determinadas expresiones que aparecen en multitud de textos de las lecciones tempranas de Friburgo revela este carácter evidencial de la justificación de la interpretación. En especial, ello se puede ver de una manera muy clara en el texto del SS 1923, en el que leemos:

El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de intuición.³⁸³

Aquí la idea de llevar el objeto al *Vorhabe* se entiende desde expresiones como “llenarse” (*sich erfüllen*) o “comprensión vacía” (*leere Verständlichkeit*), de un parentesco claro con la noción de evidencia de las *Logische Untersuchungen* husserlianas.³⁸⁴ Con ello se está proponiendo a la base de la legitimación de la interpretación filosófica un modelo de verdad como evidencia a partir de dos conceptos clave: por un lado, la “comprensión vacía de la indicación formal” y, por otro, “la fuente concreta de intuición”. Heidegger se está refiriendo a dos elementos que intervienen decisivamente en la validación de la interpretación lograda en la metodología fenomenológica: los enunciados como indicaciones formales (*formale Anzeigen*) y la intuición por la cual estos encuentran su cumplimiento en la experiencia,

geforderte Ursprünglichkeit erhalten. Das Dasein ist ursprünglich, das heißt hinsichtlich seines eigentlichen Ganzseinkönnens in die Vorhabe gestellt...»)

³⁸³ Trad. de J. ASPIUNZA (*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008, p. 104) de GA 63, 80: «Die Vorhabe muß so nähergebracht und zugeeignet werden, daß die leere Verständlichkeit der formalen Anzeige sich erfüllt aus dem Blick auf die konkrete Anschauungsquelle.» La expresión se repite en multitud de textos de las lecciones tempranas de Friburgo: vid. p.e. GA, 58, 102; GA 61, 33, 61, 86, 166; GA 9, 35; GA 62, 351, etc.

³⁸⁴ Vid. HUSSERL, E., *Logischen Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, Investigación Sexta, §38 en la que la verdad es caracterizada como el cumplimiento (*Erfüllung*) evidente de una mención. En este punto coincidimos con R. RODRÍGUEZ cuando interpreta la verdad de la interpretación a la luz de la idea de *Erfüllung* husserliana (vid. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 86-87), pese a las dudas que alberga A. XOLOCOTZI al respecto (vid. *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México/Madrid, 2004, p. 88). Éste sostiene que la interpretación de esta cuestión heideggeriana desde el modelo evidencial de Husserl no toma en cuenta el carácter teórico de la reflexión husserliana. Sin embargo, pensamos que la apelación al carácter teórico del concepto de *Erfüllung* en la fenomenología reflexiva husserliana no es razón suficiente para no poner en conexión la idea heideggeriana de fundamentación intuitiva de la interpretación con aquel. ¿No sería justamente la *Erfüllung*, tal como la emplea Heidegger y en el contexto conceptual en que se ve envuelta, una reformulación hermenéutica de la evidencia reflexiva husserliana? El empleo de la *Erfüllung* no prejuzga necesariamente que la conceptualización filosófica deba ser necesariamente reflexivo-teorética, sino que más bien responde a la pretensión de hacer del ámbito intuitivo o experiencial la instancia clave de fundamentación, algo común a las propuestas fenomenológicas en general.

que no puede ser otra que la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*). Vamos a detenernos brevemente en cada uno de estos dos conceptos y justificar su presencia en *Sein und Zeit*.

a) Los enunciados de la fenomenología hermenéutica como indicaciones formales (*formale Anzeigen*)

La idea de “indicación formal” surge para expresar cómo la vida fáctica auto-explicita el sentido que ella misma lleva consigo. Los indicadores formales son los modos como la propia vida fáctica se explicita en “categorías” adecuadas al tipo de fenómeno del que surgen. En el caso de fenómenos que tienen que ver con el ente que posee el modo de la existencia, dichos indicadores formales son los existenciales (*existenziellen*). En esta investigación no nos vamos a centrar tanto en los diversos existenciales que aparecen en el análisis de Heidegger sino más bien en el carácter de estos y, en general, de los enunciados fenomenológico-descriptivos empleados en el análisis del Dasein en los años veinte.

En el curso del WS 1921/22 se ofrece quizás una de las exposiciones más completas sobre la idea de indicación formal.³⁸⁵ A la hora de especificar qué carácter deberían tener los enunciados principales de la ciencia fundamental aparece el apelativo “indicativo-formal” para designar el modo en que refieren a su objeto. Estos no tratan tanto de representar el contenido quidditativo de un objeto (su *Wasgehalt*), es decir, propiedades del objeto a partir de un concepto que subsumiera en su generalidad lo peculiar de éste. En este sentido, la indicación formal está “vacía”, es una comprensibilidad vacía (*leere Verständlichkeit*); *el enunciado no tiene carácter representativo*. Simplemente tratan de *indicar* el modo de presentación de la cosa (*Wiegehalt*). Esta idea parte de la constatación fenomenológica de que la manera de hablar de la cosa depende no de la generalidad de mi concepto, sino del modo con que la cosa misma se muestra antes de que yo hable de ella o la piense. Cada cosa tiene su propio modo de acceso (su *Zugangsweise*), por lo que para expresarla se crearán conceptos al hilo de esa mostración, y no al revés –subsumiendo la mostración en el concepto. La “referencia” al objeto está más bien en la indicación (*Anzeige*) de la dirección en que el enunciante debe realizar lo enunciado. La indicación formal sólo señala el modo en que debe ser accedido el objeto según su propio modo de aparecer, señala el propio ámbito en que este se muestra.³⁸⁶ Por ejemplo, las descripciones de la experiencia religiosa deberán hablar del objeto religioso desde su propio horizonte de sentido: esto es, demandarán una realización a partir de la apropiación de la situación específica del mostrarse religioso del ente, no de otro ajeno.

Se puede afirmar por tanto que los enunciados de la fenomenología hermenéutica, concebidos como indicaciones formales, tienen un carácter más bien *directional*. Su significado no surge al aplicar una *mentis simplex inspectio*, como si el mero análisis de los conceptos contuviera la intelección del ser de la cosa, sino que la

³⁸⁵ Puede verse al respecto IMDAHL, G., “‘Formale Anzeige’ bei Heidegger”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXVII (1994), pp. 306–332.

³⁸⁶ Para todo esto, vid. GA 61, 19-20.

validez y la verdad de éstos surge de la inserción del enunciado en la situación fáctico-vital que señala. Los conceptos, los enunciados y la interpretación obtienen su constatación a partir de su aplicación a la situación concreta pertinente. La indicación formal, por ser indicación, señala una dirección de realización (*Vollzugsrichtung*)³⁸⁷, y en la medida en que es formal, puede ser llenada o cumplida (*erfüllt*) a la vista de la experiencia señalada. La verdad de los enunciados fenomenológicos pende por ello de la aplicación, inserción o, en resumidas cuentas, de la realización de estos en la experiencia de una situación concreta. Esto permite concretar aquella figura de validez y normatividad que veíamos en el primer capítulo: la validez, ahora en el sentido de verdad de la interpretación, es una validez fáctica (no ideal) y concreta, que no busca extraer lo general del darse singular, sino ubicar el concepto general (formal) en su dirección concreta, en la experiencia singular e histórica. La realización (*Vollzug*)³⁸⁸ de la indicación formal viene a ser así lo que da “el concepto en situación”.³⁸⁹

³⁸⁷ *Ibid.*

³⁸⁸ Parece claro que la obtención del “concepto en situación” depende en buena medida de que el fenomenólogo aplique el enunciado a una situación concreta, que la realice, sólo dentro de lo cual puede obtener la validez de sus conceptos: «La explicación sólo puede obtenerse en un contexto vital concreto.» (trad. de J. USCATESCU (*Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005, p. 115) de GA 60, 86). Empero, la “realización”, ¿a quién o qué refiere? ¿Estamos hablando de que la acreditación intuitiva tiene que ver con una ejecución de la vida misma en el sentido de que es el objeto el que está ejecutándose o de que es el agente de la vida fáctica el que lo ejecuta? ¿De qué pende el *Vollzug*, del acto de vivir fácticamente o de lo vivenciado ahí? ¿Desde qué correlato fáctico-vital se determina la relación (*Bezug*) del viviente con lo vivido, desde la nóesis o desde el noema? Unas páginas antes de la cita tenemos la respuesta: «La comprensión fenomenológica está determinada por el ejercicio del espectador.» (trad. cit., p. 111, de GA 60, 82). Frente a la comprensión histórico-objetiva, la fenomenológico-hermenéutica no “desconecta” al agente (prescindamos del hecho de que Heidegger emplee la palabra *Betrachter* –“espectador”, “observador”– para referirse al agente o sujeto de la vida fáctica), sino que lo tiene tan en cuenta que su modo de ejercicio de la experiencia determina el modo en que podemos mostrarla. Esto es, de hecho, lo que sucede cuando el Dasein se despierta a sí mismo en la experiencia de la *Fraglichkeit*: está realizando la experiencia de modo filosófico. Heidegger, frente al método científico-natural, al científico-histórico quiere mantener una metodología que involucre al “sujeto” de la vida fáctica o “agente” de ella; sin embargo, creemos que hay razones para pensar que esa atención acaba entendiendo el *Vollzug* (realización, ejecución) no desde la cosa misma, sino desde el agente mismo de la vida fáctica, unido a cierto predominio del mundo propio (*Selbstwelt*) en el análisis de la facticidad. Ello impediría entender el *Vollzug* como la ejecución de la cosa misma por sí misma, sino más bien por el Dasein mismo.

³⁸⁹ En el curso del WS 1920/21 sobre fenomenología de la vida religiosa Heidegger conmina a sus alumnos, de nuevo, a ponerse en la situación propia donde aprehender el contenido y el cómo de, en este caso, la experiencia de la temporalidad de los primeros cristianos, para captar el sentido del tiempo a partir de ella. Heidegger escribe: «Preguntemos conforme al método expuesto: ¿cuál es la situación histórico-objetual de San Pablo al escribir esta carta [la primera epístola a los Tesalonicenses]?, sólo para responderse unas líneas más abajo: «No consideremos más el complejo histórico-objetual, sino veamos la situación de tal modo que escribamos con Pablo la carta.» (trad. de J. USCATESCU (*Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005, p. 117) de GA 60, 87). De nuevo, el modelo de fundamentación de la validez de la interpretación, en este caso la fenomenológica, se obtiene a partir de la aplicación del enunciado a la situación concreta, a la experiencia del objeto que se me da. Igualmente, en Zubiri encontramos una orientación en esta línea, cuando escribe en *El hombre y Dios* que la “prueba” de la realidad de Dios no es la conclusión de un argumento que sostenga en esas páginas, sino que, por tener «la resonancia de la marcha de la vida personal», «sólo resulta completa en el desarrollo *entero* del libro. El libro entero es lo que da a esta prueba el carácter probatorio de una experienciación física.» Es decir, “experienciación física” (más adelante aclararemos el sentido preciso de este concepto en Zubiri) que dota al razonamiento y a los enunciados de validez al remitirlos a la situación concreta (física, en el caso de Zubiri) en que el objeto está dado (cf. HD (nueva ed.), p 168, n.69).

*La indicación formal, ¿presente en Sein und Zeit?.- ¿En qué medida está presente en el proyecto ontológico fundamental en conjunto esta idea de los conceptos y enunciados como indicaciones formales? ¿Sirve para interpretar los textos aludidos de Sein und Zeit? Coincidimos con la literatura secundaria al respecto en la respuesta afirmativa a esta pregunta.³⁹⁰ Aunque el tema no aparezca expresamente (y se echa en falta al hilo de las exposiciones metodológicas, en las que siempre había aparecido en las lecciones tempranas de Friburgo), el uso de los enunciados filosóficos en un sentido indicativo formal es evidente. No sólo si nos fijamos en los pasajes en que el término es explícitamente empleado³⁹¹, sino por cuanto atendemos al tipo de descripciones que emplea Heidegger al respecto. Hay ciertos análisis del ser del Dasein en *Sein und Zeit* cuyos enunciados podemos encontrar ya en los textos anteriores y que, aunque varíen algunos elementos de estas, poseen el mismo carácter indicativo-formal.*

*¿Cuáles son estos enunciados y en qué consiste su carácter de verdad? C. STRUBE afirma al respecto³⁹² que los enunciados típicos de la fenomenología hermenéutica, debido a su carácter indicativo-formal, sólo pueden ser formulados negativamente.³⁹³ Esta aseveración parte de la idea de que, puesto que la indicación formal dota al enunciado de un carácter direccional en vez de representativo, sólo puede referirse a su objeto negativamente. Tal sería el caso de, a su juicio, el enunciado principal de SZ en el que se expresa la diferencia ontológica: “el ser no es un ente” (*Sein ist kein Seiendes*). Sin embargo, una recopilación de distintos enunciados fenomenológicos en *Sein und Zeit* y en las lecciones de los años veinte revela más bien el predominio de proposiciones positivas. De hecho, probablemente el que la formulación de la diferencia ontológica sea negativa se deba más bien al carácter negativo de la cosa formulada, más que a un carácter pertinente de la indicación formal misma. Proponemos como ejemplos de estas descripciones los siguientes enunciados:*

- (1) *Faktisches leben (Dasein) besagt: Sein-in-einer-Welt.*
- (2) *Dasein ist Sorge.*
- (3) *Das Sinn des Sein des Daseins ist die Zeitlichkeit.*
- (4) *Sein und Zeit.*
- (5) *Sein ist kein Seiendes.*
- (6) *Sein gibt es nur insofern Wahrheit ist.³⁹⁴*

³⁹⁰ Vid. p.e. RODRÍGUEZ, R. “La indicación formal y su uso en Ser y tiempo”, en RODRÍGUEZ, R. / CAZZANELLI, S. (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, esp. pp. 170-176.

³⁹¹ Vid. SZ, 114, 116, 117, 313, 315.

³⁹² Vid. STRUBE, C., „Die Wahrheit phänomenologisch-ontologischer Aussagen. Ansatz einer Problemexposition“, en RICHTER, E., *Die Frage nach der Wahrheit, Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe*, 4, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, pp. 149–164. Coincidimos con el autor en su sorpresa por el hecho de que los estudios heideggerianos no abundan frecuentemente en las cuestiones del carácter y valor de verdad de los enunciados fenomenológicos (cf. op. cit., pp. 149-151). Esto, pensamos, es crucial para una consideración satisfactoria de su filosofía como propuesta racional y normativa.

³⁹³ Cf. op. cit., p. 162.

³⁹⁴ Vid. p.e. SZ, 230.

El enunciado (1) se repite a lo largo de los años veinte: el ser de la vida fáctica ha de analizarse a partir de sus momentos estructurales, que son el quién del estar (*Selbstwelt* o *Selbst-sein*), el co-estar (*Mitwelt* o *Mitdasein*) y el mundo (*Umwelt*, *Welt*). En el caso de (4), el guión (-) con el que se formula la relación de todos los respectos intencionales de la experiencia del Dasein expresa un modo de relacionarse el Dasein con el mundo, así como da cuenta del tipo de descripciones fenomenológicas empleadas. El guión funciona en este sentido como una coordinación. La conjunción "y" funciona como unidad lingüística relacional. A diferencia del "es" copulativo, los análisis de Heidegger se fijan en unidades lingüísticas de este tipo, buscando una manera de poner en relación dos conceptos o objetos entre sí de un modo antepredicativo. ¿Cómo puedo enunciar la relación "ser" y "tiempo" sin darle al enunciado "el sentido del ser es el tiempo" el valor de una cópula y, por ende, su verdad objetiva descansara en un juicio predicativo? Con unidades lingüísticas relacionales distintas de la cópula: las conjunciones y las preposiciones (esto se ve sobre todo en el caso de Zubiri). Así, en la formulación de esa experiencia cada uno de los elementos aparece coordinado con los demás. Lo que la "y" expresa es la realización de una cosa en otra cosa y viceversa "a una". Expresa un fenómeno congénere, como "Inteligencia y realidad", "Estar-en-el-mundo" (que se puede desglosar como "estar y en" y "mundo" y "quién está" -los guiones son "y"), o el "ist" mismo de "Dasein ist Sorge" es una "y": Dasein y *Sorge*. El segundo miembro es siempre el sentido desde el cual se comprende lo primero: *Dasein ist In-der-Welt-Sein*, *In-der-Welt-Sein ist Sorge*, *Sorge ist Zeitlichkeit*, *Zeitlichkeit ist Temporalität*, *Sein ist Zeit*. Esta "y", en cuanto expresa el "sentido" de lo que hay que comprender (en última instancia, el ser de lo ente en general desde el ser del ente que tiene el modo de ser de la existencia), sirve para expresar el fenómeno o cosa misma.

De estos enunciados, el (4) tiene una peculiaridad frente a los demás. Evidentemente, está tomado del título de la obra del 27 a modo de enunciado general del proyecto ontológico-fundamental. Su especificidad está en que es el único enunciado meramente nominal. No obstante, (4) puede entenderse, si se atiende al carácter indicativo-formal de los enunciados fenomenológicos, como una afirmación en el sentido de que "Sein und Zeit" expresa una relación articulada mediante la conjunción "und" que ha de ser insertada en la situación concreta para constatar su realización. En los enunciados mencionados hay otra fórmula, dentro del enunciado (1), que también funciona del mismo modo: la expresión "In-der-Welt-Sein", en la que cada miembro está articulado con los demás mediante los guiones (-). Tanto "und" como el guión (-) se usan para expresar la coordinación de los miembros indisolubles de una estructura unitaria y congénere. En el caso de "Sein und Zeit", el proyecto de Heidegger está en entender el ser desde el tiempo, pero ver también, a la inversa, si el tiempo puede ser el sentido del ser.

Como momentos parciales de esta coordinación unitaria contamos con los enunciados (1), (2) y (3) (aparte del (5), que está formulado negativamente), en los que la afirmación se formula con un "ist" ("es") o "besagt" ("significa"). En estos casos la relación entre los miembros implicados en la afirmación no es coordinada, sino que se entiende uno desde el otro: (1) la *faktisches Leben* desde la estructura *In-der-Welt-Sein*,

(2) el Dasein desde la *Sorge*, y (3) el Dasein desde la *Zeitlichkeit*. En todos ellos el “objeto” de la afirmación es el Dasein, del que se afirma un carácter que constituye el horizonte de sentido dado en la comprensión desde el que debe entenderse tal objeto: en cada caso, desde el estar en el mundo, desde el cuidado o desde la temporeidad.

El último enunciado, (6), afirma la diferencia ontológica pero empleando un verbo distinto: “es gibt” (hay, se da) que englobaría los usos del “ist” (y de “besagt”). El ser sólo lo “hay” (se da) en la medida en que la verdad es: con esto Heidegger intenta aprehender conceptualmente el carácter mismo del ser desde un término que no lo presuponga y pueda expresar su verdad específica. Este es el “haber” (*es gibt*).

Por su parte, los enunciados (2)-(4) son fórmulas que recogen el diferente estatuto de la interpretación del ser del Dasein alcanzado en las etapas de la analítica fundamental de *Sein und Zeit*: el ser del Dasein es el cuidado (*Sorge*), aunque posteriormente se determina más propiamente desde la *Zeitlichkeit*. Por último, la finalidad ontológico-fundamental del proyecto de SZ apunta a hacer del tiempo (*Zeit*) el sentido del ser en general (*Sein –überhaupt*) Los enunciados (5)-(6) están referidos a la diferencia ontológica. El (6) sería nuestra propuesta de formulación positiva de la diferencia ontológica en (5).

Todos estos enunciados conforman afirmaciones fundamentales dentro del proyecto ontológico de Heidegger y de algunas de ellas, como en especial (1) surge todo el desarrollo de las descripciones concretas de la experiencia del Dasein. Es así que, por ejemplo, a partir de la definición de Dasein como estar-en-el-mundo se despliega la exposición en los capítulos tercero, cuarto y quinto de la primera sección de *Sein und Zeit*. Esto ya era llevado a cabo también en el curso del SS 1923, donde se arrancaba igualmente del *In-der-Welt-Sein* a modo de “mirada a la experiencia cotidiana del Dasein”, donde habría de encontrarse una primera determinación del ser de éste.

Ahora bien, ¿qué sentido pueden tener estos enunciados? Evidentemente, podemos encontrar el significado de cada uno de ellos examinando los conceptos empleados, estudiando sus usos y definiciones en Heidegger, etc. Pero la pretensión fenomenológica de verdad de los enunciados reside en que se acrediten intuitivamente, esto es, se inserten en medio de la vida fáctica o se apliquen a la situación experiencial concreta. Con el mero examen del significado de los conceptos no basta para constatar su validez, sino que es preciso que el fenomenólogo se sitúe en la dirección de sentido que indica formalmente el enunciado y encuentre una situación concreta en la experiencia que lo realice. Esta idea del carácter indicativo-formal de las descripciones fenomenológicas estaba ya desde el KNS, en aquel Heidegger que, al hacer la descripción de la vivencia del mundo circundante, conminaba a sus alumnos a “colocarse en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida”.³⁹⁵

Por tanto, las descripciones fenomenológico-hermenéuticas, tanto en *Sein und Zeit* como en textos anteriores, siguen un modelo de validación homogéneo, que tiene que ver, además de con la metodología referida anteriormente, con la intervención de la herramienta de la indicación formal. Ésta daría cuenta del tipo de constatación experiencial propia de las descripciones de la fenomenología-hermenéutica, incluidos

³⁹⁵ Cf. GA 56/57, 70.

los enunciados contenidos en *Sein und Zeit*: a través de la realización del enunciado en un trato (*Umgang*) con el mundo.³⁹⁶

b) La intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*) como instancia de acreditación (*Ausweisung*) de la interpretación.

Por otro lado, que el *Vorhabe* haya de ser llevado a una “fuente concreta de intuición”, ¿a qué se puede referir? ¿Qué concepto de “intuición” encontramos en Heidegger, que pueda ser el referente de esa expresión? En las lecciones tempranas de Friburgo encontramos la noción de *hermeneutische Intuition* como fuente intuitiva de la interpretación que proporciona el sustento experiencial de las descripciones. En ellas encontraba Heidegger, como ya vimos al inicio de este capítulo, un tipo de “ver” especial que permite explicitar lo comprendido pero sin dejarlo atrás en la propia explicación, acompañándolo (*mitgehend*). En el curso del KNS 1919 era esta la vivencia que vive ella misma y a la vez vive lo vivido («*erlebend und Erlebtes erlebend*»³⁹⁷), o sea, una experiencia que pone en acto lo experimentado.

Heidegger escribe a menudo, en los pasajes dedicados a la elaboración de la indicación formal del ser de la vida fáctica, que el *Vorgriff* en que se expresa ésta necesita ser «acreditado intuitivamente» (*anschaulich auszuweisen*)³⁹⁸ Es decir, no basta con describir que el Dasein es un estar-en-el-mundo, sino que hay que verlo en su situación concreta. Eso quiere decir que la visión, es decir, *la experiencia, es un referente normativo por cuanto es la instancia que acredita la justificación de lo descrito*. Si las descripciones fenomenológico-hermenéuticas pueden tener racionalidad y normatividad, esto es gracias a que pueden (o deben) ser constatadas experiencialmente (i.e. intuitivamente).

Por lo tanto, interpretación originaria será aquella que, elaborando una descripción como indicación formal, lleve a su haber previo el todo del ente temático visto en una intuición de carácter hermenéutico. El haber previo funcionaría aquí como base experiencial de la interpretación (como nos encargaremos de mostrar en el próximo capítulo), que requiere de la realización de una experiencia determinada para

³⁹⁶ Este componente pragmático entra en juego con más ingredientes propios de la verdad en Heidegger. Como sabemos por el §44 de SZ, la *alétheia* tiene dos sentidos: uno ontológico, referido a la *Erschlossenheit* y que tiene que ver con la capacidad comprensora del Dasein, y otro óntico, la *Entdecktheit*, montado sobre el primero. La apertura de un campo de sentido es desarrollada en una puesta al descubierto del ente dado en esa situación. Ahora, dentro de esa patencia óntica, puede darse un cumplimiento (*Erfüllung*) de la patentización del ente a la luz de una comprensión buscada desde una metodología. Lo óntico no sólo incorpora lo ontológico por ser un desarrollo de ello (*Entdecktheit*), sino por volver a ello también para cumplirse (*Erfüllung*). De este modo, en la idea de constatación de los enunciados se co-implican varios ingredientes: ontológicos, por cuanto el cumplimiento precisa de una apertura de sentido aprehendida comprensoramente, ónticos, por cuanto se mueve en el nivel de la *Entdecktheit*, y fenomenológico-evidenciales, en la medida en que precisamente es un cumplimiento (*Erfüllung*). Asimismo, la idea pragmática de trato (*Umgang*) con el ente remite a la de *Verhalten*, que tiene un sentido esencialmente ontológico. El comportamiento (*Verhalten*) es la noción en la que se concentra la idea heideggeriana de intencionalidad, es lo que nos “ata” al mundo. Por tanto, la caracterización de la verdad heideggeriana como pragmática habría de matizarse a la luz de su más relevante alcance ontológico.

³⁹⁷ GA 56/57, 117.

³⁹⁸ Cf. p.e. GA 63, 85.

fundamentar la validez de ésta. Es decir, toda interpretación comienza por tener este momento experiencial del haber previo. Claro que no cualquier tipo de experiencia en el haber previo sirve para justificarla. Por ejemplo, a Heidegger no le basta con llevar la experiencia impropia del Dasein al haber previo para fundamentar una interpretación del ser del ente en general (y probablemente tampoco le basta con una experiencia propia del Dasein). Concretamente, a Heidegger sólo le servirá el llevar el todo del ente temático, o sea, la intencionalidad plena del Dasein (como *Zeitlichkeit*) al haber previo para fundamentar la interpretación del ser de éste. En este sentido, sólo un tipo de experiencia que pueda al mismo tiempo describir lo experienciado íntegramente y experienciarlo ella misma “en acto”, por así decirlo, puede ser la que llevada al *Vorhabe*, esto es, realizada por el fenomenólogo mismo, sea el fundamento de la interpretación del ser del ente en cuestión.

La intuición hermenéutica, ¿presente en Sein und Zeit?.- Por otro lado, ¿podemos hablar de que esa intuición hermenéutica aparece a la base de la acreditación de los enunciados en *Sein und Zeit*? ¿En qué medida sigue allí presente la idea de intuición hermenéutica? Aunque el término como tal no aparece después de las primeras de las lecciones tempranas de Friburgo, un examen de éstas revela que la noción simplemente queda asumida en la idea de *hermenéutica*, que ya formaba parte de aquella noción de intuición originaria. El término ἐρμενευτικόν se mantiene constante en los textos de estos años, inclusive *Sein und Zeit*, para referirse al carácter específico del logos de la fenomenología que Heidegger quiere desarrollar: el modo de mostración de los fenómenos es anuncio (*Ankündigung*) del sentido del ser del ente ya envuelto siempre en la comprensión cotidiana del Dasein. Esta idea de anuncio tenía su precedente en la propia caracterización de lo hermenéutico como “acompañante” (*mitgehend*) en el KNS 1919 y WS 1919/20. El logos específico de la fenomenología sería hermenéutico, esto es, un anuncio del sentido de la experiencia de la vida fáctica o Dasein que la acompaña pero sin verla teóricamente; es un tipo de experiencia que permite una tematización a-teórica de aquella.

Lo hermenéutico en este sentido puede estar ciertamente presente en *Sein und Zeit*. Ahora bien, ¿por qué no aparece la expresión “intuición hermenéutica” como tal? ¿Por qué desaparece la connotación intuitiva, máxime cuando parece residir en la intuición la acreditación (*Ausweisung*) de los enunciados fenomenológicos? Heidegger muestra verdaderas reticencias a asumir los costes conceptuales de la expresión “intuición” dentro de su filosofía.

En el curso del WS 1925/26 se señala ya a la idea de intuición desde Descartes y Leibniz hasta Husserl como un concepto que apunta a una visión clara, distinta y, en una palabra, pura de la cosa. Por cuanto Heidegger ve en la intuición la asunción de la idea tradicional de θεωρία, se mantiene alejado de ella. Esto descarta que se conciba el ver hermenéutico como una visión clara y distinta, autoevidente y pura. Si a la base de la fenomenología ha de haber una experiencia que incorpore la finitud, la historicidad y el carácter proyectivo de la comprensión del Dasein, la experiencia fundamental no puede concebirse como clara y distinta (Descartes), o intelectual (Leibniz), o eidética

(Husserl), en una palabra: pura.³⁹⁹ Estos son precisamente los atributos propios de la experiencia cuando se la entiende desde la idea de intuición.

Por su parte, ya en *Sein und Zeit* las razones de este rechazo del término “intuición” van a quedar más claramente expuestas. Heidegger pone en expresa relación la idea de la intuición con el significado temporal de “presentación” (*Gegenwärtigen*), que toma el concepto en un único sentido temporal –el presente– y, por tanto, parcial.⁴⁰⁰ Eso quiere decir que la experiencia hermenéutica a la base del cumplimiento de las indicaciones formales ni podría calificarse con la expresión de “intuición”, ni podría pensarse como una acreditación que tuviese que ver con una “presentación”. Siendo esto así, especialmente en relación con lo primero, ¿cómo podemos pensar que hay una intuición originaria a la base de *Sein und Zeit*? Nuestra respuesta consiste en lo siguiente: la crítica a lo intuitivo explica la desaparición del término “intuición” en el esquema conceptual de Heidegger, pero la idea de una experiencia de carácter hermenéutico que permita explicitarse a sí misma a-teoréticamente se mantiene a lo largo de los años veinte en la noción de “hermenéutica” como ἐρμηνεύειν.⁴⁰¹ Quizás por ello en lugar de hablar de una “acreditación intuitiva” tendríamos que referirnos a una “acreditación experiencial”, que no cargara con las connotaciones de la idea de presencia (*Gegenwart*).

c) El tipo de verdad de la constatación de enunciados fenomenológicos

En síntesis, a la base de la resolución del problema de la correcta entrada en el círculo hermenéutico hay en *Sein und Zeit* una propuesta metodológica de constatación evidencial de los enunciados descriptores de la experiencia. Las construcciones fenomenológicas que pretenden enunciar caracteres ontológicos encuentran un tipo peculiar –en palabras del propio Heidegger– de “adecuación fenoménica” de sus constataciones en un cumplimiento evidenciante.⁴⁰² Este cumplimiento lo es de una dirección en que señala un indicador formal y que debe ser “llenado” a la vista del ente en la “fuente concreta de intuición”, esto es, en una experiencia en la que se lleva a *Vorhabe* de la interpretación el todo de ese ente a interpretar (i.e., el fenómeno, el sentido pleno). Podríamos quizás encontrar en esta idea de verdad evidencial entre las

³⁹⁹ Vid. GA 21, 118-121.

⁴⁰⁰ Cf. SZ, §69(b), 356-364.

⁴⁰¹ Sin embargo, al final la posibilidad de que la acreditación intuitiva sí implique la idea de una “presentación” como fundamentante de la interpretación sí parece quedar eliminada en la crítica de Heidegger. Ahora bien, ¿por qué hemos de eliminar completamente esta posibilidad? ¿Puede pensarse alguna manera de recuperar la presencia y la presentación como conceptos clave para la fundamentación del saber en general? Heidegger aduce que la idea de una “visión intuitiva” conlleva el predominio del presente a la hora de pensar la experiencia, asociada, además, a la primacía de la “visión” y del eidos a la hora de concebirla. Esto es, a lo que nos lleva la idea de presencia es a una noción de visión eidética pura. No obstante, ¿habría maneras de pensar la presencia sin concederle esa primacía al eidos, a la “visión pura” de esencias? Si, por ejemplo, planteáramos la posibilidad de que en la experiencia como presencia hubiese implicados otros sentidos distintos del de la visión, tales como por ejemplo el tacto, ¿no conduciría eso a algo distinto de una visión pura y, en esa medida, quizás asumible desde un marco fenomenológico-hermenéutico?

⁴⁰² Cf. SZ, 312: «Woher sollen aber die ontologischen Entwürfe die Evidenz der phänomenalen Angemessenheit für ihre „Befunde“ nehmen?»

indicaciones formales y la experiencia un tipo hermenéutico de “adecuación”, que no cayera en los presupuestos de la idea tradicional de correspondencia, y que constituiría una reformulación pre-teórica de ésta. Ello podría aportar una noción hermenéutica de verdad como adecuación cotejable con otras propuestas adscritas al llamado ámbito óntico, sin excluirlas filosóficamente. ¿Cómo sería esto?

La acreditación intuitiva o experiencial de la verdad conlleva una idea de verdad aparejada. ¿Cómo entender esa *Erfüllung* en la que se obtiene la justificación de la interpretación? ¿Qué supone para la propia comprensión de la verdad del Heidegger de los años veinte?

En un primer tanteo, veamos qué puede significar que las construcciones fenomenológicas encuentren su acreditación en la experiencia. En el KNS 1919 Heidegger invita a sus alumnos a que se “sitúen (*versetzen*) en una experiencia unitaria y compartida” a la hora de explicarles en qué consiste la descripción de una vivencia del mundo circundante.⁴⁰³ ¿Significa ello que el fenomenólogo puede postular teorías, elaborar enunciados y luego corroborarlos en una experiencia dispuesta para ello? Que la fenomenología hermenéutica, según esta reconstrucción, ponga a disposición una manera de constatar los enunciados, ¿hay que entenderlo como que el fenomenólogo puede repetir experiencias determinadas para constatar su verdad? El planteamiento de la cuestión en estos términos presupone una caracterización de la verdad como correspondencia sobre la base de una teoría del significado referencial. De acuerdo con ello, el fenomenólogo propondría “imágenes” cuyo referente correcto habría de ser encontrado en una experiencia.

Sin embargo, las implicaciones de una idea de acreditación experiencial en la fenomenología hermenéutica son distintas. Cuando Heidegger en ese momento de la lección pide a sus oyentes recrear la vivencia del ver la cátedra, está pidiéndoles que *hagan* algo en el *mundo circundante*, no sólo que se lo representen en *su conciencia*. En el WS 1920/21 se pide algo aún más difícil: al hilo de la descripción de las experiencias de la vida fáctica de las primeras comunidades cristianas, el fenomenólogo Heidegger requiere de sus pupilos que, para entender el sentido de la vida religiosa de S. Pablo, *escriban con él* la carta a los Tesalonicenses, que hagan como si estuvieran ejecutando el mismo sentido en que él experienciaba la vida fáctica. La validación de las descripciones siempre apela a algo que hay que hacer, a un actuar, a un modo de trato (*Umgang*) con el mundo en el que el enunciado propuesto por el fenomenólogo se llene en la *ejecución* misma de lo enunciado. Se trata de “ver” una situación compartida, de “escribir” la carta, trayendo el pasado al presente, de situarse en aquel momento desde el nuestro... La validación proviene de extraer la validez de la situación concreta, aunque fuese pasada, en este momento exacto, singular, en un trato con ella.

Eso quiere decir que el modelo de verdad asumido en la metodología fenomenológico-hermenéutica no es correspondentista-referencial, sino, entre otros ingredientes, *pragmático*. STRUBE pone en este sentido la metáfora de la llave: los enunciados fenomenológicos son como la llave a la cerradura, que hasta que no se

⁴⁰³ Cf. GA 56/57, 70.

intenta abrir, no funcionan.⁴⁰⁴ Sin embargo, esta imagen prejuzga la relación entre indicación formal y experiencia desde la idea de un concepto ya preparado en el cual debe encajar el material empírico, tal y como funciona la síntesis de la sensibilidad con los conceptos puros del entendimiento en la *Crítica de la razón pura* kantiana. Más bien, la metáfora apropiada podría ser, siguiendo a Gadamer, la del juego. Al inicio de *Wahrheit und Methode* aparecen unos versos de Rilke en los que se habla de la capacidad de atrapar (*Fangen-können*) el lanzamiento de una pelota por parte de la “eterna compañera de juego”⁴⁰⁵. ¿Qué da de sí esta metáfora? En principio, la actividad de atrapar un balón ofrece una doble posibilidad: o lo atrapas o cae al suelo. O se da, o no se da. Pero al atrapar el balón puedo hacerlo mejor o peor, puedo ejecutar mejor o peor la acción. Puedo atrapar el balón en dos tiempos, o puede que me rebote en el suelo, o quizás lo cojo a duras penas, o quién sabe, soy un as del deporte y me basto con una sola mano para atraparlo. Puedo atrapar el lanzamiento *mejor* o *peor*, de una manera más adecuada según la situación lo requiera o no. En el fútbol, por ejemplo, un delantero que recibe el balón con un control orientado es capaz de, en un solo instante, zafarse de más defensores que otro que, simplemente, corte el balón con el pie. La interpretación de la jugada ha sido mejor que cualquier otra y su realización, *precisa*.

A partir de esta metáfora podemos entender los elementos que intervienen en la acreditación de la interpretación de la siguiente manera. En primer lugar, el jugador ha de identificar la situación lo mejor posible para elegir la mejor jugada. En ello interviene decisivamente su capacidad de *comprensión* de lo que comparece en cada momento y guía la interpretación de la jugada. En segundo lugar, el jugador realiza la acción pertinente extrayendo el sentido de la jugada comprendida. El criterio de corrección de la jugada (i.e. de la interpretación) reside en la situación que va teniendo lugar en cada momento. Ahora bien, en tercer lugar, ese criterio se ve modulado por el objetivo del juego. No es lo mismo estar jugando al fútbol que al baloncesto, que a cualquier otro juego. La acción a realizar es distinta en función de ello. Este tercer aspecto ofrece algo interesante. Los dos primeros elementos tienen que ver con la validez fáctica; mientras que el tercero, con la metodológica. Hay casos en los que el objetivo del juego puede venir dado por el propio juego en sí mismo. La filosofía podría verse en este sentido como un juego de objetivo peculiar: trata de jugar a pensar cómo se juegan a los juegos. La filosofía trata de volver sobre la propia praxis y precisar cuáles son las mejores jugadas posibles, las más correctas o precisas, para aclarar el propio juego.

Este componente pragmático entra en juego con más ingredientes propios de la verdad en Heidegger. Como sabemos por el §44 de SZ, la verdad como *alétheia* tiene

⁴⁰⁴ Vid. STRUBE, C., op. cit.

⁴⁰⁵ GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 6: «Tan sólo cuando de repente atrapas la pelota, / que una eterna compañera de juego / te ha lanzado a ti, a tu centro, en exactamente / un lanzamiento hábil, en uno de aquellos arcos / de los grandes puentes de Dios: / tan sólo entonces el poder captar es una capacidad, / no de ti, sino de un mundo.» («Solange du Selbstgeworfenes fängst, ist alles / Geschicklichkeit und läßlichen Gewinn -; /erst wenn du plötzlich Fängen wirst des Balles, / den eine ewige Mitspielerin / dir zuwarf, deiner Mitte, in genau / gekonnten Schwung, in einem jener Bögen / aus Gottes großem Brückenbau: / erst dann ist Fangen-können ein Vermögen,- / Nicht deiner, einer Welt.»)

dos sentidos: uno ontológico, referido a la *Erschlossenheit* y que tiene que ver con la capacidad comprensora del Dasein, y otro óntico, la *Entdecktheit*, montado sobre el primero. La apertura de un campo de sentido es desarrollada en una puesta al descubierto del ente dado en esa situación. Ahora, dentro de esa patencia óntica, puede darse un cumplimiento (*Erfüllung*) de la patentización del ente a la luz de una comprensión buscada desde una metodología. Lo óntico no sólo incorpora lo ontológico por ser un desarrollo de ello (*Entdecktheit*), sino por volver a ello también para cumplirse (*Erfüllung*). De este modo, en la idea de constatación de los enunciados se co-implican varios ingredientes: ontológicos, por cuanto el cumplimiento precisa de una apertura de sentido aprehendida comprensoramente; ónticos, por cuanto se mueve en el nivel de la *Entdecktheit*; y fenomenológico-evidenciales, en la medida en que precisamente es un cumplimiento (*Erfüllung*). Asimismo, la idea pragmática de trato (*Umgang*) con el ente remite a la de *Verhalten*, que tiene un sentido esencialmente ontológico. El comportamiento (*Verhalten*) es la noción en la que se concentra la idea heideggeriana de intencionalidad, es lo que nos “ata” al mundo.

Ahora bien, esta idea de acreditación presenta un problema. La identificación de la situación, la obtención de un trato pertinente con el mundo, etc. ¿qué carácter preciso tiene? ¿Qué tipo de actos son estos? Ya dijimos antes que la identificación de la situación pertinente tiene que ver con una comprensión del sentido de la situación, con lo cual podemos caracterizar la base de la aprehensión de esa situación como siendo una comprensión de sentido. Empero, ¿basta con la comprensión para describir el momento básico de aprehensión del mundo? Como veremos en próximos apartados, la idea de comprensión está a la base de la estructura del estar-en, compuesto por la *Befindlichkeit*, la *Verstehen* misma (y su *Auslegung*) y la *Rede*. La comprensión constituye la unidad de esta estructura, y la significatividad que ésta aprehende, su núcleo. ¿Hay en esa estructura algún elemento que permita explicar cómo es posible lograr la realización de la jugada de una manera precisa? Cuando el futbolista lanza el balón a su compañero a cincuenta metros, su aprehensión del sentido de la situación le exige quizás que se lo lance a aquel, ya que él mismo se encuentra rodeado de contrarios. Pero, ¿qué le permite lanzar el balón a su compañero eficazmente y con precisión? ¿La simple captación del sentido de la situación? Hay determinadas tareas en el trato *exacto* y *preciso* con el mundo que no pueden ser explicadas sin apelar, desde luego, a la capacidad de los sentidos para”, por ejemplo, “calcular” la fuerza que hay que imprimirle a un balón para que recorra la distancia necesaria. Si nos quedamos en la comprensión de la significatividad de la situación, no podemos explicar cómo podemos tener un trato *preciso* con el mundo. A Heidegger, para lograr un concepto de cumplimiento evidente, y de rigor (*Streng*) le hace falta incorporar el carácter sensible y corporal de la experiencia, que es el que permite explicar cómo nuestro trato con el mundo puede ser preciso (y, por ende, mejor o peor). ¿En la caracterización heideggeriana del estar-en hay algún momento que permita explicar los tratos con el mundo *exactos* y *precisos*? Si no los hay, ¿cómo va a poder ser capaz la fenomenología hermenéutica de lograr un concepto de evidencia que dé cuenta de la exactitud de los enunciados y, en definitiva, de las interpretaciones (i.e., de atrapar los lanzamientos de la “eterna compañera de juego”)?

En el ensayo *La precisión del cuerpo* A. SERRANO DE HARO hace una descripción fenomenológica de la puntería en la que pone en claro algunas de sus condiciones de posibilidad: la presencia del cuerpo como instancia rectora en el acto de relación con el útil “objetivo” (una diana) y la presencia del útil mismo no primariamente como a la mano (*Zuhanden*) sino como algo ahí delante, ante los ojos (*Vorhanden*). Con ello se apuntaría a la necesidad de completar la descripción fenomenológico-hermenéutica del trato con el ente a la luz de elementos sensibles imprescindibles, coimplicados en la experiencia.⁴⁰⁶ ¿No podríamos, acaso, extrapolar el fenómeno de la puntería a la idea metodológica de precisión de la interpretación? Si la *Auslegung*, por su base comprensora, es un saber-hacer (*Können*), ¿por qué no? Ello implicaría tener que entender la *Erfüllung* fenomenológico-hermenéutica de otra manera, y proporcionar a la indicación formal un carácter más sensible. A este respecto SAFRANSKI informa en su biografía sobre Heidegger de cómo éste a veces explicaba dicho concepto diciendo que es un “saborear y colmar”⁴⁰⁷, es decir, sugiriendo que ésta tiene que ver con el sentido del gusto, que conduciría a la *sofia*, al saber en sentido filosófico. Quizás por este camino se lograra una determinación más eficaz de la verdad evidencial a la que apunta el cumplimiento de la indicación formal.

§ 22. *Conclusión. Hacia la determinación de la experiencia como fundamento de la interpretación*

Una vez vistos todos los elementos implicados en la idea de la metodología fenomenológico-hermenéutica, podemos saber con mayor precisión qué quiere decir “hacer una interpretación desde las cosas mismas” y cómo se hace. Se trataría de elaborar la propia situación hermenéutica de la que parte la interpretación a través de una reducción en la que se fija en la experiencia el objeto de la investigación visto en su ser, en una construcción en la que se lleva a éste a su articulación conceptual y se lo describe, y en una destrucción, en la que se abre camino a las descripciones para que puedan proporcionar una correcta visualización de lo descrito por medio de un desmontaje de la tradición. Todo ello estaría encaminado a obtener una experiencia fundamental que proporcione una explicitación completa del fenómeno a la base de la interpretación, o sea, que articule su pleno sentido en una “visión transparente” del mismo. La consecución de ello se da cuando las descripciones, de carácter indicativo-formal, son llevadas a la situación concreta en que se da experiencialmente el todo del fenómeno. En este sentido, la experiencia y el haber previo de la interpretación son el terreno donde se juega la fundamentación de la misma, pues de su correcta apropiación pende que la interpretación sea adecuada a las cosas mismas o no.

Ello sugiere que la experiencia y el *Vorhabe* ocupan un lugar destacado dentro del engranaje metodológico que despliega Heidegger en los años veinte. Dependiendo de cómo se analice, la relevancia que se les conceda y el modo cómo se los entienda, puede surgir un tipo de interpretación de la filosofía heideggeriana determinado. Quizás

⁴⁰⁶ Vid. SERRANO DE HARO, A., *La precisión del cuerpo*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 63-77

⁴⁰⁷ Cf. SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania*, Tusquets, Barcelona, 2003, p. 491.

por esta vía de la atención al *Vorhabe* puedan hallarse elementos de la experiencia fáctica que, al quedar incorporados a la estructura de los presupuestos de la interpretación, saquen a la palestra componentes decisivos de la experiencia, no meramente conceptuales, y que permitirían atisbar posibilidades de la fenomenología heideggeriana no desarrolladas plenamente por él.

Ahora bien, para llegar a esta interpretación aún debemos exponer varias cuestiones. En primer lugar, como problema que nos va a llevar inmediatamente al planteamiento que acabamos de exponer, ¿qué elementos encuentra Heidegger en la experiencia como para que señale esta como una instancia “acreditativa” (*ausweisende*) o normativa? ¿Por qué la experiencia tiene la capacidad de fundamentar y de erigirse en la instancia normativa a ser apropiada metodológicamente? La respuesta a ello la esbozaremos en el siguiente apartado: ¿qué hay implicado en la idea de experiencia y de *Vorhabe* como para poder ver en ello la instancia de fundamentación de la interpretación?

CAPÍTULO IV

El fundamento de la interpretación: el haber de la experiencia

§ 23. Determinación de la vía de exploración del fundamento de la interpretación

La investigación desarrollada hasta ahora ha venido siendo un comentario implícito de aquel pasaje de SZ, 153 en el que Heidegger apuntaba el objetivo de la fenomenología en la obtención de una interpretación originaria por medio de la elaboración de la *Vorstruktur* a partir de las cosas mismas. Hemos visto qué significado normativo puede tener esa “originariedad” como validez fáctico-objetiva, qué es una “interpretación” (*Auslegung*), qué pasos metodológicos son necesarios para elaborar esa interpretación y los elementos implicados en ellos. Ahora nos queda un último elemento de aquel texto por analizar: la instancia que ejerce de fundamento a apropiarse por la metodología. Esta instancia estaría en la triple estructura de la situación hermenéutica, que debe ser apropiada y elaborada con vistas a la justificación metodológica de la interpretación. Parece, pues, que la dilucidación del significado normativo de la filosofía del Heidegger de los años veinte pende en buena medida de la interpretación de esta *Vorstruktur*.

Para tantear una vía en este sentido procederemos en un primer acercamiento a precisar el carácter de la instancia de fundamentación de la que ha de apropiarse la metodología fenomenológico-hermenéutica. ¿Cómo puede entenderse el fundamento de la interpretación? Para resolver esta cuestión daremos los siguientes pasos. En primer lugar, desplegaremos un análisis de los momentos de la preestructura comprensora de la interpretación. En un segundo paso, aportaremos un punto de vista propio en torno a la concepción de los momentos de esta preestructura. Nuestra interpretación tratará de ordenar jerárquicamente estos elementos, viendo en el haber previo (*Vorhabe*) la instancia ineludible y determinante. En tercer lugar, pondremos en conexión el haber previo con la idea fenomenológico-hermenéutica de la experiencia. En el análisis del concepto heideggeriano de experiencia se pondrá de relieve un carácter peculiar, el del haber (*Haben*), a partir del cual podría lograrse una determinación distinta de la pretensión ontológica de la fenomenología-hermenéutica.

Ahora bien, ¿en qué sentido la figura de fundamentación resultante permite aportar una condición universal del discurso? En cierto sentido, la exposición que realizaremos en este capítulo no estará completa sin desarrollos que llevaremos a cabo en el siguiente capítulo. Pues, en efecto, la cuestión de si el fundamento de la interpretación que vamos a proponer puede ser universal se enmarca en el ámbito de problemas asociados a la misma universalidad de la idea fenomenológico-hermenéutica de normatividad.

Antes de llegar a ello, precisemos primero cómo vamos a entender, a grandes rasgos, el fundamento mismo de la interpretación en el período heideggeriano de los años veinte.

§ 24. Análisis de la preestructura de la interpretación

El análisis de la preestructura o de los momentos de la situación hermenéutica lo vamos a dividir en los siguientes pasos. (a) Una exposición en la que se reconstruyan los tres momentos que la constituyen y (b) una interpretación de estos momentos, confrontada con otros modos de entenderla que se han dado en la literatura secundaria sobre la cuestión.

a. Reconstrucción de los momentos de la preestructura comprensora

La interpretación, según reza la fórmula heideggeriana, “nunca es una aprehensión sin supuestos de algo dado”, sino que parte de unos presupuestos que conforman su situación hermenéutica. En ello está condensada la idea de que la interpretación conlleva ya una cierta familiaridad con el objeto del que trata de decir algo, familiaridad que tiene que ver con el acceso *comprensor* del Dasein al mundo. Heidegger ha solido expresar este carácter con la idea de que la interpretación parte de algo pre-interpretado, de un “pre-”. Es por ello que a la estructura de esos presupuestos la ha llamado pre-estructura (*Vorstruktur*)⁴⁰⁸, lo pre- o carácter de prioridad (*Vorhaft*)⁴⁰⁹, e incluso encuentra una primera formulación en la indicación formal del carácter de movilidad de la vida consistente en la “prestrucción” (*Praestruktion*).⁴¹⁰ En las dos primeras expresiones –*Vorstruktur* y *Vorhaft*–, el “pre-” (*vor-*) indica ese carácter de estructuras dadas atemática y ateoréticamente con las que la interpretación ha de contar quiera o no quiera. Es así que los momentos de esta estructura son enumerados como *Vor-habe*, *Vor-sicht* y *Vor-griff*. En la expresión *Praestruktion* esto está expresado directamente con la preposición latina, que usamos en español, “pre-” (*prae-*). En el curso del WS 1921/22 Heidegger ya lo expresaba diciendo que la vida fáctica es pre-constructiva (*vorbauend*), que porta su sentido desde un tomar previo en vistas a lo cual se orienta y asegura.⁴¹¹

La preestructura reúne elementos que, al fin y al cabo, están referidos al modo de ser del Dasein unitariamente, es decir, a su aperturidad. Nombrar la situación hermenéutica y la preestructura es, al fin y al cabo, otro modo de referirnos a la aperturidad del Dasein. Eso quiere decir que la interpretación que se haga de la unidad de esta preestructura determinará la caracterización de la apertura del Dasein, de su estar-en (y, por ende, de su intencionalidad). ¿Cuál es el carácter definitorio de la apertura? Ello depende del momento de la preestructura que acentuemos en el análisis de la misma. ¿Qué momento preestructural tiene más peso en la situación hermenéutica de la interpretación y, por tanto, la determina en mayor medida? ¿Qué elemento de ellos da significado y determina a los demás?

Para esbozar nuestra interpretación reuniremos las descripciones de cada uno de estos momentos tanto en *Sein und Zeit* como en los textos de las lecciones de los años

⁴⁰⁸ Vid. SZ, 150.

⁴⁰⁹ Vid. GA 17, 110.

⁴¹⁰ Vid. GA 61, 131ss.

⁴¹¹ Cf. GA 61, 120.

veinte. En ambas fuentes se revela, en la mayoría de los casos, una continuidad conceptual que permite llegar a una caracterización sintética del *Vorhabe*, del *Vorsicht* y del *Vorgriff*.⁴¹²

(1) Haber previo (*Vorhabe*) o haber (*Habe*).

Heidegger escribe lo siguiente al respecto en SZ:

Esta interpretación se funda siempre en un haber previo [*Vorhabe*]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional ya comprendida.⁴¹³

En esta descripción (junto con otras de SZ que vamos a tener en cuenta) aparecen una serie de términos que nos permiten precisar el carácter de este momento. Para empezar, el *Vorhabe* es un elemento propio de la comprensión (*Verstehen*). Ahora, como término de esa comprensión, lo dado en el *Vorhabe* no puede ser sino una totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) ya (*schon*) comprendida o tenida. En otros textos de SZ, se hace claro que el *Vorhabe* viene a expresar el momento de acceso inmediato (*zunächst*) a un ente tenido (*gehaltene Seiende*) comprensoramente. Al interpretar un objeto determinado, por ejemplo un martillo, la interpretación ha de contar con el objeto que tiene en su modo de acceso inmediato.⁴¹⁴ En el análisis hermenéutico-fenomenológico de la facticidad Heidegger opta generalmente por analizar los tipos de actos de carácter pragmático, con lo cual el contenido del *Vorhabe* en el ejemplo del martillo se precisa como un tener dado un útil a la mano (*zuhandenes Zeug*).⁴¹⁵ Finalmente, es este ente

⁴¹² Es pertinente indicar en este punto que la triple distinción entre *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff* no ha estado, desde luego, presente tal cual desde el primer momento de los cursos de los años veinte. Las primeras apariciones de elementos de la preestructura, sin ubicarlos sistemáticamente en semejante concepto, remiten solamente al *Vorhabe* y al *Vorgriff*; la distinción de un momento de *Vorsicht* es posterior. Parece que en un primer momento el *Vorgriff* aparece para designar la familiaridad de la vida fáctica con el sentido que esta lleva, y el momento por el cual esa familiaridad es portada en la experiencia de esta, constituyendo sus “prejuicios”. Sin embargo, hay ya alguna distinción en estos años en la que Heidegger sí introduce expresiones que dan cuenta de los diversos elementos integrados en ese momento de familiaridad de la vida fáctica con el mundo y que han de ser articulados en una auto-interpretación. Por ejemplo, cuando se habla de hay que llevar a una tematización la comparecencia (*Begegnung*), visión (*Sicht*), aprehensión (*Griff*) y aprehensión conceptual (*Begriff*) de la propia interpretación que la vida fáctica tiene de sí misma (cf. p.e. GA 63, 14; GA 61, 33). Esas expresiones aparecen de nuevo en la exposición de los momentos de la preestructura en el WS 1923/24, cuando tras enumerarlos Heidegger se refiere a que el haber (*Habe*), la visión (*Sicht*) y la aprehensión (*Griff*—pero en sentido de captación conceptual) son estructuras fundamentales (cf. GA 17, 110). De hecho, un par de páginas después se repite una expresión similar a aquellas enumeradas de las lecciones tempranas de Friburgo: la vida tiene la tendencia a llevarse a sí misma a la visión y a la aprehensión (conceptual) («...das Leben in die Sicht und in den Griff zu bringen», GA 17, 112). Todo esto quiere decir que en la idea del “pre-” implicado en la interpretación están ya presentes un momento de haber (*Vor-habe*), de visión (*Vor-sicht*) y de aprehensión conceptual (*Vor-griff*), aunque los términos (p.e., el de *Vorsicht*) no aparezcan enunciados como tales en varias de las lecciones tempranas de Friburgo.

⁴¹³ ST, 173-4 (trad. de SZ, 150: «Diese gründet jeweils in einer *Vorhabe*. Sie bewegt sich als Verständniszueignung im verstehenden Sein zu einer schon verstandenen Bewandtnisganzheit.»)

⁴¹⁴ Es así que en el ejemplo del martillo (cf. SZ, 157-8) se dice que tal ente “es tenido como útil inmediatamente a la mano”.

⁴¹⁵ Esa “elección” del tipo de actos que analiza la fenomenología hermenéutica no es en absoluto neutra y tiene que ver con la modificación del modo de realización del sentido de la vida fáctica

tenido en un acceso inmediato a lo que habrán de ajustarse los pasos ulteriores de una interpretación que pretenda tematizar el ser de este ente tenido primeramente.⁴¹⁶ Gracias a este momento la comprensión incorpora ya el ente que ha de interpretar (*das Auszulegende*).⁴¹⁷

Ello es acorde con caracterizaciones del *Vorhabe* en los cursos de los años veinte anteriores a SZ, en algunas de las cuales se habla de este momento como el suelo (*Boden*) de la interpretación, en el sentido de constituir el aquello de lo cual (*worüber*) ha de hablar la interpretación.⁴¹⁸ Eso es justamente algo que es tenido ya previamente, de entrada («was in vornhinein gehabt wird...») sobre lo cual ha de posarse constantemente la mirada (...«Worauf der Blick ständig ruht»⁴¹⁹). ¿Qué mirada? Esto puede entenderse en dos sentidos: como mirada del *Vorsicht*, o como la mirada que intenta articular una interpretación temática. En ambos casos el *Vorhabe* constituye el suelo, en el sentido de terreno en el cual se mueve la interpretación y los presupuestos de la misma.

En esta línea, el *Vorhabe* puede ser apropiable metodológicamente, constituyendo, según Heidegger, el ζήτημα πρῶτον, lo primariamente buscado por la investigación pero que, sin embargo, ya estaba de entrada aprehendido.⁴²⁰ La metodología ha de elaborar definiciones principiales, es decir, indicaciones formales que apunten en la dirección de una experiencia fundamental dada en el *Vorhabe*.⁴²¹ Quiere eso decir que las determinaciones lógicas del pensamiento, los conceptos, definiciones, etc. proceden en buena medida de la experiencia dada primariamente a la

(*Vollzugssinn*). En función de la elección del tipo de realización de esta, el análisis puede encontrar como término algo dado en el haber previo de un carácter u otro. En el *Vorhabe* siempre está como término una *Bewandtnisganzheit*, una red respectiva de entes. Ahora, si escogemos como actos a analizar los de carácter pragmático, de trato con el ente, el resultado es un *Vorhabe* cuya red respectiva lo es de significados (*Bedeutsamkeiten*). Este carácter de significatividad es central en todo el período de los años veinte y sirve para determinar el modo de estar-en-el-mundo del Dasein como comprensor. Pero, ¿y si optáramos por describir otro tipo de actos? ¿Hay restricción de algún tipo para elegir otra *Vollzugsweise* como objeto de análisis? ¿Si escogiéramos como objeto de nuestro análisis los actos sensibles, cuál sería el resultado? Según Heidegger, el mismo que el de las fenomenologías que han privilegiado el modo de acceso científico-natural al mundo: la experiencia no como comprensora sino como teórica, consistente en meros datos recibidos en la razón, y para la cual el ente comparece procesualmente como algo presente ahí delante (*vorhanden*). Pero, ¿y si resultara que esa interpretación de la sensibilidad y del *Vorhanden* por parte de Heidegger fuera injustificada? ¿Y si hubiera alguna manera de interpretar lo habido previamente en la experiencia como algo ahí-presente sensiblemente, y que pudiera proporcionar un acceso primario al mundo, sobre el cual elaborar una interpretación originaria?

⁴¹⁶ Cf. SZ, 232.

⁴¹⁷ En este sentido el *Vorhabe* podría constituir lo específico del carácter “pre-“ de la pre-comprensión que permite explicar cómo la interpretación puede tener contenidos materiales (i.e. su verdad material en el sentido de que el haber previo es la instancia que determina el contenido objetivo de la significación de una interpretación, en cuanto término noemático de mi intención o, expresado con una terminología heideggeriana, el sentido de contenido (*Gehaltssinn*) de la vida fáctica).

⁴¹⁸ Vid. GA 20, 414.

⁴¹⁹ GA 17, 110.

⁴²⁰ Cf. GA 19, 264. En la misma página se acaba afirmando de esta definición que “ese sería el sentido metodológico del *Vorhabe*”. Sin embargo, este momento, al igual que los demás momentos de la preestructura, no tienen un significado eminentemente metodológico, sino que son elementos que forman parte de la precomprensión de la vida fáctica, pretemáticos y ateóricos. A partir de ello puede reconocerse su aplicación metodológica en la tematización de los supuestos de la interpretación, pero siempre sobre su base pretemática.

⁴²¹ Vid. GA 61, 19.

base de la interpretación, es decir, del haber previo en que es tenido el objeto⁴²², ya sea de manera temática o pre-temática. La interpretación es por ello eminentemente experiencial: un concepto, por su carácter indicador-formal, señala en la dirección de algo que hay que situar en el *Vorhabe*, es decir, en la experiencia.⁴²³

Finalmente, un ejemplo de ente tenido previamente o *Vorhabe* en la obra de Heidegger suele ser el propio Dasein o la vida fáctica⁴²⁴, como objeto a investigar y que, sin embargo, ya está siempre dado en la experiencia.

(2) Manera previa de ver (*Vorsicht*) o visión (*Sicht*).

En relación con este momento Heidegger escribe lo siguiente en SZ:

La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad.⁴²⁵

En el momento del *Vorsicht* la palabra clave es perspectiva (*Hinsicht*).⁴²⁶ La interpretación no sólo parte de un tener el objeto en su haber, sino que arroja sobre éste una perspectiva concreta, tiene un modo concreto de mirarlo. En este punto interviene la idea de que la interpretación precisa de un momento de realización (*Vollzug*) en una dirección determinada de la mirada sobre la experiencia. En el propio texto de SZ aparece esta idea: “la apropiación de lo comprendido se realiza (*vollzieht*) guiada por un punto de vista...” La apropiación del *Vorhabe* pende de cómo se modifique el acceso a este en una realización determinada. Por ejemplo, el *Vorhabe* del que parte Heidegger, el Dasein, puede ser visto según modos distintos de realización (*Vollzugsweisungen*): si el análisis escoge como actos propios de ese Dasein su trato práctico con el mundo, lo dado en el *Vorhabe* se recorta hacia una interpretabilidad concreta. Por ejemplo, hacia la determinación de la entidad de éste en relación con la comparecencia de las cosas en ese trato circunmundano como entes a-la-mano (*zuhandene*) y el ser del mundo como significatividad (*Bedeutsamkeit*). Del mismo modo, si acompañamos esta elección de un modo de realización de la investigación en la dirección de la filosofía, según Heidegger la interpretabilidad del ente dado en el *Vorhabe* se realiza con vistas a su ser, a diferencia de otra interpretación que, por ejemplo, lo tomara desde la perspectiva de sus determinaciones naturales (biología), o culturales (antropología), etc.

⁴²² Vid. GA 61, 20.

⁴²³ Vid. GA 63, 16.

⁴²⁴ Vid. GA 62, 348-9 (NB, 3); GA 17, 110.

⁴²⁵ ST, 174 (trad. de SZ, 150: «Die Zueignung des Verstandenen, aber noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung immer unter der Führung einer Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll. Die Auslegung gründet jeweils in einer *Vorsicht*, die das in *Vorhabe* Genommene auf eine bestimmte Auslegbarkeit hin »anschneidet«.)

⁴²⁶ Así suele ser en las definiciones de *Vorsicht* en los textos de las lecciones de los años veinte previas a SZ: en el SS 1925 es, de nuevo, la perspectiva (*Hinsicht*) el rasgo fundamental de la definición de éste (vid. GA 20, 414); en el WS 1923/24 es el momento en el cual el objeto fijado en un *Vorhabe* es mirado hacia una dirección determinada (*worauhin*) (vid. GA 17, 110).

Estos constituirían ejemplos de *Vorsicht*. De hecho, en el *Natorp-Bericht* hay un pasaje muy ilustrativo en este sentido cuando Heidegger enuncia que el objeto de su investigación filosófica es el Dasein humano (esto es, un *Vorhabe*) pero cuestionado en su carácter ontológico, en su modo de ser (o sea, un *Vorsicht*).⁴²⁷ Como sabemos por el capítulo anterior, este momento de vuelta de la mirada sobre el ser de un ente tenido previamente (*Vorhabe* + *Vorsicht*) constituye el paso metodológico de la reducción fenomenológico-hermenéutica.

(3) Manera de entender previa (*Vorgriff*) o aprehensión conceptual (*Griff*⁴²⁸, *Begriff*).

El texto de SZ dice lo siguiente al respecto:

Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver, se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa.⁴²⁹

La comprensión extrae del ente tenido en el haber previo y mirado desde determinada perspectiva los “conceptos correspondientes”. Es este el momento propiamente conceptual (*begrifflich*),⁴³⁰ que permite integrar el componente lingüístico en la caracterización de la aperturidad (*Erschlossenheit*) del Dasein.

La correcta conceptualización de la experiencia dada en el haber previo es uno de los aspectos de los que depende la obtención de una interpretación originaria,⁴³¹ puesto que la conceptualidad puede haber sido extraída del ente u oponerse a este. Eso quiere decir que existe en el seno de la precomprensión una estructura susceptible de ser apropiada normativamente: los conceptos pueden ser pertinentes o no al ente dado en el *Vorhabe*. Es en la elaboración interpretativa temática donde se puede aclarar si un concepto ha sido elaborado de acuerdo al modo de ser del ente dado o no.

Un ejemplo de esta conceptualidad en la obra de Heidegger se encuentra en la explicitación lingüística del ente temático visto en su ser por medio de la categoría (indicadora-formal) de *existencia*. La hermenéutica de la facticidad (y, más tarde, el

⁴²⁷ Vid. GA 62, 348-9 (NB, 3); GA 17, 110.

⁴²⁸ En los textos de los cursos de los años veinte aparece a veces el término *Griff* con dos connotaciones distintas: en algunas ocasiones, para referirse a la aprehensión del significado de la vida fáctica y, por ende, haciendo referencia al *Vorhabe*, y otras para referirse al carácter conceptual de esta aprehensión, remitiendo en este caso al *Vorgriff*. El contexto permite saber en qué casos está usando Heidegger la expresión en uno u otro sentido (p.e., en función de la posición que ocupe la expresión *Griff* en la enumeración de los elementos en que se articule la autointerpretación de la vida fáctica).

⁴²⁹ ST, 174 (trad. de SZ, 150: «Das in der Vorhabe gehaltene und »vorsichtig« anvisierte Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Die Auslegung kann die dem auszulegenden Seienden zugehörige Begrifflichkeit aus diesem selbst schöpfen oder aber in Begriffe zwängen, denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt. Wie immer – die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*.»)

⁴³⁰ Cf. GA 20, 415; GA 17, 110.

⁴³¹ Vid. GA 24, 31.

análisis preparatorio del Dasein) debe hablar de la vida fáctica con conceptos apropiados a su modo de ser. Esto es, si se ha optado por ver al Dasein (ente dado en el *Vorhabe*) desde la perspectiva de su carácter ontológico (realización de un *Vorsicht*), los modos de hablar de éste han de ser pertinentes con lo visto en ese paso reductivo. Por lo tanto, en la construcción fenomenológico-hermenéutica, como momento propio en el que se elaboran preteóricamente los *Vorgriffe*, éstos han de ser adecuados al modo propio de ser del ente. En este caso, la experiencia del Dasein pone de relieve, según Heidegger, que su ser no es sólo naturaleza, sino que es en el mundo, en el trato circummundano con el ente, haciendo por ser y, por ende, *existiendo*. La existencia sería una primera determinación de su modo de ser⁴³²; la cual, sin embargo, es perfectamente susceptible de posteriores determinaciones más ricas y amplias, que articulen el ser pleno del ente en cuestión. Por ejemplo, de la determinación del Dasein a partir del concepto de existencia, al de cuidado (*Sorge*) y, finalmente, al de temporeidad (*Zeitlichkeit*).

En síntesis, las condiciones de realización de la interpretación consisten en tres momentos:

(1) *Vorhabe*, en el que están presentes los siguientes elementos: es una aprehensión (*Erfassen*) de carácter *comprensor*; tiene un carácter eminente *experiencial*; en cuanto momento de aprehensión comprensora, su término es una totalidad respectiva o funcional (*Bewandnisganzheit*). Como veremos más tarde, esto no prejuzga *en principio* que lo aprehendido en un *Vorhabe* sea el significado (*Bedeutsamkeit*) del ente, sino el horizonte que permite la comparecencia del ente, su *Bewandnis*. Finalmente, constituye el suelo (*Boden*) de la interpretación, aquello de lo que debe hablar esta y, por tanto, el origen de las determinaciones de cualquier lógica constituida a partir de este principio de experiencia.

(2) *Vorsicht*, como momento en el que se esboza una *perspectiva* (*Hinsicht*) que recorta lo tenido previamente en una dirección determinada. Además, en cuanto mirada, es una modificación de lo tenido previamente que lo *realiza* (*Vollzug*) de una forma concreta. Es por ello que el *Vorsicht* y lo que en las lecciones tempranas de Friburgo era llamado “sentido de realización” (*Vollzugssinn*) son paralelos.

(3) *Vorgriff*, en cuanto momento en el que surge una conceptualidad en relación al ente o en oposición a este. Como dijimos, justo este momento permite hablar de elementos susceptibles de ser desarrollados normativamente en un sentido metodológico, conducente a la dilucidación de qué conceptualidad es adecuada a la cosa y cuál no lo es.

Estos tres elementos constituyen unitariamente la apertura del Dasein como algo que implica la experiencia de un ente tenido previamente, modificable según la perspectiva adoptada, y conceptualizable de una determinada manera. Experiencia, perspectiva y concepto o lenguaje son así las tres coordenadas integradas en el estar en relación del Dasein con el mundo.

⁴³² Vid. GA 62, 361 (NB, 13); GA 17, 110.

Ahora bien, como ya ha indicado VON HERRMANN⁴³³, cada uno de estos momentos viene posibilitado por las correspondientes estructuras existenciales propias del modo de ser del Dasein. La *Vorstruktur* puede ser apropiada metodológicamente, y entonces adquiere un valor normativo en el sentido de ser aclarada en busca de la fundamentación de la propia interpretación. Pero esta estructura es eminentemente ontológico-existencial. No surge en la aplicación de una serie de pasos metodológicos, ni siquiera entendidos fenomenológicamente, sino que son estructuras que acompañan al Dasein a-temáticamente, sin importar si ejerce una metodología determinada. Sin ir más lejos, el *Vorhabe* tiene su posibilidad ontológico-existencial en la estructura de la condición de arrojado (*Geworfenheit*), el *Vorsicht* en el esbozo (*Entwurf*) y el *Vorgriff* en el discurso (*Rede*).

En el *Vorhabe*, por un lado, el Dasein se encuentra con un determinado ente que, en un primer momento, no escoge él sino que le viene dado por el modo en que se encuentra en el mundo anímicamente templado (i. e., la *Befindlichkeit*). Esto constituye, a su vez, el momento esencialmente fáctico de la apertura del Dasein.

En el *Vorsicht*, lo visto es proyectado hacia una determinada interpretabilidad. Ese proyectar o esbozar (*entwerfen*) es propio del momento comprensor-interpretante (*verstehender-auslegender*) del Dasein.⁴³⁴ Los dos momentos de la *Geworfenheit* y del *Entwurf* tomados en unidad permiten hablar de la comprensión del Dasein como proyecto arrojado (*geworfenes Entwurf*): el proyectar de la comprensión no es libre, no flota en el aire, sino que ha de contar siempre con lo que se encuentra fácticamente en su condición de estar arrojado al mundo.⁴³⁵

Finalmente, el *Vorgriff* encuentra su condición de posibilidad en el carácter discursivo del Dasein, entendido como *Rede*: la articulación de lo dado fácticamente y proyectado comprensora-interpretantemente a través del habla cotidiana, en el que a las significaciones “les brotan las palabras”.⁴³⁶

b. Interpretación de los momentos de la preestructura alrededor del *Vorhabe*

El todo de estos momentos estructurales permite caracterizar la aperturidad del Dasein como un estar en el mundo de carácter experiencial, modificable según la perspectiva que se esboce, y conceptual. Todos estos elementos constituyen, unitariamente, el estar en el mundo del Dasein. Ahora, algunos intérpretes han incidido especialmente en el momento del *Vorgriff*. La interpretación de C. LAFONT de la apertura del Dasein como eminentemente lingüística es un claro ejemplo en este sentido. Por cuanto en la apertura hay integrados elementos experienciales y lingüísticos, resulta imposible separar la experiencia del mundo de la experiencia lingüística.⁴³⁷ Ahora bien, a nuestro juicio esta tesis otorga un privilegio injustificado al momento lingüístico dentro de la situación hermenéutica. Sin negar la presencia del *Vorgriff* en la preestructura de la interpretación

⁴³³ Cf. VON HERRMANN, F.-W., *Weg und Methode*, V. Klostermann, Frankfurt, 1990, pp. 19-20.

⁴³⁴ Vid. ST, 169 (SZ, 145).

⁴³⁵ Vid. ST, 168 (SZ, 144).

⁴³⁶ Cf. ST, 184 (SZ, 161).

⁴³⁷ Cf. LAFONT, C., *Lenguaje y apertura de mundo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 92.

y que, por ende, la experiencia tiene componentes lingüístico-conceptuales, la interpretación que vamos a plantear *se aleja justamente de este indiscernimiento entre componentes experienciales y lingüísticos*. Vamos a mantener precisamente que en la experiencia implicada en la preestructura hay un componente que no solamente puede distinguirse analíticamente del momento conceptual, sino que además posee una primacía jerárquica en el todo estructural de la situación hermenéutica.

En primer lugar, ¿podrían efectivamente ordenarse los momentos de la situación hermenéutica jerárquicamente? LAFONT apela en su trabajo a que estos sólo pueden separarse analíticamente, esto es, haciendo abstracción de su unidad. Lo cual le lleva a pensar que la interpretación unitaria de estos ha de tratar indiscernidamente los momentos de la estructura como un todo, fusionándolos en la idea de una experiencia lingüística en la que se articularía la apertura al mundo. Ahora bien, lo cierto es que la propia exposición de Heidegger separa analíticamente estos momentos estableciendo un orden jerárquico, pero sin perder de vista en ningún momento su unidad. Si esto es correcto, entonces la apertura ha de entenderse unitariamente a partir de una nota fundamental de la preestructura desde la cual se entienden las demás. Esa nota, creemos, es el *Vorhabe*.

Un examen de las diversas exposiciones que hace Heidegger de los momentos de la preestructura revela que el orden de aparición de los miembros de ésta no es casual. Tanto en SZ como en los textos del WS 1923/24 como del SS 1925 –en los que aparece una más clara sistematización de estos– las condiciones de la interpretación siempre se presentan en el orden de *Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*. Es posible que en esta secuencia el orden de los factores sí altere el producto. Si nos fijamos, los demás momentos no pueden ser descritos sin hacer referencia en ningún momento al *Vorhabe*. No se puede comenzar la exposición de los momentos de la *Vorstruktur* por el *Vorsicht* o por el *Vorgriff* sin mencionar, en ningún momento, el *Vorhabe*. Pero a la inversa no sucede lo mismo: podemos mencionar el *Vorhabe* sin hacer referencia al *Vorsicht* o al *Vorgriff*. Por ejemplo, si enunciáramos: “el *Vorsicht* es una perspectiva que recorta”, cabría preguntarse: ¿el qué? Igualmente, el *Vorgriff* es la articulación conceptual... ¿de qué? La exposición de la preestructura no puede prescindir en ningún momento del *Vorhabe* por el cual es tenido el objeto que va a ser recortado y conceptualizado posteriormente. Aquí “posteriormente” no tiene tanto un sentido temporal, como si la situación hermenéutica consistiera en un proceso que va desplegando la comprensión, sino estructural.

Ello nos pone en la pista de que el *Vorhabe* debe jugar un papel ciertamente imprescindible en la preestructura comprensora. Sin ir más lejos, Heidegger caracteriza este momento como el “suelo” (*Boden*) de la interpretación⁴³⁸; así como sostiene que todos los demás pasos del análisis habrán de ajustarse a él.⁴³⁹ Es más, cuando se habla de que la ontología fenomenológico-hermenéutica trata de asegurar la autenticidad de los *Vorgriffe*,⁴⁴⁰ ¿a la luz de qué puede ser conquistada esta seguridad? ¿Dónde está el criterio de corrección de los conceptos? La “correspondencia” o pertinencia de los

⁴³⁸ Cf. GA 20, 414.

⁴³⁹ Cf. ST 252 (SZ, 232).

⁴⁴⁰ Cf. GA 24, 31.

conceptos viene dada en función del ente aprehendido en el haber previo: o bien surgiendo de éste o bien forzándolo a adaptarse a estos. En ambos casos, los *Vorgriffe* encuentran en el ente (i.e., el *Vorhabe*, la experiencia) un momento ineludible que no pueden ignorar, para bien o para mal. Heidegger es muy expresivo al respecto: cuando se fuerza al ente a una conceptualidad determinada que quizás no corresponda con éste, el ente se “resiste” u “opone” (*widersetzt*) por su propio modo de ser.⁴⁴¹ El momento lingüístico surge sobre la base del haber previo, del objeto dado con el cual ha de contar ineludiblemente, ya sea en tanto la conceptualidad surge de él o éste se resiste a ella.

Ambas razones, a saber, la ubicación sistemática del *Vorhabe* como primer momento y los términos y descripciones con que se lo caracterizan, dan cuenta de éste como momento por el que comienza siempre la comprensión de algo. El objeto debe estar ya dado o aprehendido para que la comprensión y la interpretación no sean un simple movimiento en el aire, sino que, según la idea fenomenológico-hermenéutica, se atengan a aquello que hay que interpretar (*das Auszulegende*).⁴⁴² Si la interpretación lo es de algo, si ella dice algo de alguna cosa, esto se debe a que el objeto le es dado justamente en el haber previo en que es tenido. Podría decirse que la *donación* del objeto y *tenencia* de este forman así un momento indisoluble y fundamental en la preestructura comprensiva de la interpretación.

Ciertamente, esta interpretación jerárquica de la preestructura, que concede al *Vorhabe* el puesto fundamental, corre el riesgo de disolverla en partes independientes o de abstraerla en divisiones y concesiones abstractas. A estos efectos, quisiéramos entender esta ordenación jerárquica de la preestructura no en un sentido secuencial, como si cada uno de sus momentos formara parte de un proceso que va teniendo lugar en el tiempo. Sino más bien como un orden en el que pueden distinguirse varias notas que, juntas, constituyen una estructura sistemática y en el que alguna adquiere una función preponderante sobre las demás, pero sin romper por ello su cohesión. La situación hermenéutica de la interpretación se entendería así desde el *Vorhabe* como un elemento que no rompe la preestructura comprensora, sino que permite definir su carácter fundamental. Los otros dos momentos –*Vorsicht* y *Vorgriff*–son definidos de tal modo que sin la presuposición de aquel primer elemento, sencillamente no tienen sentido.

Ahora bien, si nuestra interpretación es efectivamente plausible, ¿qué aportaría exactamente esta prioridad del *Vorhabe* en la preestructura? ¿Qué carácter tiene éste y cómo permite entender la apertura del Dasein al mundo? Heidegger afirma lo siguiente:

La aperturidad del comprender en cuanto aperturidad del por-mor-de y de la significatividad, es cooriginariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo. La significatividad es aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal.⁴⁴³

⁴⁴¹ ST, 174 (SZ, 150).

⁴⁴² Vid. ST, 176 (SZ, 152).

⁴⁴³ ST, 167 (trad. de SZ, 143: «Die Erschlossenheit des Verstehens betrifft als die von Worumwillen und Bedeutsamkeit gleich-ursprünglich das volle In-der-Welt-sein. Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist.»)

¿Es coherente la tesis fenomenológico-hermenéutica de que la apertura es significativa con la prioridad del *Vorhabe* en la preestructura? Nosotros pensamos que sí y no.

Por un lado sí, si se entiende la significatividad como sentido. La articulación unitaria de los tres momentos de la situación hermenéutica le permite a Heidegger llegar a la definición de sentido. Lo abierto en la comprensión es el sentido u «*horizonte estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*»⁴⁴⁴ Ahora bien, ¿no aporta el *Vorhabe* algo específico a la idea de sentido? Pues éste no se puede identificar sin más con el concepto de sentido: el *Vorhabe* no constituye el momento de comprensión del horizonte del que parte la interpretación, sino que es sólo un elemento de este horizonte que encuentra su correlato específico en la totalidad respectiva. Lo que aporta propiamente el *Vorhabe* es la aprehensión de una *Bewandtnisganzheit* en la que se posee el objeto dado en respectividad. Ahora bien, en el análisis de la mundanidad del mundo en SZ este correlato acaba siendo determinado desde el concepto de significatividad: «Al todo respectiva de este significar lo llamamos significatividad. Ella es la estructura del mundo...»⁴⁴⁵ La significatividad sería lo específico del *Vorhabe* y, por ende, su primacía en la preestructura supondría la caracterización de la apertura como significativa.

Sin embargo, por otro lado mantenemos que es posible evitar esta derivación y responder negativamente a la pregunta de si la tesis de la apertura significativa del mundo es coherente con lo específico que aporta la prioridad del *Vorhabe*. Es el objetivo de nuestra investigación no sólo encontrar elementos normativos en la fenomenología hermenéutica heideggeriana, sino hacerlo por la vía de una interpretación distinta de los elementos implicados en ella. En este sentido, pensamos que la determinación del *Vorhabe* desde la idea de significatividad no es la única conceptualización posible de la *Bewandtnisganzheit* correlativa a aquel. La idea de que la significatividad es propia del *Vorhabe* depende, a nuestro juicio, de una elección metodológica a la hora de analizar un tipo de actos determinados que se colocan como básicos en la estructura del estar-en-el-mundo. En concreto, Heidegger suele atender a los actos de trato circunmundano con el mundo (*umsichtiges Umgang*) con el ente⁴⁴⁶, en correlación a lo cual lo ente aparece como a-la-mano (*zuhandenes*) y, en última instancia, significativo (*bedeutsames*). Pero estrictamente tomado, el término del *Vorhabe* es una *Bewandtnisganzheit*, una totalidad respectiva. Cuál sea el carácter

⁴⁴⁴ ST, 175 (trad. de SZ, 151: «*Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.*»)

⁴⁴⁵ ST, 113 (trad. de SZ, 87: «Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*. Sie ist das, was die Struktur der Welt...»)

⁴⁴⁶ Las descripciones de Heidegger suelen centrarse en experiencias como la de entrar en una clase (cf. GA 56/57, 70-71), conversar con los demás sobre el último semestre (cf. GA 58, 43ss), el paseo que doy por el bosque (cf. GA 58, 96), la reacción que me provoca escuchar una conversación sobre un partido de fútbol (cf. GA 58, 103), la experiencia del tiempo de los primeros cristianos (cf. GA 60, I), el modo en que trato la mesa como objeto para escribir (cf. GA 63, 90), e incluso la misma percepción es interpretada a la luz de esta idea de experiencia como trato circunmundano y significativo con el ente –lo cual es una de las tesis básicas de Heidegger en discusión con Husserl– como cuando habla no del sonido que produce el objeto “motocicleta”, sino de la ruidosa motocicleta, de la carreta chirriante, etc. (cf. SZ, 163); ejemplos que se prolongarán incluso hasta los textos de la *Kehre*, como por ejemplo en “El origen de la obra de arte” (cf. GA 5, 15-16).

concreto y específico de la remisión de los entes, que constituye el fondo sobre el cual la comprensión siempre opera, es algo que no queda prejuzgado en la mera idea de *Bewandtnis*: la respectividad puede ser de significados, efectivamente, pero otros análisis fenomenológicos pueden entender la respectividad en función del carácter espacial de la experiencia, o corporal o como, en definitiva, físico o *real*.⁴⁴⁷

Ahora bien, la vía para elaborar una tal interpretación alternativa pasa por destacar aspectos implicados en el *Vorhabe* que amplíen su contenido más allá de la significatividad. Esto podría realizarse por la vía de la exploración del concepto de experiencia implicado en la idea del haber previo.

§ 25. El *Vorhabe* y el haber de la experiencia fáctica

¿En qué sentido concreto tiene que ver el *Vorhabe* con la experiencia? Es más, ¿en qué consiste la experiencia y qué aporta esta al ser incorporada a la preestructura comprensora como momento central de la apertura del *Dasein*? Pues con lo argumentado hasta ahora tendríamos una propuesta interpretativa de apertura experiencial, lo cual no dice demasiado –pues la designación de la apertura como lingüística también es, por supuesto, experiencial. ¿Qué carácter relevante ofrece el momento específicamente experiencial?

Para precisarlo vamos a proceder en tres pasos. En primer lugar, conectaremos el concepto de *Vorhabe* directamente con el de experiencia. Se tratará de ver en qué lugar de la estructura de la experiencia según Heidegger surge la idea de un haber previo que lleva incorporada comprensoramente la interpretación. En segundo lugar, se expondrá una definición sintética de experiencia en la que se pongan de relieve sus aspectos esenciales. Por último, estos rasgos conducirán a un carácter fundamental de la experiencia: la facticidad. La pregunta que guía este apartado en esos tres puntos sería la siguiente: ¿en qué medida estos caracteres de la experiencia aportan un momento absoluto, que proporcione a la interpretación temática fundada sobre ellos de necesidad?

Los siguientes desarrollos en este apartado pueden tomarse como una exposición de la experiencia según Heidegger; en ese sentido los caracteres presentados formarán parte de la discusión que en la segunda parte tendrá lugar en relación a la descripción zubiriana de la experiencia. Sin embargo, la caracterización de la experiencia en Heidegger será aquí incompleta, pues no incidiremos en un carácter que, por otro lado, ya ha aparecido en algunas ocasiones, y que constituye su rasgo esencial: la significatividad (*Bedeutsamkeit*).

a. El *Vorhabe* y la experiencia cotidiana

¿Qué es la experiencia y qué tiene que ver con el *Vorhabe*? Si atendemos al tipo de experiencias que Heidegger describe en los cursos de los años veinte, puede constatarse

⁴⁴⁷ En este capítulo sólo queremos dejar abierta argumentativamente la posibilidad de esta interpretación de la experiencia y del *Vorhabe*; en el próximo capítulo daremos razones de por qué no nos satisface la caracterización del *Vorhabe* como significatividad, y en la segunda parte se desarrollará la interpretación alternativa que estamos comenzando a esbozar.

como estas suelen aludir constantemente a vivencias de carácter *cotidiano*: entrar en el aula, hablar de las clases, del último libro que me he comprado para estudiar, del paseo por la calle, etc. Para Heidegger, el contacto primario con el mundo se produce a través de estas, aparentemente, trivialidades. La experiencia cotidiana de la vida ofrece la primera toma de contacto con el mundo que nos rodea y con nosotros mismos; en este sentido constituye el haber previo del que parte la comprensión:

Lo primero es un simple tener presente aquello en lo que el mundo comparece, y, ciertamente conforme al haber previo el mundo comparece en lo inmediato y en lo próximo del estar en cada instante de una cotidianidad de término medio.⁴⁴⁸

Esto es: lo primeramente dado es un tener presente, una presencia del objeto. Aquí “presencia” (*Vergegenwärtigung*) refiere más bien al modo propio de aparecer del ente: comparecencia (*Begegnung*), término que era constantemente usado por Heidegger en las lecciones tempranas de Friburgo –especialmente en las primeras–. Esa comparecencia es el haber previo, el momento de tenencia experiencial de las cosas... ¿dónde? En una experiencia inmediata y que es en cada ocasión distinta (*Jeweiligkeit*), que no necesita estar explicitada o ser tematizada por una investigación para constituir el suelo nutricional de la comprensión y la interpretación, sino que lo es en el modo de la cotidianidad de término medio (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), en la más absoluta y cotidiana de las experiencias.

En este rasgo Heidegger encuentra condensados ingredientes de la experiencia que le llevan a describir el primer contacto del Dasein con el mundo en términos de familiaridad (*Vertrautheit*)⁴⁴⁹. Nuestro estar en el mundo es un moverse ya entre entes conocidos, con los que tenemos un trato íntimo, familiar, bien conocido... en una palabra, significativo. Las lecciones tempranas de Friburgo van aportando paulatinamente descripciones de los rasgos de esta experiencia cotidiana y familiar. El curso del WS 1921/22 constituye un claro esfuerzo por elaborar una exposición sistemática de estos caracteres, constitutivos del ser de la vida fáctica. Entre estos podemos enumerar algunos como la significatividad (*Bedeutsamkeit*), el estar referida al

⁴⁴⁸ Trad. propia de GA 63, 87: «Das erste ist eine schlichte Vergegenwärtigung dessen, als was die Welt begegnet, und zwar entsprechend der Vorhabe begegnet im Zunächst und Demnächst der Jeweiligkeit einer durchschnittlichen Alltäglichkeit.» J. ASPIUNZA traduce „schlichte Vergegenwärtigung“ por “actualización directa”. La *Vergegenwärtigung* es la re-presentación de un contenido de conciencia ya tenido. Ahora, en el sentido que lo usa Heidegger, se refiere a la acreditación intuitiva (*anschaulich Ausweisung*) en la cual la indicación formal necesita llenarse a la vista de la fuente concreta de intuición. O sea, necesita una nueva presentación del objeto. En este punto, *Vergegenwärtigung* no es entendido como la representación en Husserl (vid. al respecto VON HERRMANN, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, pp. 31-32), sino que tiene que ver más bien con el ejercicio fenomenológico de situar mi mirada ante el objeto concreto indicado. O sea, es una presentación del objeto o un tenerlo presente. Además, la expresión que le acompaña, “schlichte”, traducida preferiblemente por “simple, mero” permite poner en relación esta idea de la presentación experiencial del objeto, que proporciona la acreditación intuitiva de las indicaciones formales, con otro concepto, de origen medieval, que ya había utilizado Heidegger en su tesis de habilitación: la *simplex apprehensio* como el simple tener un objeto (“schlichtes Haben eines Gegenstandes”, cf. GA 1, 267s).

⁴⁴⁹ A este carácter parece referirse la exposición de Zubiri en “¿Qué es saber?” cuando, en un texto de carácter marcadamente heideggeriano, habla de que el ser humano tiene una experiencia de cómo son las cosas “como por dentro”, íntimamente (cf. NHD, 63). Esta “intimidad” está claramente referida a la idea fenomenológico-hermenéutica de familiaridad (*Vertrautheit*) de la experiencia cotidiana.

mundo (*Weltbezogenheit*), la obviada (*Selbstverständlichkeit*), la autosuficiencia (*Selbstgenugsamkeit*), la relucencia y prestrucción (*Reluzenz* y *Praestruktion*), la ruina (*Ruinanz*), la distancia (*Abstand*), la oclusión (*Abriegelung*), o la propensión (*Neigung*).⁴⁵⁰ La caracterización heideggeriana de la experiencia en estos años es inmensamente rica y compleja, en la que se van destacando caracteres en cuya exposición completa no podemos detenernos. A fin de avanzar en nuestra problemática de cuáles serían los caracteres no contingentes de la experiencia, destacaremos algunos de ellos: la autosuficiencia, la relucencia y la prestrucción.

En primer lugar, la autosuficiencia de la vida (*Selbstgenugsamkeit*) ofrece un rasgo interesante. El mundo en que vive la propia vida fáctica es el que hay, no tiene otro. La vida fáctica es la que es, se basta a sí misma. Por eso, el sentido que la vida fáctica se da a sí misma no necesita extraerlo de ningún lugar ajeno a ella: «[La vida] no necesita, de acuerdo a su estructura, nada fuera de sí misma (sacarse de sí misma) para llevar a cumplimiento sus genuinas tendencias.»⁴⁵¹ La experiencia fáctica de la vida abre a un mundo que constituye un plano inmanente y estructural, pero que no se opone a ninguna transcendencia. Es el único con el que se puede contar y nada más. El sentido lo extrae la vida de sí misma, y no hace falta buscarlo en ningún otro lugar.⁴⁵² Esto quiere decir que la experiencia fáctica de la vida tiene un carácter absoluto: no es que podamos apelar a esta experiencia como posibilidad, es que no nos queda más remedio que atenernos a ella, a la vida fáctica.⁴⁵³ El saber ha de contar siempre, de alguna manera, con la experiencia de la vida fáctica.⁴⁵⁴

En segundo lugar, la vida tiene un doble carácter de relucencia y prestrucción, con los cuales Heidegger indica cómo ésta se da ya llevando una significación.

A esa accesibilidad es a lo que llama Heidegger relucencia (*Reluzenz*). La vida fáctica vive cuidándose de sí misma y de las cosas que comparecen en su mundo circundante (además de estar con los demás). Este cuidado, como escribe J. A. ESCUDERO, es una especie de «reverberación de la comprensión del mundo sobre la autocomprensión de la vida»⁴⁵⁵. La *Reluzenz* indica el movimiento de la vida dirigido

⁴⁵⁰ Vid. GA 61, 89-139. Algunas de las mencionadas son denominadas como categorías de movimiento (*Bewegungskategorien*), esto es, de la actividad propia de la vida fáctica. Esta idea es coherente con la concepción de las descripciones como indicadores formales que no tratan de encerrar los fenómenos en una categoría del pensamiento, sino que sólo señalan la dirección en que deben realizarse los enunciados para obtener una acreditación experiencial o intuitiva (*anschauliche Ausweisung*). Ello responde a la pretensión fenomenológico-hermenéutica de Heidegger por tematizar filosóficamente en conceptos el ser de la vida fáctica, pero sin aquietarla en la determinación de la categoría. Por eso, las propias categorías con que el Dasein puede expresar su experiencia son “de movilidad”: sólo apuntan al movimiento, no lo encierran en la subsunción de un concepto dado a priori.

⁴⁵¹ Trad. de GA 58, 31: «[Das Leben] braucht strukturmäßig aus sich nicht heraus (sich nicht aus sich selbst herausdrehen), um seine genuinen Tendenzen zur Erfüllung zu bringen.»

⁴⁵² Vid. GA 58, 42.

⁴⁵³ En Zubiri el carácter factual de las notas (vid. SE, 206-209), en paralelo a las verdades factuales (vid. IL, 313), van a jugar un papel similar, como veremos en la Segunda Parte de esta investigación.

⁴⁵⁴ Esto, además, tiene consecuencias epistemológicas: cualquier perspectiva cognoscitiva que no ilumine la vida a partir de sí misma, esto es, que no hable con su propio lenguaje («[Das Leben] spricht sich immer nur in seiner eigenen “Sprache” an.», GA 58, 31) supone una desfiguración de la misma en cuanto “perspectiva externa” a ésta.

⁴⁵⁵ ESCUDERO, J. A., *El lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009, p. 141.

hacia sí misma y que, como sugiere la expresión, va iluminando las cosas, permitiendo su acceso inmediato.⁴⁵⁶ Esto, desde luego, sugiere la idea de que el sentido que constituye el horizonte de comprensibilidad en el que se mueve la vida fáctica o Dasein es luz, es claridad.⁴⁵⁷ En *Sein und Zeit* encontraremos al menos dos pasajes en los que encuentra continuidad la idea de relucencia y la imagen de la luz para ilustrar el carácter del comprender. Por un lado, esta relucencia se entiende en sentido negativo, relacionado con la propensión (*Neigung*)⁴⁵⁸ del Dasein a caer (*verfallen*) en el mundo, cuando Heidegger escribe que éste suele «interpretarse por el modo como se refleja en él» y, por ende, quedando «a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida.»⁴⁵⁹ Pero, por otro lado, la experiencia cotidiana reluciente, en cuanto claridad que permite acceder al ser del ente, es una estructura que no necesariamente ha de entenderse como conducente al modo impropio de existencia. Si recordamos el célebre pasaje con el que inicia Heidegger su exposición del estar-en en cuanto tal, la luz o *lumen naturale* es la imagen óptica que sirve perfectamente para caracterizar el ser del Dasein en su aperturidad: él es claridad (*Lichtung*).⁴⁶⁰ La cotidianidad es indiferente a si esta claridad supone el que el Dasein se haga desde el reflejo que los demás entes le ofrecen, o si éste toma las riendas de su existencia y hace por ser. La claridad es una caracterización propia de una estructura del ser del Dasein y, por ende, no puede entenderse principalmente desde su modo impropio (*Reluzenz* en el sentido cadente o como propensión – *Neigung*).

Esa relucencia conduce a otro carácter de la experiencia. Puesto que ya la vida fáctica se ilumina a sí misma y a las demás cosas, haciendo que lo ente sea accesible, puede decirse que la experiencia incorpora las cosas mismas en su despliegue comprensor-interpretante. En este sentido, la experiencia es *prestructiva*⁴⁶¹ En la reverberación lumínica del cuidado de sí, la vida fáctica existe apropiándose de las cosas como aquello pre-dado o tomado de antemano, de lo cual parte para orientarse. En este sentido, la relucencia conlleva un “pre-” en el que incorpora ya la cosa dada. Sus orientaciones, movimientos, interpretaciones, etc. están ya siempre motivadas por una pre-comprensión de lo que comparece. Por eso, la experiencia está ya siempre “pre-construyendo”, erigiendo una comprensibilidad desde la cual interpretar el mundo que le rodea, otorgando el sentido a la comprensión previamente a que nos demos cuenta de

⁴⁵⁶ Cf. GA 61, 119.

⁴⁵⁷ Carácter que va a ser uno de los principales hilos conductores de la argumentación de Zubiri frente a Heidegger.

⁴⁵⁸ Sobre este indicador formal, vid. GA 61, 100-102.

⁴⁵⁹ ST, 45 (trad. de SZ, 21: «das Dasein hat nicht nur die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen, Dasein verfällt in eins damit auch seiner mehr oder minder ausdrücklich ergriffenen Tradition.»)

⁴⁶⁰ Cf. ST, 157 (SZ, 133). En la página aparece la anotación del *Hüttenexemplar* de Heidegger en el que éste aclara que “el Dasein no es quien produce esta claridad”. Sin embargo, resulta difícil, en el marco conceptual tanto de *Sein und Zeit* como de las lecciones de los años veinte (especialmente las anteriores al tratado del 27), entender la luz como no estando muy ligada a la actividad del Dasein. Pues, sin ir más lejos, la *Reluzenz* ya era caracterizada en los textos mencionados como “el movimiento de la vida hacia sí misma”. Si es el cuidado de sí lo que hace que algo pueda ser visto porque arroja claridad sobre lo ente circummundano, ¿cómo no se va a pensar que la patencia de lo ente pende en gran medida de la apertura propia del Dasein? Vid. infra § 29.

⁴⁶¹ Cf. GA 61, 120.

ello. La experiencia de la vida fáctica está pre-determinando constantemente lo que se va a edificar sobre ella. Es en este punto donde vuelve a aparecer el *Vorhabe*. La expresión *Praestruktion* guarda un parentesco notable con los términos que emplea Heidegger cuando quiere referirse al carácter de “pre-” (*vor-*) de la comprensión en términos como *Vorstruktur* o *Vorhaft*.⁴⁶² La vida se asegura a sí misma a partir de ese pre-, dado primeramente en el *Vorhabe*, ya esté inexpresso o expreso (esto es: pre-temático o temático).

La experiencia cotidiana de la vida fáctica se identifica pues con el haber previo, como momento en el cual está dada la significatividad que permite que los entes puedan comparecer y, por ende, ser accedidos. En la medida en que la vida lleva consigo su propio sentido, gracias a sus caracteres carácter preestructivo y reluciente, el ente se deja acceder: «Cada ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidad e inmediata accesibilidad.»⁴⁶³ Heidegger utiliza aquí la expresión *Fonds*, que suele tener eminentemente una connotación financiera. El “fondo” es el capital que tiene alguien en su *haber*, su *posesión*, lo que le permite tener cierto grado de *autosuficiencia*. La significatividad en la que el ente se hace accesible es primariamente un “fondo” que permite estar-en-el-mundo, vivir la vida (en el sentido ontológico de la expresión).

Parece, en conclusión, que podríamos hablar de la experiencia primaria de las cosas mismas refiriéndonos a ella por medio de la expresión “haber” (*Haben*): la experiencia es un haber previo, un fondo en el sentido de ganancia o haberes. A partir de ello se nos abre un sugerente campo de exploración: ¿podríamos seguir la pista del carácter de “haber” de la experiencia para determinarla de un modo más amplio que la caracterización de esta como significativa? ¿A qué nos conduce el “haber”? Es más, ¿qué elementos conceptuales tenemos a partir de Heidegger para hablar de que la experiencia primariamente no es una apertura significativa del sentido del ser sino del haber del ser? La respuesta no es sencilla; requiere que vayamos exponiendo la idea del haber en Heidegger a través de una serie de pasos. El primero de ellos estaría en esta idea del *Vorhabe* ya presentada. El segundo, en la definición heideggeriana de experiencia, en cuyos rasgos vamos a encontrar algunos relacionados implícitamente con esta idea del haber.

b. El concepto fenomenológico-hermenéutico de experiencia.

La idea de experiencia es constante en el pensamiento del Heidegger de los años veinte. Sin embargo, en pocos pasajes aparece una definición clara de ésta, además del hecho de que el término “experiencia” suele estar la mayoría de las veces oculto bajo la expresión *Verstehen*, *faktisches Leben* o *Dasein*. Las caracterizaciones de ésta y sus descripciones abundan sobre todo en las lecciones tempranas de Friburgo, en las que encontramos enumeraciones de experiencias cotidianas, análisis de sus caracteres fundamentales a partir de aquellas (como en la descripción de la vivencia de la cátedra), etc. Sin embargo, hay un pasaje de los anexos al curso del WS 1919/20 en el que se

⁴⁶² Vid. p.e. GA 17, 110; GA 20, 413; SZ, 153.

⁴⁶³ Trad. propia de GA 58, 34: «Jeder Mensch trägt in sich einen Fonds von Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeiten.»

ofrece una definición de experiencia en la que, a nuestro juicio, se condensan de una manera muy clara la mayoría de rasgos esenciales de esta. Veámoslo:

La experiencia es un determinado comportamiento en el cual algo se me hace accesible en el mundo de la vida; de modo que lo que yo veo me lo “apropio” de algún modo, de tal manera que lo experimentado se hace disponible tal como me aparece; disponible en un doble sentido: activo (que yo puedo disponer de ello) y pasivo (que lo llegado fácticamente a mi posesión está determinado (no en el sentido de una disposición psicológica) de alguna manera para otras experiencias en el curso de la vida).⁴⁶⁴

Para analizar esta definición podemos destacar las siguientes expresiones empleadas por Heidegger: la experiencia es denominada como un (i) comportamiento (*Verhalten*), según el cual (ii) yo veo algo («was ich sehe», leemos en el texto), (iii) a lo cual accedo y de lo cual me apropio (*zueigne*), (iv) haciéndose disponible (*verfügbar*) y teniéndolo en posesión (*Besitz*). Veamos uno por uno estos rasgos, a los que le añadiremos alguno más.

(i) La experiencia es un comportamiento (*Verhalten*). *Verhalten* en Heidegger menciona el modo de ser del Dasein (*Seinsweise*), el modo en que éste se enfrenta con el mundo. Este comportamiento o enfrentamiento con las cosas puede expresarse también en griego con el término ἔξις, que a veces se traduce como *habitud*. La *habitud* es el modo como el viviente *posee* las cosas en su enfrentamiento con el mundo, en su estar-en. Ahora, Heidegger hace referencia a que la experiencia es un “determinado comportamiento”, no cualquiera. ¿A qué puede estar refiriéndose? La experiencia conlleva un aspecto de sentido de realización (*Vollzugssinn*) –idea que ya nos apareció anteriormente. Para describir la experiencia, el fenomenólogo puede escoger diversos modos en que ésta se realiza: filosófico, artístico, religioso, científico, etc. Heidegger elige el trato circunmundano (*umsichtiges Umgang*) por encima de otros tipos de experiencia como podría ser, por ejemplo, la percepción sensible (*sinnliche Wahrnehmung*).⁴⁶⁵ Ese tipo de elección conduce a la determinación de la experiencia como eminentemente significativa. Por lo tanto, el comportamiento del Dasein, según esta elección fenomenológico-descriptiva, es un comportamiento significativo, y la apertura es comprensión de sentido.

(ii) La experiencia es un momento por el cual “yo veo algo”, esto es, algo (*Etwas*) se me (*mir*) hace accesible (*zugänglich wird*) en el mundo de la vida (*in der Lebenswelt*). Estos serían los elementos implicados en la experiencia, los actores que protagonizan su puesta en escena, por así decirlo.

En primer lugar, la experiencia no nos sitúa en el mundo de la conciencia, en su caudal temporal o en la reflexión, sino en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), pregnado

⁴⁶⁴ Trad. propia de GA 58, 208: «Erfahrung ist in bestimmtes Verhalten, in dem mir Etwas in der Lebenswelt zugänglich wird; in der Weise, daß ich, was ich sehe, mir irgendwie „zueigne“, so daß das Erfahrene in der Gestalt, wie es mir erscheint, „verfügbar“ wird; verfügbar im doppelten Sinn: aktiv (daß ich darüber verfügen kann) und passiv (daß das faktisch in meinem Besitz Eingegangene für die weitere Erfahrungen im Laufe des Lebens irgendwie bestimmend wird [nicht im Sinne einer psychologischen Disposition].»

⁴⁶⁵ Esto se aprecia, sobre todo (como tendremos ocasión de discutir en la Segunda Parte de nuestra investigación) en el curso del KNS 1919: cf. GA 56/57, §§14 y 17.

de significatividad, en el que los objetos comparecen en su utilidad a-la-mano de modo a-teorético, pre-reflexivo.

En segundo lugar, el mundo de la vida en la experiencia le acontece a alguien: en concreto, se *me* da. La experiencia implica, por así decirlo, un “proto-yo”, una idea germinal de yoidad que si bien no llega a constituirse como subjetividad, la porta *in nuce*. Las cosas “me” pasan, el mundo de la vida se me hace accesible a mí (*mir*). La experiencia tiene que ver con el propio yo (*eigenen Ich*)⁴⁶⁶, o como dirá más tarde Heidegger, con un mundo propio (*Selbstwelt*).

En tercer lugar, en medio del mundo de la vida, *algo* se me da. Hay un *Etwas* originario, un darse primario. La conceptualización y correcta descripción de ese estar dado (*Gegebenheit*) es uno de los resortes que ponen en marcha el rumbo filosófico heideggeriano: ¿cómo conceptualizar el momento en que primaria e inmediatamente algo se da (*Etwas gibt es, Etwas gegebenes*)? ¿Cómo describir el darse (*es geben*)? El problema atraviesa el recorrido fenomenológico-hermenéutico de Heidegger en los años veinte (y quizás más allá de él), desde incluso antes con la tesis de habilitación en la que analizaba los juicios impersonales –“es gibt” (“hay”, “se da”) es la misma construcción que “es regnet” (“llueve”), pasando por el KNS 1919 en el que preguntaba qué significa el “es gibt”⁴⁶⁷, hasta el SS 1927 en el que habla de nuestro comportamiento (*Verhalten*) como un relacionarse con algo que hay (*es gibt*) pero que no, simplemente, es.⁴⁶⁸

(iii) En la experiencia las cosas se hacen accesibles y me puedo apropiarme de ellas. ¿Cuál es la razón de que las cosas son aprehensibles en la experiencia? ¿Qué carácter tiene la experiencia, más concretamente, como para que yo me pueda apropiarme de la cosa en ella? Para explicarlo, Heidegger había introducido en el KNS 1919 la distinción entre una idea de la experiencia como proceso (*Vorgang*) y como acontecimiento (*Ereignis*). En la realización teórica de la experiencia, en la cual se suele entender ésta como percepción sensible, las cosas son meramente datos que recogemos con los sentidos, y que forman parte de un proceso de síntesis que tiene lugar en la conciencia. Para Heidegger esto supone una desvivificación (*Ent-lebung*)⁴⁶⁹ de la vivencia misma, pues pierde de vista el carácter primario y radical de la experiencia: su significatividad

⁴⁶⁶ Vid. GA 56/57, 73

⁴⁶⁷ Vid. GA 56/57, 62-68.

⁴⁶⁸ Cf. GA 24, 13. Heidegger se refiere aquí a que el comportamiento respecto del ente (*Verhalten zu Seiendem*) tiene un significado ontológico por el cual este no hace referencia primariamente al ente, sino a su entidad, a su condición de ser. Ahora, ¿cómo hablar del ser si precisamente usamos este verbo para referirnos al ente? ¿Cómo decir que “el ser es” sin entificarlo? Era este un problema que ya explicitaba en algunos pasajes de SZ y que está a la base de la *Kehre* de Heidegger, ya desde las lecciones de los años veinte: para hablar del ser no se puede usar el propio término “ser”, razón por la cual Heidegger acaba hablando de que hay ser (*gibt es Sein*) (cf. SZ, 230, 316). ¿Cómo no caer en la entificación del ser, de modo que pueda describirse apropiadamente el darse primario (*Gegebenheit*)? Una de las posibilidades conceptuales en las lecciones de los años veinte va a ser, por lo tanto, el empleo del verbo (*es geben* (darse, haber); uso que va a ser recogido por el propio Zubiri en su etapa ontológico-heideggeriana (vid. p.e., “En torno al problema de Dios”, NHD, 436-445 (1936), “Ciencia y realidad”, NHD, 119-126 (1941), así como algunos de los cursos inéditos de los años 40-50, en los que Zubiri aún emplea el “haber” para referirse al modo apropiado de conceptualizar el darse de la cosa en la experiencia: no como ser, sino como realidad. Más tarde, el uso de “haber” va a dejar paso a un verbo, a su juicio, más adecuado para referirse al darse como real: el *estar* (vid. especialmente IL, 349-350).

⁴⁶⁹ VON HERRMANN aclara que *Entleben* tenía en el s. XVII el significado de “morir”, de cese de la vida o *vita privare*. Cf. *Hermeneutik und Reflexion*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., p. 45.

misma, que es vista como una mera etiqueta adherida sobre los datos sensibles. Si la experiencia fuera así, mantiene Heidegger, siempre estaríamos en una perspectiva “externa” a la cosa. Los objetos desfilarían por delante nuestra sin poder tocarlos, pues estaríamos como anteponiendo nuestro “yo pienso” a su darse, quedando ese *Etwas* subsumido en la generalidad del concepto.

En cambio, la experiencia tiene el carácter más bien de un acontecer en el sentido de *Er-ignis*, como perspectiva que arroja la experiencia desde *dentro* de la cosa.⁴⁷⁰ En el KNS 1919 se pone el ejemplo de las diversas experiencias en torno a una puesta de sol. ¿Quién vive de un modo más íntimo y radical la puesta de sol, el astrónomo que estudia el movimiento de la Tierra en relación con el Sol, o el canto que el coro de Tebas le dedica al sol en la *Antígona* de Sófocles? Heidegger encuentra que la conceptualización de la vivencia como significativa y, por ende, que privilegia este tipo de acercamientos poéticos al mundo frente a los teóricos de las ciencias empíricas dan con el carácter apropiado de la experiencia.⁴⁷¹ En ella, por ser significativa, las cosas no comparecen como “puestas” por mis estructuras racionales-cognoscitivas (lo cual me alejaría del objeto, que quedaría como un nómeno), sino aconteciendo en el sentido alemán de *er-eignend*: una apropiación (*Er-eignen*, *Zu-eignen* o *An-eignen*), que no sólo refiere a que las cosas se dejan apropiar por mí, sino que la propia experiencia de la cosa se apropia de mí, me atrapa y constituye el modo en que puedo interpretarla y hablar de ella.⁴⁷² El acceso y la apropiación penden pues del carácter de la experiencia como acontecimiento (*Ereignis*).

(iv) La cosa así apropiada y accedida en la experiencia es disponible por lo tanto, y en cierto sentido, la “poseo”. Esto tiene que ver con el carácter apropiante de la experiencia en cuanto *Er-ignis*: “-eignen” significa lo propio (*das Eigene*) de la vivencia, pero también hace referencia a algo apropiable, que puedo tener en mi haber como posesión (*Besitz*, *Eigentum*).⁴⁷³ La experiencia acontece, en tal sentido, en un

⁴⁷⁰ Cf. GA 56/57, 75.

⁴⁷¹ Cf. op. cit., 74. Ahora bien, ¿por qué las descripciones científicas de la experiencia no pueden aportar, en cierto modo, un acceso apropiado a las cosas mismas? De hecho, pensamos que la apertura significativa es una conceptualización que funciona para describir la cosa misma en la experiencia humana, pero sólo y estrictamente en ella. Para comprender la experiencia religiosa, la experiencia artística, la experiencia que el ser humano tiene de sí mismo, de su historia, etc. el carácter de la significatividad funciona adecuadamente. Pero, ¿y nuestra pretensión fuera la de hacer una fenomenología que acabara en una ontología? ¿Cómo vamos a poder describir el carácter de las cosas mismas, estén o no estén dadas por el ser humano, a través de la categoría de la significatividad? ¿Realmente me sirve el canto del coro tebano para conocer una estructura de la realidad, y no sólo vivirla? Es más, en la experiencia de la puesta del sol en *Antígona*, ¿qué estamos describiendo, el modo en que el sol acontece como realidad en relación con otra realidad que es la Tierra, o solamente la vivencia de los seres humanos al acontecer para ellos la marcha del día? Si la fenomenología quiere erigirse en ontología, ¿le basta con describir la experiencia significativa del mundo? Desde esa determinación, ¿puede describir adecuadamente los modos de ser del ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*? Para un planteamiento sistemático y argumentado de esta objeción, vid. infra § 29.

⁴⁷² Cf. Op. Cit., 75.

⁴⁷³ VON HERRMANN rechaza precisamente esta identificación en *Hermeneutik und Reflexion*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000, p. 51. Sin embargo, J. A. ESCUDERO ha puesto de relieve la conexión de las expresiones como *eigentlich* o *Eigen* con la idea griega de *idios* y la latina de *proprius*, emparentados, a su vez, con el *ἴδιον* y el *habere*, según el *Diccionario alemán* de los Hermanos Grimm, en el cual Heidegger se apoyaba para preparar sus lecciones (cf. ESCUDERO, J. A., *El lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009, pp. 70s). La raíz *-eignen* presente en *Er-ignis* connotaría así la idea

ἔχειν, en un tener o haber en el cual la cosa está disponible. Ello indica el hecho de que en la experiencia la cosa queda en su propio ámbito, no como si la recibiera a través de un haz de propiedades y tuviera que conocerla dando el rodeo a través de las categorías del pensamiento. La cosa se da ya según lo más propio de sí misma, y su darse es un tenerla dada en propiedad, en el doble sentido: como siendo mía, y como siendo lo que ella es propiamente.

En conclusión, el concepto fenomenológico-hermenéutico de experiencia guarda una estrecha relación con la idea del haber (ἔχειν). Según ello, por un lado las cosas en la experiencia se presentan como perteneciéndose a sí mismas (*Er-eignen*), desde lo más propio de sí mismas. Por otro lado, el comportamiento del Dasein en su enfrentamiento al mundo (*Verhalten* o ἔξις) es capaz de apropiárselas en lo más propio de ellas mismas y poseerlas. Esta posesión, en el sentido de haber, es precisamente ese fondo (*Fonds*) de comprensibilidad que le permite estar-en-el-mundo. Ello conectaría claramente, además, con el haber previo del que ya siempre parte la interpretación. La comprensión constituye las condiciones de realización de la misma desde un tener la cosa en su haber, en su propiedad. Por ello este elemento básico de la preestructura es designado precisamente con la expresión *Vor-habe*, referido implícitamente a la posesión (*Besitz*) y disponibilidad (*Verfügbarkeit*) de lo accedido y apropiado en la experiencia del mundo circundante, que tiene ese carácter de *Er-eignis*.

Con esto se nos plantean dos cuestiones. En primer lugar, el problema de la determinación del fundamento de las interpretaciones había sido puesto en relación con el haber previo de la pre-comprensión. Ahora bien, en el transcurso de la exposición del concepto de experiencia fenomenológico-hermenéutico nos ha aparecido la idea del *Haben* como jugando un papel especial. A su vez, hemos destacado que el interés de Heidegger al definir el carácter de la experiencia tiene que ver con la pretensión fenomenológica de lograr una conceptualización apropiada del darse originario, de lo dado (*das Gegebenes*), del darse (*es gibt*). ¿Hasta qué punto serviría la idea del haber para dar respuesta a la conceptualización de lo dado y, por ende, erigir una ciencia primera desde ésta?

En segundo lugar, aún no hemos explicitado qué aporta esta ciencia del haber para ser propuesta como alternativa de la ciencia del ser. ¿Qué tiene de especial el haber sobre el ser? Para responderlo, necesitaremos precisar dos cuestiones previas: ¿por qué no iba a satisfacer la noción de “ser” las pretensiones de una ontología? Ello tendrá que ver con la caracterización de la experiencia del ser del ente desde la idea de la significatividad de la apertura del Dasein. Con lo cual la cuestión del ser debería ser reconducida a la cuestión del significado (*Bedeutsamkeit*). ¿Puede constituir el significado la categoría central de la ontología fundamental, en el sentido de permitir describir el modo de ser no sólo del Dasein humano, sino de todo ente en general? Estas preguntas las afrontaremos en el siguiente capítulo, ubicadas sistemáticamente en torno a la problemática de la universalidad de la idea de fundamentación de la interpretación.

de apropiación en el sentido de propiedad que tiene cada uno en su haber, en su posesión y que le permite ser autosuficiente en la vida. Lo que le basta a uno para vivir sin más, o, podríamos decir en consonancia con conceptos heideggerianos, el carácter de autosuficiencia (*Selbstgenugsamkeit*) que tiene la vida para el que se apropia de ella.

c. La facticidad de la experiencia

En otra definición de experiencia, esta vez en el curso del WS 1920/21, Heidegger nombra expresamente el carácter fáctico de ésta en relación con el concepto de lo histórico.⁴⁷⁴ El interés del proyecto fenomenológico-ontológico de Heidegger en el análisis de la experiencia fáctica pasa principalmente por destacar cómo el ser del Dasein ha de pensarse esencialmente a partir del tiempo. La historicidad (*Geschichtlichkeit*), en consonancia con la temporeidad, sería un rasgo fundamental ya presente en la experiencia. ¿Por qué ésta presenta tal carácter?

En el tratado de 1924, *Der Begriff der Zeit*, Heidegger expone una descripción de la experiencia del Dasein como histórica en la medida en que el ser de éste ha de ser interpretado fundamentalmente desde el tiempo. Esto significa que su estar en el mundo se realiza siempre desde un estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) que conlleva un *pasado* dado en el haber previo.⁴⁷⁵ Tradición (*Überlieferung*) y *Vorhabe* se vinculan así en la experiencia fáctico-cotidiana del Dasein. El darse de las cosas es el darse de algo en la tradición, en un pasado expresa o inexpresamente asumido y colectivo. Esta descripción será el germen de la exposición de Heidegger en el capítulo quinto de la segunda sección de SZ, “Temporeidad e historicidad”.

El carácter de la historicidad serviría para introducirnos en la idea de la facticidad de la experiencia. La facticidad muestra el carácter de las cosas ya están dadas para el Dasein y tiene que ver claramente con el existencial analizado en SZ de la condición de arrojado (*Geworfenheit*). Ello, además, está en consonancia con la opción interpretativa escogida a la hora de entender la preestructura: Privilegiar el momento del *Vorhabe* supone que, en correlación –según vimos– con su condición de posibilidad ontológica en el existencial del estar arrojado (*Geworfenheit*), éste habrá de ocupar un lugar destacado en la caracterización de la experiencia y, por ende, en la concepción de la apertura del Dasein.⁴⁷⁶ ¿Qué implica la *Geworfenheit*?

En *Sein und Zeit* la condición de arrojado se ubica en el análisis de la estructura del estar-en en cuanto tal; en concreto, en el primero de los momentos allí presentados, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*). Por este momento, describe Heidegger, el Dasein está primariamente abierto al mundo en un temple de ánimo determinado, que permite que comparezcan las cosas coloreadas por él. Sin embargo, el carácter estructural de la disposición afectiva está en que en ellas el Dasein se encuentra con algo que no puede obviar. En su experiencia anímicamente templada irrumpe el nudo *factum* de que “es y tiene que ser”⁴⁷⁷. La experiencia tiene una dimensión en la cual las

⁴⁷⁴ Cf. GA 60, 9.

⁴⁷⁵ Cf. GA 64, 88-89.

⁴⁷⁶ Igualmente, la priorización del *Vorhabe* implicaría una priorización, junto con la *Geworfenheit* y, como vamos a ver a continuación, la *Faktizität*, también de la historicidad y de la tradición como elementos que determinarían el alcance de la validez de las interpretaciones. Ahora bien, esta prioridad de la tradición necesita ser aclarada con relación a la cuestión de si en Heidegger la tradición permite una apropiación positiva de ella misma o por el contrario supone una limitación irremediable, en sentido negativo, del saber. Vid. nuestra respuesta infra, § 28.

⁴⁷⁷ Cf. ST, 159 (SZ, 134-135).

cosas se presentan no sólo como siendo lo que son en su presentarse, sino como teniendo que ser tal como se presentan, forzosamente, irrumpiendo.

Esta descripción de la *Geworfenheit* nos conduce por tanto a la determinación de la experiencia desde la *facticidad* (*Faktizität*). ¿Qué es y qué implicaciones tiene para la idea de experiencia?

(1) En primer lugar, la facticidad es el momento de la experiencia por el cual esta es algo que *irrumpe*, que aparece en el estar en el mundo del Dasein con una *forzosidad*. En *Sein und Zeit* y en el pensamiento de Heidegger en general no abundan las expresiones que se refieran a la comprensión a partir de caracteres de este tipo, digamos, “intensivo”⁴⁷⁸. No obstante, podemos encontrar algunas expresiones muy concretas, relacionadas con esta idea de la facticidad, que dejan entrever la dimensión forzosa de la experiencia. A veces se expresa el ser del ahí (*Da*) abierto en la condición de arrojado en cuanto experimentado como una “carga” (*Last*)⁴⁷⁹, o, como hemos visto, que el ser del Dasein irrumpe (*aufbrecht*) en su estar arrojado⁴⁸⁰, e incluso que el Dasein está ligado en su destino (*Geschick*) al ser del ente que comparece intramundaneamente.⁴⁸¹ Todas estas expresiones dan cuenta de que la experiencia, por ser fáctica, tiene un carácter irrebasable. Las cosas nos están destinadas (*geschickt*) en el sentido de ser algo con lo que inexorablemente hemos de contar. En ese sentido la facticidad o forzosidad de la experiencia constituye una condición “necesaria”⁴⁸² de la interpretación.

(2) En segundo lugar, esta forzosidad no es un mero hecho psicológico de que las cosas las sienta con una determinada intensidad. Es que las cosas se dan como un *nudo factum*, cuyo alcance es ontológico. La forzosidad fáctica de la experiencia remite al ser de lo que se da, no (solamente) a mi actividad psíquica. En la definición de facticidad en *Sein und Zeit* encontramos la siguiente afirmación:

⁴⁷⁸ De hecho Heidegger elimina la posibilidad de hablar de esta forzosidad como resistividad (*Widerständigkeit*) física de la experiencia en el §43 de SZ. Como vamos a ver a continuación, la negativa de Heidegger es matizable en función de las expresiones que dan cuenta del carácter forzoso de la facticidad de la experiencia y, por otro lado, a la vista de las razones por las que niega el discurso sobre la experiencia en términos de *Widerständigkeit*, en cuanto conllevaría hacer de lo dado en la experiencia un ente que está ahí delante (*vorhanden*).

⁴⁷⁹ Cf. ST, 158s (SZ, 134). En la nota a pie de página del *Hüttenexemplar* Heidegger anota que la carga ha de entenderse como «tomar a cargo la pertenencia al ser mismo». Esto es, la carga denota una estructura ontológica: que lo ente en cuanto es ya está dado intensivamente, como algo que tiene que ser tomado a cargo y se “nota”, por así decirlo, como un peso en la existencia, que tira del Dasein ¿hacia dónde? Hacia fuera de sí mismo. Denota, en definitiva, y para decirlo con Heidegger, una transcendencia ek-stático-horizontal, un estar ya siempre fuera de sí en el mundo.

⁴⁸⁰ ST, 159 (SZ, 134).

⁴⁸¹ ST, 82 (SZ, 56). La vinculación de la idea de fundamento de la interpretación en el *Vorhabe* al destinarse (*Geschick*) produce ciertas consecuencias –en cierta medida, indeseadas– para la elaboración de la idea de apropiación metodológica o justificación de la interpretación. Pues, en efecto, si el fundamento es un “destino”, ¿de qué valdría plantear una fenomenología que pudiera “despertar” al Dasein a su existencia? Vid. respuesta *infra*, § 28.

⁴⁸² Las experiencias pueden darse o no darse, ahora, que algo se dé en la experiencia, eso es una condición inexorable, casi diríamos “necesaria”, pero en el momento en que caemos en la cuenta de que “necesidad” denota más una propiedad lógico-formal que de las cosas en la experiencia, nos vemos obligados a tener que buscar otra expresión para referirnos a ese carácter *quasi* absoluto de la experiencia. Zubiri tenía en mente este matiz de la cuestión cuando hablaba de que la evidencia surgida de la experiencia de lo real es necesitante. A este carácter Zubiri lo llamará “factualidad”: una especie de necesidad en la facticidad (cf. IL, 313).

el carácter fáctico del *factum* Dasein, que es la forma que cobra cada vez todo Dasein (...) implica el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado [*verhaftet*] en su “destino” [*Geschick*] al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.⁴⁸³

La facticidad implica el hecho de que el Dasein está ligado en su estar en el mundo al ser del ente intramundano. Esto supone una dimensión de la experiencia quizás más radical que la correspondiente al esbozo de posibilidades de la comprensión (*Entwurf der Möglichkeiten*). La condición de arrojado es el momento experiencial en el que las cosas son dadas antes de toda proyección, como “ligadas” en su comparecencia intramundana al Dasein abierto a ellas.⁴⁸⁴ Sin atenerse al ser de lo ente, el Dasein no puede existir sobre la faz de la tierra: no habría estar-en-el-mundo.

Esto quiere decir que la facticidad conlleva una dimensión ontológica que rebasa el carácter meramente existencial del Dasein. La existencialidad, ligada a los existenciales del *Verstehen* y el *Entwurf*, tiene que ver con el modo como el Dasein realiza su experiencia para apropiarse de posibilidades. En ese sentido, la dimensión proyectiva (*entwerfend*) de la experiencia da cuenta de su significado más vinculado al Dasein (más noético, podríamos decir). La facticidad, y con ella la condición de arrojado, en cambio están estrechamente asociadas a caracteres ontológicos pero no concernientes meramente al ser del Dasein, sino al de lo ente en general. Esto se ve ya claro en el texto citado de SZ, pero a nuestro juicio lo es aun más en el siguiente del *Natorp-Bericht*:

Facticidad y existencia no significan, pues, la misma cosa, ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia; la existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente en el ser de la vida que se ha definido como

⁴⁸³ ST, 82 (trad. de SZ, 56: «Die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein, als welches jeweilig jedes Dasein ist, nennen wir seine *Faktizität*. (...) Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Weltsein eines »innerweltlichen« Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem »Geschick« verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.»)

⁴⁸⁴ En este punto, la traducción de J. E. RIVERA de *verhaftet* como “ligado” nos recuerda poderosamente a la descripción zubiriana del ser humano como ligado o re-ligado a la realidad como fundamento de posibilidades, y por consiguiente no arrojado sino instalado en ella (cf. “En torno al problema de Dios” (1935-36), NHD, p. 424). En el mismo texto, unas páginas después, podemos leer un texto en el que se deja ver de manera muy clara cómo Zubiri está pensando exactamente en la terminología empleada por Heidegger a la hora de analizar el carácter de nuestro estar en el mundo: «El hombre se encuentra enviado a la existencia, o mejor, la existencia le está enviada. Este carácter misivo si se me permite la expresión, no es sólo interior a la vida. La vida, suponiendo que sea vivida, tiene evidentemente una misión y un destino...» (op. cit., p. 427). La vida es un “destino”: aquí Zubiri repite la idea heideggeriana del Dasein como ligado a un *Geschick*, como veíamos en el texto citado de SZ. Sin embargo, más adelante matiza: «La vida, en su totalidad, no es un simple factum; la presunta facticidad de la existencia es sólo una denominación provisional. Ni es tampoco la existencia una espléndida posibilidad. Es algo más. El hombre recibe la existencia como algo impuesto a él. El hombre está atado a la vida.» (*ibid.*) De esta idea extrae Zubiri el carácter religado de la experiencia (vid. op. cit., p. 428-429), por el cual el ser humano se apoya en la realidad para vivir, lo cual conlleva la prioridad conceptual de la realidad sobre la vida (y, por ende, sobre la significatividad). Probablemente Zubiri acierta al entender la expresión heideggeriana “als in seinem »Geschick« verhaftet” como atadura (que se vertirá en la idea de la re-ligación) para expresar cómo estamos ligados a las cosas .

fáctico. Pero esto significa que la posibilidad de un planteamiento radical de la problemática ontológica de la vida descansa en la facticidad.⁴⁸⁵

En este texto Heidegger entiende la idea de facticidad como algo que no se reduce a ser término de un esbozo de posibilidades, esto es, como distinto de la *Existenzialität*. La facticidad sería en este sentido un carácter más radical que el de la existencialidad. La investigación ontológica, entendida no sólo como la determinación del ser del ente que tiene el modo de ser de la existencia sino del ente en general, pasa entonces por la idea de facticidad. Ahora bien, ¿ha sido transitado efectivamente este carácter de facticidad de la experiencia en busca de la determinación del ser de lo ente desde ello? ¿O más bien ha prevalecido el rasgo de la existencialidad, más vinculado al Dasein mismo? Dicho en otras palabras, ¿qué elemento tiene primacía en el análisis desplegado en *Sein und Zeit* del ser del Dasein, la facticidad o la existencialidad? Si fuera el segundo, ¿acaso esa prevalencia no supondría para el primer elemento acabar viendo las cosas dadas fácticamente, a cuyo ser estamos ligados intramundaneamente, desde el punto de vista exclusivo del Dasein? ¿Tiene que ver esto con la caracterización del ser de lo ente que comparece intramundaneamente como a la mano (*zuhanden*) y significativo (*bedeutsames*) en vez de estando-ahí (*vorhanden*) y, por ende, real (*wirklich*)?⁴⁸⁶

(3) En tercer y último lugar, como ha mostrado claramente T. KISIEL, el concepto de facticidad en los años veinte tiene que ver con la concepción buscada por Heidegger del darse primario. El algo originario (*Ur-Etwas*) es el hecho originario (*Ur-faktum*)⁴⁸⁷, la facticidad como ámbito de la experiencia en el que se da la cosa misma como un algo a-teorético y no formal.⁴⁸⁸ La facticidad es la dimensión de la experiencia por la cual las cosas se nos dan previamente, antes de toda determinación conceptual o categorial; es la condición ontológica de toda determinación formal del pensamiento en tanto algo sin determinación, dado indeterminadamente en la “facticidad de la experiencia” (*Erfahrungsfaktizität*).⁴⁸⁹ Esto es lo que específicamente aporta la facticidad de la experiencia: el darse originario del algo, del ente que comparece en su ser, y que en cuanto es lo tenido primeramente en la experiencia, determina los pasos ulteriores de la preestructura de la comprensión y, por extensión, de las opciones interpretativas desplegadas por el Dasein. Parece pues que la facticidad, en cuanto tiene que ver con el algo singular dado en la experiencia, estaría a la base de una lógica no formal sino una lógica singular que partiera de la experiencia del mundo circundante.

En conclusión, estos tres rasgos de la facticidad (e historicidad) de la experiencia permiten ahondar en el carácter arrojado del Dasein para encontrar ahí justo lo que Apel

⁴⁸⁵ Trad. de J. A. ESCUDERO (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 45) de GA 62, 362 (NB, 15): «Faktizität und Existenz besagen nicht dasselbe, und der faktische Seinscharakter des Lebens ist nicht bestimmt von der Existenz, diese ist nur eine Möglichkeit, die sich zeitigt in dem Sein des Lebens, das als faktisches bezeichnet ist. Das besagt aber: in der Faktizität zentriert die mögliche radikale Seinsproblematik des Lebens.»

⁴⁸⁶ Cuestión que desarrollaremos en el siguiente capítulo, vid. infra, § 29.

⁴⁸⁷ Vid. KISIEL, T., „Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität‘ im Frühwerk Heideggers“, en *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986/87), p. 116.

⁴⁸⁸ Vid. op. cit., pp. 100 y 102s.

⁴⁸⁹ Cf. GA 58, 106-107.

echaba en falta en sus análisis sobre las condiciones del discurso: la verdad material, o sea, ontológica. Que la validez es material, ontológica o, como definimos en el capítulo I, *sachlich* (objetiva) tiene que ver con (1) la forzosidad que interviene a la base de la interpretación, (2) con la presencia del ser del ente intramundano en la misma y (3) en cuanto “algo” que está presente en la interpretación y cuya determinación no es producida por las categorías del pensamiento. De este modo se conceptúa la interpretación desde “aquello de lo que habla”, esto es, la cosa misma que ha de ser interpretada. Las condiciones de validez de la interpretación no son, por tanto, ideales, sino experienciales en el sentido concreto de la facticidad de la condición arrojada del Dasein.

§ 26. Conclusión: la dimensión fáctico-experiencial del haber como instancia fundamental

Hemos mostrado cómo el fundamento de la interpretación, en el sentido de ser la condición de validez de la misma (y, por ser condición *ontológica*, de su verdad material), reside en el haber previo de la preestructura. Este momento está en clara conexión con la experiencia, en cuyo análisis han destacado principalmente dos aspectos de ésta: su facticidad y cómo está relacionada con la idea del haber. A través de estos, el fundamento de la interpretación puede determinarse, pensamos, de un modo más amplio que como siendo experiencia de carácter significativo. El haber y la facticidad conllevan aspectos experienciales que dan cuenta de la apertura del Dasein no sólo al ente que comparece intramundaneamente por-mor de él mismo, sino por la estructura del ente en general.

Esto apunta al problema que vamos a tratar en el capítulo siguiente, con el que cerraremos esta Primera Parte: ¿qué alcance universal puede tener la idea de normatividad surgida de todos los elementos vistos hasta ahora, incluyendo esta concepción del fundamento vista en este capítulo? Ahora bien, hasta ahora han ido acumulándose una serie de dificultades implícitas en las interpretaciones sostenidas. Sin ir más lejos, ¿realmente la caracterización del fundamento de la interpretación presentada puede constituir un principio metodológico universal? ¿No conlleva esto ningún tipo de aporía o problema? Por ejemplo, que la experiencia en sentido fáctico sea el fundamento de la interpretación, ¿qué significado metodológico puede tener? ¿Puede, de hecho, tenerlo realmente, si la experiencia es dada en una disposición afectiva y, en cierto sentido, “indisponible”?

A la luz de la evaluación del significado ontológico-universal de la normatividad serán analizados este y otros problemas que, como decimos, han ido surgiendo en nuestras exposiciones y que ahora serán explicitados. Igualmente, en este capítulo IV ha surgido una determinación peculiar de la apertura del Dasein que constituye la condición fundamental de la interpretación: no como significatividad, sino como “haber”. ¿Qué significa esto? ¿Podría el “haber” ser una determinación conceptual de las cosas mismas más radical que el “ser” y que la significatividad?

CAPÍTULO V.

SIGNIFICADO ONTOLÓGICO-UNIVERSAL DE LA NORMATIVIDAD FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICA

§ 27. Planteamiento de la cuestión de la universalidad en la fenomenología hermenéutica

Al comienzo de nuestra investigación dividíamos la cuestión del fundamento de la interpretación en dos ámbitos: por un lado, la indagación en la figura de normatividad que aportara la filosofía a analizar, que en este caso ha sido la de la metodología fenomenología hermenéutica heideggeriana; por otro lado, ahora se trataría de precisar el alcance universal de los elementos destacados en dicho ámbito. Esto es, habría que precisar si la fundamentación que ofrece la fenomenología hermenéutica en su doble nivel, como justificación metodológica y como fundamento a apropiarse en esa metodología, pueden tener un carácter que sirva para determinar la interpretación en general. Como hemos expresado a lo largo de estas páginas, no nos interesa tanto llegar a una idea de constitución de la validez circunscrita sólo a determinados horizontes de sentido, como obtener una determinación normativa válida para cualquier horizonte, en función del cual no sólo distingamos mundos de sentido distintos, sino mejores o peores en general.

La propia idea de una ontología según el proyecto de *Sein und Zeit* puede orientarnos en esta tarea. Lo publicado en 1927 puede entenderse como un análisis de las condiciones ontológicas de posibilidad de la interpretación en general, del modo en que surge ésta y del modo en que puede determinarse su justificación mediante una metodología concreta. Las estructuras que nos han ido apareciendo en las páginas anteriores, a saber, la experiencia fáctica, la fenomenología como método de justificación mediante una “acreditación intuitiva o experiencial”, etc. entonces habrán de tener, en algún sentido, un alcance universal.

En el capítulo primero ya sugerimos una estrategia para abordar este análisis: acudir a los niveles de elaboración de la ontología en el proyecto de *Sein und Zeit*. La pregunta por el sentido del ser tiene una pretensión universal, en cuanto apunta a la determinación de los modos de ser del ente en general, no sólo de aquel que tiene el de la existencia (o sea, el Dasein). La idea de una ontología fundamental sería así la que nos conduciría a una determinación universal tanto de los fundamentos como de la metodología de la justificación de la interpretación.

Ahora bien, para convertir aquella sugerencia en algo más firmemente apoyado en el propio marco conceptual fenomenológico-hermenéutico, deberemos preguntarnos primero en qué acepción tiene sentido el concepto de “universal” dentro de éste. Que Heidegger elabore una “ontología fundamental”, ¿significa que pretenda conseguir una determinación de las cosas mismas por medio de una categoría lógica del pensamiento? ¿Cómo entender lo universal en la fenomenología hermenéutica? O, mejor dicho, ¿cómo *no* hay que entenderlo?

Ya vimos al analizar el concepto de validez en el capítulo segundo que la idea del carácter vinculativo o universal de aquel le parecía un concepto que carece de transparencia, esto es, que en su aplicación falta una elaboración de los propios supuestos por los que se ha dado en semejante noción. Heidegger es consciente de la tradicional pretensión universal de la filosofía a lo largo de su historia,⁴⁹⁰ lo cual podía haber llevado a entender su propia propuesta de hermenéutica de la facticidad como un intento de encontrar determinaciones universales en el mundo de la vida.⁴⁹¹ Bajo esta perspectiva podría leerse, de hecho, el sentido de la vida fáctica, el cuidado (*Sorge*): como una estructura universal de la existencia –y, correlativamente, en una interpretación universal del ser de la vida fáctica. Sin embargo, en el curso del SS 1925 se lee precisamente:

...lo que con el fenómeno del cuidado hemos obtenido del ser del Dasein no es un concepto abstracto, universal que, al modo del género, estuviera en la base de cualquier manera de ser, ni mucho menos es la resultante de la combinación de diferentes maneras de ser, con la que, por decirlo así, estuviéramos captando su universalidad abstracta.⁴⁹²

Lo que se rechaza expresamente es entender las estructuras ontológicas como universales según la categoría formal del pensamiento, como una propiedad que se pueda predicar de todos los sujetos. El carácter vinculativo de conceptos como la “validez universal” (*Allgemeingültigkeit*) son pues rechazados por conducirnos al ámbito de lo teórico, que trata de acercarse al mundo siempre a través e mediaciones que interpone entre él y éste. Lo universal fenomenológico-hermenéutico, esto es, a-teórico, no podría ser captado con el concepto tradicional de universal.

Es más, a la altura de 1927, Heidegger puede dar ya por sentadas algunas concepciones sobre la universalidad de la filosofía, a la luz de los desarrollos que había venido realizando desde las lecciones tempranas de Friburgo. Pues, en efecto, la acentuación de la experiencia fáctica de la vida y de su carácter de historicidad dejaría en un segundo plano, como mínimo, la pretensión de universalidad del conocimiento, *al menos en este sentido lógico-formal*. Sin embargo, y manteniendo la estrategia que hemos seguido anteriormente con los conceptos de normatividad, crítica, etc., ha de haber un sentido a-teórico en que pueda hablarse de universalidad en la fenomenología hermenéutica. ¿Por qué debiera haberlo?

Por un lado, si la tesis heideggeriana según la cual la universalidad filosófica está limitada por la historicidad de la experiencia fáctico-cotidiana de la vida es correcta o válida, entonces debe tener un carácter universal. Que el ser de la vida fáctica sea histórico, es un enunciado cuya aplicación quiere abarcar el ser entero de la vida fáctica, no un aspecto circunstancial o puntual. A ello mismo apunta el propio Heidegger

⁴⁹⁰ Vid. GA 60, 56.

⁴⁹¹ Vid. GA 58, 256.

⁴⁹² Trad. de J. ASPIUNZA (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006, p. 382) de GA 20, 422: «Was demnach als Sein des Daseins mit dem Phänomen der Sorge gewonnen wurde, ist kein abgezogener, allgemeiner Begriff, der jeder Weise zu sein als Gattung grunde läge, noch weniger ist er als Resultante aus dem Zusammenspiel verschiedener Weisen zu sein entstanden, so daß ich gewissermaßen die abstrakte Allgemeinheit dieser herausfasse.»

cuando en un determinado momento de *Sein und Zeit*, en los primeros compases del tratado, escribe que el análisis de esta experiencia no debe «sacar a la luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico como determinantes de su ser.»⁴⁹³ La pretensión ontológica de *Sein und Zeit* no es elaborar ontologías regionales, podría decirse, sino plantear la pregunta por el sentido del ser del Dasein o vida fáctica en general. En ese contexto surge la aclaración de que la analítica fundamental del Dasein sólo es un paso más en pos del planteamiento de algo más radical: la pregunta por el sentido del ser del ente en general⁴⁹⁴, no sólo para el ente que tiene el modo de ser de la existencia o Dasein, sino incluso para los entes con un modo de ser distinto (i.e. *nichtdaseinsmäßig*). Esto le lleva, de hecho, a expresar la filosofía como una “ontología *universal*”.⁴⁹⁵

Pero, ¿en qué consiste la universalidad de la ontología, en sentido a-teorético? Hay un dato interesante en un texto de *Sein und Zeit* en que aparece la expresión “ser en general” (*Sein überhaupt*): en una nota del *Hüttenexemplar*, Heidegger escribe en referencia a ello «καθόλου, καθ’αυτό». Καθόλου significa en general, universal; en la nota Heidegger sugiere que lo universal ha de entenderse, descomponiendo la expresión griega, como καθ’αυτό, lo que es por sí mismo. Ello supondría que lo universal sería la determinación del modo de ser que le pertenece al ente por sí mismo (καθ’αυτό⁴⁹⁶), por su propio modo de ser. Un carácter universal de la experiencia sería entonces aquel que depende del propio modo de ser del objeto en cuestión, que remite a él mismo y que es encontrado siempre no por el modo en que accede el Dasein a él, sino por la estructura misma del objeto, por su propia índole. Esta idea nos podría servir como sentido muy restringido del concepto de “universalidad”, que aplicado al nivel a-temático de fundamentación en la fenomenología hermenéutica sólo querría decir que la cosa puede ser accedida por cualquier ser humano por la índole misma de la cosa

Así pues, la cuestión de la universalidad de la fundamentación de las interpretaciones en la fenomenología hermenéutica habrá de encaminarse a la determinación de si esta proporciona un acceso a la mostración de algo por sí mismo, y, a su vez, si la caracterización de eso que se muestra en la experiencia, como fundamento de la interpretación, sirve efectivamente para conceptualizar la cosa desde sí misma. A fin de ello, dividiremos nuestro planteamiento en dos pasos, en función del doble significado de la idea de fundamentación.

En primer lugar, habremos de abordar la cuestión del alcance universal de la metodología fenomenológico-hermenéutica. ¿Está en condiciones de ofrecer un modo de lograr la transparencia del fenómeno para cualquiera que se ponga a constatarlo? En este punto vamos a destacar una serie de problemas involucrados en algunas de las

⁴⁹³ ST, 41 (trad. de SZ, 16-17: An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten.»)

⁴⁹⁴ Cf. ST, 41 (SZ, 17).

⁴⁹⁵ Cf. GA 24, 16.

⁴⁹⁶ En Zubiri una traducción del “de suyo” es precisamente el latín *ex se* o el griego καθ’αυτό. Viene a expresar igualmente el carácter de las notas aprehendidas de la cosa que incumben a la cosa misma, sin que las ponga yo o sean de la cosa exclusivamente en su apertura a la inteligencia humana (vid. los diversos conceptos de actualidad en IRE, 13).

exposiciones de los capítulos anteriores y que aquí van a ser explicitados: ¿sirve la metodología mencionada para superar la historicidad de la experiencia o por el contrario se rinde al peso de la tradición? ¿Puede la metodología apropiarse del fundamento de la interpretación sin recurrir a ninguna instancia reflexiva, y lograr aun así una justificación universal de la misma? A nuestro juicio, este grupo de cuestiones podrían conducir, más allá del marco concreto de nuestra investigación, a un cuestionamiento crítico de la fenomenología hermenéutica desde la polémica entre hermenéutica y crítica de las ideologías. ¿Se puede hacer crítica sin instancias reflexivas? ¿Hay validez universal sin el recurso a una figura de subjetividad consciente?

Por lo pronto vamos a hacer especial hincapié en un segundo grupo de cuestiones que tienen que ver con el alcance universal del fundamento de la interpretación. ¿Puede ser lo propuesto por la fenomenología hermenéutica heideggeriana como fundamento de las interpretaciones algo universal, propio del modo de ser del ente en general? Si hemos optado metodológicamente por centrar en su mayor parte nuestra investigación en este asunto es porque sospechamos que el planteamiento de esta cuestión conduce a vislumbrar un modo de desarrollo de la fenomenología hermenéutica que buscar radicalizarla, de un modo más integral o universal.

Ahora bien, en un paso posterior, en el cuarto apartado, comenzaremos a esbozar esta posibilidad de desarrollo a medio camino entre los planteamientos filosóficos de Heidegger y determinaciones más radicales del fundamento de la interpretación. Como trataremos de argumentar, este camino es el que conduce, en uno de sus desarrollos posibles, más allá de la categoría fenomenológico-hermenéutica de significación (*Bedeutsamkeit*) hacia una determinación de la cosa misma desde sí misma, y que tiene que ver no con la noción de ser, sino con la del *haber* propio de la cosa. ¿Habría efectivamente en Heidegger la posibilidad de una ciencia no ya del ser, sino del haber? ¿De dónde arrancaría? ¿Qué elementos en el marco conceptual de los años veinte encontramos para plantear semejante posibilidad a partir de Heidegger?

§ 28. Problemas en torno a la universalidad de la metodología

¿Qué puede significar la universalidad en el ámbito de la fundamentación o justificación de la interpretación? Desde este nivel, habrá de verse la universalidad como el objetivo pretendido por una metodología capaz de ser puesta en práctica por el Dasein en general, es decir, por cualquiera. Según lo visto en el capítulo IV, el objetivo de la metodología pasa por lograr la transparencia del fenómeno dado inmediatamente. De acuerdo con lo dicho, esa transparencia significaría encontrar un modo de acceso a la cosa de tal modo que esta se muestre por sí misma (*καθ'αὐτό*).

Ahora bien, esto así definido aún necesita que sea examinado de cara a la justificación de si efectivamente el marco conceptual fenomenológico-hermenéutico permite a cualquiera un acceso metodológico transparente de la cosa misma. Pues, en efecto, la idea misma de universalidad metodológica plantea una serie de dificultades en relación con los elementos puestos de relieve y empleados en y por la fenomenología hermenéutica. A fuer de tal, vamos a problematizar la idea misma de universalidad metodológica a través de, al menos, 3 grupos de cuestiones.

En primer lugar, ¿cómo entender lo universal metodológico, si la experiencia fundamental de la que depende la justificación metodológica misma tiene un carácter histórico-fáctico? La idea de una normatividad metodológica, ¿deja atrás el carácter histórico del fenómeno, subsumiéndolo en una validez universal a-histórica? La expresión de la vida fáctica en categorías, ¿conlleva una abstracción de lo fáctico?

En segundo lugar, ¿cómo puede cualquiera lograr metodológicamente el objetivo de transparencia, si la experiencia cotidiana es “opaca” en la medida en que porta ya su sentido, sin que nosotros lo advirtamos?

En tercer lugar, ¿cómo lograr unitariamente esa transparencia y universalidad de la interpretación, de modo que se supere la “carga” histórica de la tradición, presente en la experiencia, sin el recurso a la figura de un sujeto reflexivo?

Esta batería de problemas surge motivada por la exposición que hemos realizado hasta el momento, y suponen dificultades que, aunque se desprendan de las cuestiones tratadas, no habían sido explicitadas hasta este punto de nuestra investigación.

a. ¿Cómo entender lo universal, si la experiencia fundamental es fáctico-histórica?

En esta problemática confluirían, al menos, tres tipos de dificultades.

(i) Hay una línea de interpretación de la hermenéutica de la facticidad y, en general de *Sein und Zeit*, que ha visto en la transparencia y en el estar-despierto (*Wachsein*) la posibilidad normativa para proponer una hermenéutica crítica que permita controlar los prejuicios que operan ya siempre a la base de las interpretaciones.⁴⁹⁷ Sin embargo, a veces se ha entendido esta posibilidad de control de presupuestos de la interpretación como una limitación a dicha tarea⁴⁹⁸, en el sentido preciso de la *kritische Destruktion* fenomenológico-hermenéutica. De acuerdo con ello, algunos como R. RODRÍGUEZ mantienen, en relación con la tarea fenomenológico-hermenéutica de mostrar el origen del fenómeno, que lo que aporta la metodología es en realidad una limitación de la pretensión universal de la interpretación:

Presentar la partida de nacimiento tiene entonces unos efectos opuestos a la legitimación kantiana: no justifica su validez universal, sino que la restringe; no le abre el ámbito ilimitado de la experiencia posible, sino que la sujeta a su horizonte originario, a un campo fáctico de experiencia. La comprensión del origen fenomenológico, más que un título de legitimidad, lo que proporciona es fundamentos de deslegitimación, crítica del uso universal de los conceptos ontológicos a partir de una significación que desconoce su sentido propio y primario y que, por ello, carece de la posibilidad de controlar su transferencia a otros ámbitos.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Vid. p.e. GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 144-145.

⁴⁹⁸ Sobre todo a partir de la interpretación de Heidegger abierta por GADAMER en *Wahrheit und Methode* (vid. GW, I, p. 274).

⁴⁹⁹ RODRÍGUEZ, R., *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 166-7.

La interpretación de RODRÍGUEZ se atiene en este punto a la destrucción fenomenológico-hermenéutica como garante de la validez de la interpretación. En ese sentido, ¿qué figura de legitimación emerge de la consideración del método desde el punto de vista de la destrucción? Naturalmente, la de una deslegitimación de las pretensiones universales de la interpretación.

Ahora bien, ¿hay posibilidades conceptuales en el marco fenomenológico-hermenéutico para dejar sitio a una consideración positiva de la universalidad en relación con el método? Ya vimos que éste constaba de los pasos de reducción, construcción y destrucción. La interpretación mencionada, ¿cómo tiene en cuenta los diversos peldaños metodológicos? La idea de que el método “proporciona fundamentos de deslegitimación” toma en cierta consideración la reducción, pero siempre vista desde la destrucción: se ven los fundamentos (el ser del ente temático), pero ello sirve para deslegitimar las construcciones desfiguradoras. Ahora, lo que quizás no tiene en cuenta, o al menos lo trata como absorbido por la destrucción, es el momento de la construcción fenomenológico-hermenéutica. Esta supone el momento propiamente creativo de la interpretación, en el que se trata de partir del ser del ente temático y articularlo en una serie de preconcepciones y de indicadores formales. Justamente los indicadores formales tienen la posibilidad de ser acreditados intuitiva o experiencialmente por la intuición hermenéutica, esto es, en la experiencia concreta del darse singular del objeto pertinente.

Esto quiere decir que debe haber un sentido de justificación de la validez que no sea el meramente destructivo y deslegitimador, sino que suponga una justificación universal a la luz de la realización de un enunciado en una intuición hermenéutica. La metodología, en función de su momento constructivo, podría aportar así criterios experienciales de legitimación universal de las interpretaciones, en la medida en que cualquiera pudiera hacer la experiencia indicada formalmente por el enunciado.

(ii) Sin embargo, nuestra propuesta tiene un defecto: si la metodología remite a una acreditación experiencial de la interpretación que elabora, y si esta experiencia tiene un carácter histórico y fáctico, ¿cómo va a poder encontrarse en ella una constatación “universal”? Si la experiencia es histórica, entonces no se puede repetir la misma experiencia; si la experiencia es fáctica, entonces su carácter es singular, y en la medida en que es el darse de algo concreto aquí y ahora, no puede estar disponible constantemente para el fenomenólogo.

La objeción, pensamos, presupone una idea de verdad como adecuación en sentido clásico: el enunciado fenomenológico sólo puede constatarse en la medida en que represente efectivamente un estado de cosas fuera de él. Sin embargo, ya hemos visto que la idea de la realización o cumplimiento del enunciado fenomenológico como indicador-formal presupone un carácter distinto: no la representación de contenidos, sino la indicación de una dirección en que debe ser realizado el enunciado mismo en medio de la experiencia de la vida fáctica.

Empero, lo que permite explicar cómo puede tener la interpretación una justificación universal en la experiencia, a pesar de ser esta histórica y fáctica, reside en el carácter ontológico del doble concepto de verdad que está a la base de la idea del

cumplimiento evidencial de una indicación formal. De acuerdo con los análisis de Heidegger en el §44 de SZ, la verdad del enunciado ha de entenderse en función de un doble concepto de verdad: la aperturidad (*Erschlossenheit*) respectiva a la función aperiente del comprender (*Verstehen*), y el estar al descubierto (*Entdeckt-sein*) del ente mismo, respectivo al cómo hermenéutico de la interpretación (*Auslegung*).⁵⁰⁰ Allí se expone, asimismo, que el enunciado sólo se puede entender en relación con la cosa misma que *es* si se lo concibe como descubridor en el sentido del *Entdeckt-sein*.⁵⁰¹ En la interpretación, cuyo modo de verdad es la patencia del ente en su ser. La comparecencia de la cátedra *como* cátedra, o del estruendo de la moto *como* tal, etc. es un estar al descubierto en el que se hace patente la entidad del ente, su carácter de ser. Si el enunciado se piensa no tanto como apuntando por medio de una representación a la cosa en sí, sino al carácter de ser del ente (el modo en que comparece en la experiencia), el enunciado será verdadero en un sentido básico.

Pero, ¿en qué sentido podría decirse que esa verdad sería universal? Si partimos de la caracterización de la universalidad como “καθόλου” en el sentido de “καθ’αὐτό”, lo que es logrado en un acceso a la cosa por sí misma, entonces podemos decir que la idea de verdad como *Entdeckt-sein* coincide con este carácter universal en el sentido de ser propio de la cosa:

En el proceso evidenciante el conocer queda referido únicamente al ente mismo. Es en este mismo, por así decirlo, donde se juega la comprobación. El ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir, que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre. (...) Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar al descubierto del ente mismo, de él en el cómo de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto es, el ente mismo, se muestra como el mismo. Comprobación significa lo siguiente: mostrarse el ente en mismidad...⁵⁰²

En la práctica esto puede entenderse de la siguiente manera: el sentido universal de la justificación fenomenológico-hermenéutica de la interpretación pasa por requerir al fenomenólogo que realice el enunciado a la luz del estar-al descubierto del ente. O dicho de otra manera: que cualquiera puede lograr el acceso al ente mismo si se pone en el horizonte comprensor, en la situación, que posibilita el desencubrimiento del mismo. La universalidad sólo es ganada en situación, pues sólo a partir de ésta puede obtenerse la aprehensión de algún carácter de la cosa. Quizás no la cosa entera, pero sí al menos una faceta de ésta que pertenezca a la cosa (sea de la cosa por sí misma, καθ’αὐτό). La metodología proporcionaría así un acceso universal en el sentido de que permite a un fenomenólogo, puesto en la situación que describe el enunciado, vivir la interpretación misma a la luz de la faceta que el objeto le muestra.

⁵⁰⁰ Vid. SZ, 218.

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² ST, 238 (trad. de SZ, 218: Dabei bleibt das Erkennen im Ausweisungsvollzug einzig auf das Seiende selbst bezogen. An diesem selbst spielt sich gleichsam die Bewährung ab. Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst ist, das heißt, daß es in Selbigkeit so ist, als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird [...] Zur Ausweisung steht einzig das Entdeckt-sein des Seienden selbst, es im Wie seiner Entdecktheit. Diese bewährt sich darin, daß sich das Ausgesagte, das ist das Seiende selbst, als dasselbe zeigt. Bewährung bedeutet: sich zeigen des Seienden in Selbigkeit.»)

Es preciso destacar en este punto que la universalidad a la que en todo caso aspira la metodología fenomenológico-hermenéutica tiene un significado y alcance que va más allá de lo meramente metodológico: pretende ser ontológico. Si la metodología aspira a proporcionar un acceso a la cosa transitable por cualquiera, es porque se piensa que con ello se está obteniendo un rasgo universal en el sentido de estar ganado desde el ente mismo. Es decir, el aspecto universal de la interpretación alude a cómo la interpretación lograr albergar el material ontológico de lo que trata de interpretar, o sea, el carácter por el cual el ente “es”, es algo καθ’αὐτό. La interpretación es universal en la medida en que se certifica que logra decir algo *sobre algo*, de aquello que trata de interpretar (*das Auszulegende*).

(iii) En su momento, ADORNO criticó la idea de una ontología de lo histórico como una abstracción que se deja atrás el carácter precisamente temporal de la experiencia.⁵⁰³ Pensamos que la crítica ha de matizarse al menos en dos aspectos.

Por un lado, la acusación de “abstracción” de la historicidad en las categorías propias de una ontología sólo detendría el flujo vivo de la temporeidad si se concibiese el propio carácter de la metodología empleada por esa ontología, es decir, la fenomenología hermenéutica, como encargada de suministrar representaciones cuya pretensión fuera la de concordar con cosas fuera de los enunciados. Por el contrario, la fenomenología hermenéutica trata precisamente de elaborar descripciones (interpretaciones) de la experiencia cuyo carácter fundamental reside en ser indicadores-formales (*formale anzeigende*). El enunciado fenomenológico-hermenéutico está vacío en el sentido de construir una representación del objeto: sólo indica, como ya vimos en el capítulo IV, la dirección en que debe ser realizado, insertado el enunciado en medio de la experiencia fáctica de la vida y, por ende, en su historicidad. Eso quiere decir que las cosas mismas no son “encerradas” en abstracciones propias de los enunciados de una ontología, sino que más bien, los conceptos de ésta precisan ser devueltos a la experiencia de la que surgieron, a fin de encontrar en ella su acreditación o constatación. De hecho, en las lecciones tempranas de Friburgo, “categoría” significa algo que es interpretado en su dirección de sentido (*Sinnrichtung*) y que es llevado a la comprensión.⁵⁰⁴ “Categoría” es una dirección de sentido (*Sinnrichtung*), no una abstracción, en el sentido de que la validez del concepto no proviene de una inspección de la mente sobre el significado de este, sino de su realización en medio de la experiencia fáctica.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Vid. ADORNO, T. W., *Actualidad de La Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 110-113.

⁵⁰⁴ Cf. GA 61, 86.

⁵⁰⁵ De hecho, las categorías son denominadas en algunos textos como “categorías de movimiento” (*Bewegungskategorien*), esto es, de la actividad propia de la vida fáctica (vid. GA 61, 89-139). Esta idea es coherente con la concepción de las descripciones como indicadores formales que no tratan de encerrar los fenómenos en una categoría del pensamiento, sino que sólo señalan la dirección en que deben realizarse los enunciados para obtener una acreditación experiencial o intuitiva (*anschauliche Ausweisung*). Ello responde a la pretensión fenomenológico-hermenéutica de Heidegger por tematizar filosóficamente en conceptos el ser de la vida fáctica, pero sin aquietarla en la determinación de la categoría. Por eso, las propias categorías con que el Dasein puede expresar su experiencia son “de movilidad”: sólo apuntan al movimiento, no lo encierran en la subsunción de un concepto dado a priori o que se desentienda de la singularidad de la experiencia.

Por otro lado, la objeción se podría mantener si va dirigida contra el hecho de que la historicidad en Heidegger no incluya caracteres materiales de la experiencia. Como trataremos de mostrar en la segunda parte de nuestra investigación, el acceso al mundo del Dasein no incluye como componentes fundamentales (aunque sí secundarios) la percepción sensible ni la corporalidad. Es en este sentido que Heidegger sí se deja atrás aspectos de lo fáctico que, por el contrario, para constituir una caracterización integral de la experiencia deberían no sólo ser tenidos en cuenta en algún sentido secundario, sino ser incorporados a niveles de la estructura ontológica de la misma.

b. ¿Cómo lograr transparencia, si la experiencia cotidiana es “opaca” en cierto sentido?

(iv) Hay un segundo grupo de problemas que aludiría a si la experiencia puede ser universalmente apropiable metodológicamente por el fenomenólogo. La cuestión es, ¿puede la interpretación explicitar completamente el ser del ente comprendido? En *Sein und Zeit* escribe Heidegger que «el comprender no capta lo que él proyecta –las posibilidades– en forma temática.»⁵⁰⁶ La interpretación tiene su condición de posibilidad en una comprensión que ya porta el significado en que comparece la cosa misma, antes de cualquier tematización. Por ello mismo, la interpretación, incluso temática, siempre está montada sobre una comprensión de primer orden, una comprensión fáctica a-temática, que deja tras de sí una estela de “no captación”, de algo que no ha podido ser aprehendido temáticamente. ¿Queda ese poso de comprensibilidad como inefable a la tematización interpretativa y, por ende, fuera de la metodología fenomenológico-hermenéutica?

Antes nos referíamos a la interpretación de la fenomenología hermenéutica a partir de Gadamer, al aludir a la visión de la labor metodológica como limitación de la pretensión universal de la interpretación. Ello tiene que ver con la visión gadameriana de la hermenéutica de la facticidad como un imposible. En la medida en que la facticidad constituye precisamente el fondo ingobernable de comprensibilidad que arrastra la interpretación, esta nunca puede llegar a explicitarse del todo, quedando siempre un poso de incomprensibilidad. Esta interpretación ve la facticidad por el lado oscuro, por su opacidad⁵⁰⁷. La facticidad constituye ciertamente el límite de la interpretación, en el sentido de ser su condición de posibilidad aprehendida comprensoramente. Como ha descrito de una manera magnífica J. GRONDIN, «designa justamente la resistencia intratable que lo factual opone a todo concepto y a toda comprensión.»⁵⁰⁸ Ahora, esta condición irrebasable de la interpretación puede verse según Gadamer por el lado oscuro o por el lado luminoso, por así decirlo. La facticidad puede verse como *opacidad* o como *transparencia*.

⁵⁰⁶ ST, 169 (trad. de SZ, 145: «Der Entwurfcharakter des Verstehens besagt ferner, daß dieses das, woraufhin es entwirft, die Möglichkeiten, selbst nicht thematisch erfäßt.»)

⁵⁰⁷ Vid. p.e. GADAMER, “Hermenéutica y diferencia ontológica”, en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 360-361.

⁵⁰⁸ GRONDIN, J., “El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer”, en DE LARA, F. (ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, México / Madrid, 2011, p. 160.

Por el lado de la transparencia puede verse la facticidad precisamente como la capacidad de la cosa de dejarse interpretar, como la fricción de mi uso de la misma con respecto a lo que es por sí misma. A la hora de examinar el concepto de facticidad ya nos apareció, de hecho, la idea de que ésta supone para la comprensión un carácter de intensidad, de forzosidad podría decirse. El ser del ente intramundano “irrumpe”, es una “carga” a la que estamos “ligados” en su “destinarse”.⁵⁰⁹ De acuerdo a estos rasgos de la experiencia podemos ver la interpretación fundada en ella metodológicamente como transparente, en el sentido de que la tematización de la comprensión es capaz de extraer (sacar fuera, *aus-legen*) el significado portado en la experiencia por los “efectos” de la cosa en nuestra experiencia. Cuando interpretamos algo, la comprensión nos marca la pauta de cómo debemos interpretarla –cuando veo llegar un balón hacia mí, de alguna manera sé que debo interceptarlo, o apartarme para que no me golpee, etc. Sé de lo que puede ser capaz un balón si llega hacia mí, esto es, sé de alguna manera qué hace la cosa que comparece, y actúo –interpreto– en los límites en que se me da la cosa. En tal sentido, puedo decir que lo que he interpretado, ha sido algo que tenía que ver con esa cosa, que le incumbía. No he sabido *qué* es la cosa integralmente, pero la he interpretado de algún modo en función de *lo que es*.

Algunos intérpretes de Heidegger han planteado que en la idea de tematización de la interpretación reside la amenaza de si acaso con la explicitación del sentido de la cosa comprendida no se cae en una entificación del ser. ¿La tematización del sentido implica una pérdida del ser de la cosa en la medida en que se lo acaba entendiendo como un ente más? Esta es una dificultad que, a juicio de A. ROSALES⁵¹⁰, conduciría a toda la problemática del “segundo Heidegger” relativa a la búsqueda de un lenguaje que no entifique el darse del ser. A nuestro juicio, esta dificultad se puede esquivar en función de cómo se entienda la tematización interpretativa con relación al concepto de *presencia*. ¿Supone la tematización del sentido una presentación de éste de tal modo que entifica el ser? ¿Es la presencia incompatible con el ser? ¿O puede constituir ésta, bajo cierta consideración, digamos, depurada de las concepciones tradicionales de lo presente (i.e., la οὐσία) una conceptualización potente para pensar el carácter ontológico de lo ente?

(v) Existe otra dificultad dentro de este grupo de problemas que atañen a la posibilidad de la universalidad metodológica desde el punto de vista de la experiencia tal como interviene en la apropiación del Dasein. En el primer capítulo sostuvimos que el planteamiento crítico de la *Zugangsforschung* constituye la condición de posibilidad de la *kritische Destruktion*, por cuanto incorpora un momento metodológico en el que queda aprehendida la experiencia fundamental (*Grunderfahrung*) o haber previo de la interpretación. Con ello se concretaría el objetivo de la fenomenología en obtener una visión crítica del fenómeno, frente a una ingenua.⁵¹¹ Ahora bien, con el recurso a la experiencia fundamental como guía y orientación de la destrucción, ¿no estaremos

⁵⁰⁹ Vid. *supra* § 25.

⁵¹⁰ Cf. ROSALES, A., “El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades”, en *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), p. 181.

⁵¹¹ Cf. ST, 59 (SZ, 36-37).

cayendo precisamente en la propuesta de una “visión ingenua” y algo, por tanto, que poco o nada tuviera que ver con lo “crítico”? ¿Apelar a la experiencia y haber previo de la cosa en que ésta es dada primeramente no supone justo lo contrario de lo pretendido en una filosofía de alcance crítico, esto es, rebasar los límites de lo dado para proponer algo mejor?

Que la experiencia fundamental (*Vorhabe*) sea la instancia que, accedida metodológicamente, guíe la interpretación y la *kritische Destruktion* puede entenderse de dos maneras en función del sentido que otorguemos al mismo concepto de “experiencia”, según la distinción hecha en el capítulo II sobre niveles de la interpretación:

- (1) Como experiencia fundamental inmediata: esto es, en el trato cotidiano con las cosas del mundo circundante.
- (2) Como experiencia fundamental originaria: esto es, lograda a partir de la primera, pero elaborada temáticamente en una interpretación adecuada.

Hay un sentido evidente en el que la experiencia podría constituir la orientación de la crítica: el (2). Pero entonces, si resulta que lo originario ya se tiene dado, ¿para qué haría falta un desmontaje de los encubrimientos, desfiguraciones, etc.? ¿Para qué serviría la crítica? Eso nos deja con la opción (1). Pero entonces el problema que surge es mayor: la experiencia inmediata es la experiencia cotidiana. ¿Puede esta llegar realmente a constituir un punto de partida para la elaboración de una interpretación originaria y crítica? De ello llega a decir Heidegger lo siguiente:

Ciertamente, a su modo más propio de ser [del Dasein] le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse en todo momento en un cierto estado interpretativo respecto de su ser. Pero con ello no queda dicho en modo alguno que esta inmediata interpretación preontológica del propio ser pueda servirnos como hilo conductor adecuado, cual si esa comprensión brotase necesariamente de una reflexión ontológica temática acerca de la más propia constitución de ser. El Dasein tiene, más bien, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el “mundo”.⁵¹²

Evidentemente, la experiencia inmediata –cotidiana y fáctica– no puede tener el mismo grado de “seguridad” que la experiencia una vez ha sido tematizada metodológicamente. Y sin embargo, la justificación metodológica proviene en algún sentido de esa experiencia inmediata, so pena de caer en un metodologicismo ajeno a la intención fenomenológico-hermenéutica de Heidegger. ¿En qué sentido podría seguirse hablando,

⁵¹² ST, 39 (trad. de SZ, 15: «Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten. Aber damit ist ganz und gar nicht gesagt, es könne diese nächste vorontologische Seinsauslegung seiner selbst als angemessener Leitfaden übernommen werden, gleich als ob dieses Seinsverständnis einer thematisch ontologischen Besinnung auf die eigenste Seinsverfassung entspringen müßte. Das Dasein hat vielmehr gemäß einer zu ihm gehörigen Seinsart die Tendenz, das eigene Sein aus *dem* Seienden her zu verstehen, zu dem es sich wesentlich ständig und zunächst verhält, aus der „Welt“.)»

como lo hemos hecho nosotros sobre todo en el capítulo IV, de la experiencia fáctica como fundamento de la interpretación? ¿Cómo podría atisbarse una solución conceptual que armonice la idea de la experiencia inmediata como fundamento de la interpretación y guía de la apropiación metodológica a pesar de su carácter fáctico?

A nuestro juicio el planteamiento de esa posibilidad pasa por la aclaración de una distinción entre cotidianidad (*Alltäglichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*). Gran parte de la literatura secundaria sobre el tema ha coincidido en que, tal como asevera Heidegger, la experiencia inmediata no puede ser el hilo conductor de una interpretación auténtica.⁵¹³ En la medida en que la experiencia fáctica y cotidiana es impropia (*uneigene*), la interpretación a la que da lugar es cadente (*verfallende*). La interpretación es escogida en el modo de ser impropio del Dasein, esto es, a partir del “mundo” en el primero de los sentidos del concepto de *Welt* que se distinguen en el §14 de SZ, según el cual «se emplea como concepto óntico y significa entonces la totalidad del ente que puede estar-ahí dentro del mundo.»⁵¹⁴ El Dasein, según la definición de facticidad, tiene su experiencia inmediata en un existir a partir del ser del ente que comparece para él, intramundaneamente. Ahora, cuando el Dasein escoge su propio modo de ser en la ocupación, pero perdido entre las cosas (ya sea a la mano – *zuhandene*– o ante él –*vorhandene*–), es cuando la analítica del Dasein diagnostica que éste ha escogido un modo de ser impropio de existir en la facticidad.

Ahora bien, ¿puede sostenerse que la experiencia inmediata es ingenua y, en ese sentido, no puede ser fundamento de la normatividad y criticidad de la interpretación a partir de la identificación entre cotidianidad e inautenticidad? ¿El carácter cotidiano de la experiencia puede identificarse con el inauténtico? Esta parece ser la propia interpretación heideggeriana: si observamos el objeto de los análisis de la primera sección de la primera mitad de *Sein und Zeit*, éste parece consistir en un análisis del significado ontológico que está en el interior de la experiencia impropia del Dasein. Ahí están los análisis sobre el “se” (*das Man*), el ser cotidiano del ahí y la caída (*Verfallen*) del Dasein, etc.⁵¹⁵

Pero, ¿qué implica el concepto mismo de cotidianidad? ¿Puede distinguirse de una manera clara del de impropiedad, de modo que en los análisis de la primera sección de SZ podamos acotar el modo impropio de existencia con respecto a la experiencia cotidiana? Por un lado, cotidianidad (*Alltäglichkeit*) es el modo de ser del Dasein en el cual éste es inmediata y regularmente (*zunächst y zumeist*)⁵¹⁶, por término medio (*durchschnittlich*).⁵¹⁷ Por otro lado, la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) «caracteriza un

⁵¹³ Este problema ha sido destacado y trabajado por R. RODRÍGUEZ: vid. p.e. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 80; *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 130.

⁵¹⁴ ST, 92 (trad. de SZ, 64:«... als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann.»)

⁵¹⁵ De este modo lo ha interpretado J. A. ESCUDERO al llamar a la primera sección una hermenéutica de la impropiedad en contraste con la segunda sección, a la que denomina “hermenéutica de la responsabilidad”. Cf. ESCUDERO, J. A., *El lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009, p. 173.

⁵¹⁶ Vid. el minucioso y espléndido análisis conceptual de J. E. RIVERA de estos dos términos con relación a la interpretación de la *Alltäglichkeit* en “Zunächst und zumeist”, en *Seminarios de filosofía*, 9 (1996), pp. 123-143.

⁵¹⁷ Vid. ST, 41 (SZ, 16).

modo de ser en el que el Dasein se puede emplazar, y en el que generalmente se ha emplazado, sin que deba empero emplazarse necesaria y constantemente en él»⁵¹⁸, que se concreta en el existencial de la caída (*Verfallen*).⁵¹⁹ Ambos tienen en común que designan un modo de ser (*Seinsweise*) del Dasein. Ahora, la diferencia está en que uno de ellos surge como opción de la existencia, mientras que el otro tiene que ver con el carácter de la existencia misma como posibilidad. En el §9 de SZ leemos que «Ambos modos de ser, propiedad e impropiedad (...) se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío»⁵²⁰, es decir, la *Jemeinigkeit*, término con el que Heidegger designa el carácter cotidiano del Dasein.

VON HERRMANN ha insistido en el hecho de que la cotidianidad mienta un modo de ser del contenido (*gehaltliche Seinsart*) de la existencia, mientras que la impropiedad constituye un modo de realización (*Vollzugsmodus*) de la existencia.⁵²¹ En las lecciones tempranas de Friburgo aparecían los indicadores formales de sentido de contenido (*Gehaltssinn*), sentido de relación (*Bezugssinn*) y sentido de ejecución o realización (*Vollzugssinn*).⁵²² La cotidianidad refiere al sentido de contenido de la vida fáctica, mientras que la impropiedad tiene que ver con el sentido de realización en el que el Dasein puede escoger un modo de ser. El concepto de cotidianidad denota una estructura del modo de ser del Dasein, quien ya siempre se ha decidido por un modo u otro de ser (en ese sentido no es “neutra” en absoluto); señala el hecho de que la existencia pueda decidirse por uno de estos modos, aunque luego la descripción de Heidegger comience por el modo de realización de la existencia de la impropiedad.

Esto significa que la experiencia fáctica cotidiana no ha de interpretarse estrictamente como cadente o impropia. El Dasein no existe inmediatamente en la impropiedad, sino en la cotidianidad, aunque el análisis existencial de Heidegger haya comenzado por el examen del modo impropio de existir en la cotidianidad. Por lo tanto, que la experiencia cotidiana inmediata sea el fundamento de la interpretación temática no significa que no pueda constituirse como “guía” de la misma en algún sentido. Ese sentido sería justo el que permite hablar del ámbito fáctico de la experiencia fáctica como el que determina la amplitud y el alcance de la validez de la interpretación temática. Aunque la experiencia inmediata sea el fundamento de la interpretación, la tematización de la misma ha de atenerse a esta como campo de juego en el que debe realizar la justificación de los enunciados fenomenológicos, acreditar la interpretación, etc. Aunque la experiencia inmediata pudiese ser en cierto modo un comienzo “ingenuo”, ella envuelve la cosa de la que habla la interpretación, lo que hay que comprender (*das Auszulegende*), como aquello a lo que la interpretación temática ha de

⁵¹⁸ ST, 279 (trad. de SZ, 259: «Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde. Uneigentlichkeit kennzeichnet eine Seinsart, in die das Dasein sich verlegen kann und zumeist auch immer verlegt hat, in die es sich aber nicht notwendig und ständig verlegen muß.»)

⁵¹⁹ Vid. SZ, 176.

⁵²⁰ ST, 68 (trad. de SZ, 42-43: «Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* (...) gründen darin, daß Dasein überhaupt durch *Jemeinigkeit* bestimmt ist.»)

⁵²¹ Cf. VON HERRMANN, F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, III, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2008, pp. 15 y 66.

⁵²² Vid. p.e. GA 61, 52-53.

atenerse, aunque su cometido sea clarificarlo de cara a una apropiación crítica de la misma.

c. ¿Cómo lograr a una transparencia y universalidad, superando la “carga” histórica de la tradición en la experiencia sin el recurso a la figura de un sujeto reflexivo?

En teoría, la experiencia fáctico-cotidiana del Dasein puede ser apropiada por este mismo y explicitada de cara a poner al descubierto las condiciones de la interpretación. Una metodología tal podría aportar un acceso universal, en el sentido de realizable por cualquier Dasein puesto en la situación pertinente. Ahora bien, con “Dasein” Heidegger quiere sustituir la noción clásica de “ser humano”, ya sea como sujeto consciente, como criatura, como animal racional, etc.⁵²³ y, además, distanciarse de la idea de reflexividad que implicaba la consciencia en la fenomenología husserliana. Tradicionalmente, la reflexividad ha sido la instancia capaz de ejercer la crítica y de disponer las condiciones normativas del conocimiento. Ahora bien, en la medida en que la noción de Dasein no tiene que ver con la reflexividad, (v) ¿es posible mantener que el Dasein puede lograr la transparencia y la universalidad que se le requieren a la normatividad metodológica? ¿Hay alguna instancia que tenga que ver con el Dasein y que entrañe la posibilidad de la apropiación normativa de la experiencia fáctica? Es más, (vi) ¿pueden esas instancias suponer una superación, en algún sentido, de la historicidad que conlleva la facticidad de la experiencia aun reconociendo en ésta una condición ineludible de la interpretación?

(vi) Por un lado, el Dasein no supone una caracterización del ser humano en función de su reflexividad, sino más bien de éste como un ente que está abierto al mundo en su comportamiento (*Verhalten*). El comportamiento del Dasein, como vimos ya en el primer capítulo, es descrito en los cursos tardíos de Marburgo con el concepto de *Transzendenz*.⁵²⁴ El Dasein está ya siempre más allá de lo ente que comparece en dirección, dentro de ello, hacia su ser. El Dasein en su comportarse es capaz de aprehender la diferencia ontológica, propia de las cosas, entre su condición óptica y su condición ontológica. Esto significa que el Dasein es capaz de explicitarse su propia condición ontológica porque es capaz de aprehenderla, residiendo la clave de ello en su comportamiento abierto o transcendente.

Igualmente, en las lecciones tempranas de Friburgo las descripciones de Heidegger presentan una idea del Dasein o de la vida fáctica como capaz de auto-iluminarse, de apropiarse su propia experiencia y esclarecerla. Justamente la base de todo el proyecto metodológico de la fenomenología hermenéutica pasa por la posibilidad de que el Dasein pueda estar despierto en este sentido para sí mismo, de que sea capaz de arrojar luz sobre su propia facticidad. Estamos, desde luego, ante una concepción auto-transparente de la facticidad.

⁵²³ Vid. GA 63, §§4-6, pp. 21-33.

⁵²⁴ Vid. p. e. GA 22, 10; GA 24, 418-429.

Por ejemplo, las categorías con que Heidegger busca en estos años describir la vida fáctica no proceden de una razón al margen de toda experiencia posible, sino precisamente de una racionalidad que tiene que ver con el darse experiencial-fáctico. Las categorías son los modos con los que la propia experiencia de la vida fáctica se expresa a sí misma; la vida fáctica tiene esta posibilidad de hacer saber a la existencia de sí misma.⁵²⁵ La “categoría” fenomenológico-hermenéutica tiene el objetivo de expresar «los modos en los que la vida fáctica se temporaliza y temporalizándose habla consigo misma (κατηγορεῖν).»⁵²⁶

De hecho, la idea misma de existencia tal como es definida conlleva esa visión de la facticidad como luminosa o auto-transparente: «Este ser de sí mismo accesible para sí mismo en la vida fáctica se designa como existencia.»⁵²⁷ La existencia del Dasein tiene este carácter de poder explicitarse a sí mismo el propio sentido del ser que ya le está entregado fácticamente. No hay que olvidar que el estar-en del Dasein es caracterizado en SZ doblemente como un proyectar arrojado (*geworfenes Entwurf*)⁵²⁸: al Dasein, ciertamente, le están dadas las cosas (facticidad), pero es capaz de apropiárselas activamente (proyectarlas comprensora-interpretantemente). Ya en la Introducción se precisa, justo al comienzo de la analítica de la pregunta por el ser, que la posibilidad de esta pregunta reside en el carácter que tiene un ente en concreto, el Dasein, para, debido a su modo de ser, convertir todo lo que le rodea en objeto de un preguntar, en hacerlo todo problema o cuestión. El Dasein es ese «ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar».⁵²⁹ El concepto mismo del ser del Dasein como existencia entraña la idea de que éste puede hacerse ver transparentemente su ser. Ya antes del uso reflexivo de la razón, el Dasein encuentra una racionalidad intrínseca al darse de la cosa misma que co-implica la posibilidad, por su modo de ser, de elevarlo, explicitarlo y aclararlo.

Ahora bien, esto ciertamente podría ser imposible si la experiencia misma, por su propio carácter, no se dejara aprehender. De hecho, algunos intérpretes han incidido críticamente en que la adopción en Heidegger de la disposición afectiva (y, en concreto, la angustia)⁵³⁰ como principio metodológico que pone en marcha la elección o resolución del Dasein por el modo propio de la existencia, conlleva hacer de algo indisponible como son los estados de ánimo (ciertamente, en su carácter ontológico) la piedra de toque del método fenomenológico-hermenéutico; lo cual haría de ésta una metodología imposible o ineficaz en la que el Dasein no tendría la primacía.⁵³¹

⁵²⁵ Vid. GA 61, 134.

⁵²⁶ Trad. propia de GA 62, 363 (NB, 16).

⁵²⁷ Trad. propia de GA 62, 361 (NB, 13).

⁵²⁸ Cf. SZ, 144.

⁵²⁹ ST, 30 (trad. de SZ, 7: «Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.»)

⁵³⁰ Vid. ESCUDERO, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 473-487.

⁵³¹ Vid. ROMERO, J. M., *Crítica e historicidad*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 51-64. Entendemos que esta crítica va en la línea de APEL cuando señala la atención en el análisis de Heidegger por la *Befindlichkeit* en lugar de la exploración de la preestructura de la interpretación uno de los principales defectos de la idea de la validez a partir de la fenomenología hermenéutica (vid. “El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 29 (1989), p. 79). Romero va a proseguir por esta línea de interpretación,

Pero, ¿es la experiencia en su carácter fáctico algo completamente oscuro, opaco, inasible y que se nos escapa de entre las manos? Sí y no. Sí por cuanto la facticidad denota, como tuvimos oportunidad de destacar, el carácter de la experiencia por el cual el darse de la cosa es siempre más de lo que podemos aprehender, por el cual la cosa se resiste incluso a nuestras apropiaciones interpretativas de la misma. Por así decirlo, que el Dasein no pueda aprehender totalmente la facticidad nos sugiere la imagen de la mano que intenta atrapar en un puñado la arena que cae en ella: por mucha que intente atrapar, nunca podrá atraparla toda. Y, sin embargo, la mano que intenta atrapar la arena queda manchada de ella, algún grano queda, alguna «pobre esquirra de su intrínseca inteligibilidad.»⁵³² La experiencia fáctica implica la idea de que puede ser poseída por el viviente fáctico, de que la puede tener a disposición. La cosa en la experiencia es una posesión (*Besitz*) en la que su ser queda dado en uno u otro modo. Y, por lo tanto, puede ser tematizada sin perderla de vista, realizándola y ejecutándola en su modo de acontecer (*Er-eignis*).

Estos tres caracteres, el *Verhalten* del Dasein como transcendencia, la existencia del Dasein como auto-esclarecedora, y el carácter de la experiencia como apropiable podrían conformar en unidad las bases conceptuales para elaborar una teoría de la razón fáctica o experiencial, que tuviera su punto de partida en la experiencia fáctica de la vida. La racionalidad ya no puede pensarse como desligada por completo de sus condiciones fácticas. Ésta debe buscarse no sólo en el darse experiencial, sino que ello ha de llevar aparejada una teoría que parta del modo como el ser humano puede explicitar las propias condiciones de la interpretación, i.e. su situación hermenéutica, sin recurso a la reflexividad. Precisamente estos componentes del Dasein podrían constituir un marco conceptual desde el cual explicar cómo el ser humano puede hacerse cargo de la experiencia y controlarla normativamente apelando solamente a instancias ontológicas pre-reflexivas.

cuyos argumentos van a ser puestos en conexión con el señalamiento de la ausencia de una posibilidad conceptual para la crítica en Heidegger, debido a que su filosofía en general no aporta una idea de praxis transformadora de la realidad (vid. ROMERO, J. M., op. cit., pp. 104-107), que sí encuentra, en cambio, en el pensamiento de Zubiri y de su discípulo Ellacuría. La clave está, a su juicio, en que en Zubiri la historicidad del ser humano se define como una apropiación y capacitación de posibilidades que implica un poder del ser humano sobre la realidad a la que está vertido (vid. op. cit., pp. 108-109). Ahora bien, pensamos que la posibilidad conceptual que permite hacer esta interpretación de Zubiri –con la que, en esencia, estamos de acuerdo– radica en la noción de respectividad de lo real (vid. p.e. “La respectividad de lo real” (1970), EM, pp. 173-215; IRE (1980), 120-121; “Estructura dinámica de lo real” (1968), EDR, pp. 56-66). Todo lo real es respectivo entre sí, por lo que esta cosa real que es el ser humano es respectivo a todo lo demás y viceversa. El mundo puede estar actualizado en la intelección humana y ésta en el mundo. Eso implica que ambas tienen mutuamente una capacidad de estar sobre la otra, de ser respectivas, de transformar a la otra. En la medida en que el mundo es respectivo, las cosas reales pueden operar sobre las demás. De lo cual se puede extraer la idea de que el ser humano puede apropiarse del mundo para transformarlo, porque mundo y ser humano son respectivos. Ahora bien, por lo que respecta a Heidegger, ciertamente se hace difícil contemplar en su filosofía la posibilidad de una praxis transformadora. No obstante, el concepto de *Bewandtnis* (vid. supra § 25) tiene, a nuestro juicio, implicaciones que lo acercan a la respectividad zubiriana, siempre que aquel no se determine sola y exclusivamente desde la categoría de significatividad (*Bedeutsamkeit*), como argumentaremos *infra* § 29.

⁵³² Palabras con las que ZUBIRI finaliza el prólogo a la trilogía sobre la inteligencia sentiente (IRE, (1980), p. 15).

(vii) Ahora bien, el esbozo de esta idea se encuentra, por lo menos, con un grave problema. ¿Puede efectivamente la capacidad del Dasein de apropiarse de la experiencia (y, correlativamente, la capacidad de la experiencia de ser apropiada) llevar a una superación de los límites que nos marca la historicidad de la facticidad, de la carga de la tradición? ¿O carece el Dasein de autonomía frente al acontecer de la tradición?⁵³³

En el tratado de 1924, “El concepto de tiempo” (GA 64), encontramos un análisis de la historicidad del Dasein que aportaría claves conceptuales para revisar la objeción o plantear su respuesta negando la primacía de la historia sobre la posible autonomía del Dasein. En el apartado IV, “Temporalidad e historicidad”, adelantando algunas de las ideas que poco más tarde se verterían en el capítulo quinto de la segunda sección de *Sein und Zeit*, Heidegger comienza hablando de la predeterminación del Dasein por el pasado, por su tradición, para acabar manteniendo la posibilidad, mediante una metodología adecuada, de que el Dasein pueda poseer este pasado en un presente auténtico.

Por un lado, Heidegger encuentra en el carácter del estar ya interpretado del Dasein (la *Ausgelegtheit*) un carácter constitutivo de su modo de ser, que en última instancia tiene que ver con su pre-estructura (*Vor-Struktur*). En este contexto encontramos afirmaciones como que «El estado interpretativo público del Dasein guía el respectivo hablar sobre algo», o que «Para la vieja generación, las reglas emanan de las costumbres de “su tiempo”». ⁵³⁴ Parece que el pasado en forma de tradición tiene un gran poder sobre el Dasein, que decide qué hay que cultivar y qué hay que tratar en las diferentes posibilidades de la ocupación. ⁵³⁵

Pero, por otro lado, pese a este influjo de la tradición, el Dasein puede vivir en ella tomando posesión de ese pasado que tiene en su haber. Precisamente, «la ocupación puede poner de manifiesto este haber-sido, porque el ser-pasado de la convivencia está ya inadvertidamente implicado en el estado interpretativo propio del presente. El pasado puede ser expresamente objeto del cuidado. El Dasein atiende al pasado –*tiene tradición*.» ⁵³⁶ ¿Qué supone este “tener” (*haben*) que aparece subrayado por el propio Heidegger? Cuando yo tengo algo en mi experiencia, puedo no saber de dónde me ha venido, puedo no saber qué hacer con él, y que yo lo tuviera puede que, en algunos casos, ni dependiera de mí. Pero lo cierto es que lo tengo y lo poseo, está *disponible* para mí. El pasado se hace disponible incluso en el ensimismamiento de la ocupación, precisamente en la medida en que, aunque olvidado, está dado allí. Nuestra experiencia, en la medida en que es un “haber”, hace disponible lo previamente dado ya en ella, y la tradición no es una excepción en este sentido.

De este modo, el carácter del haber previo de la experiencia sería la condición para que pueda haber algo así como una “conciencia histórica”. En la medida en que la

⁵³³ Como, de nuevo, pregunta J. M. ROMERO en op. cit., p. 61.

⁵³⁴ Trad. de ESCUDERO, J. A. (*El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008, p. 112) de GA 64, 87: «Die öffentliche Ausgelegtheit des Daseins führt das jeweilige Besprechen.» «Für sie [die alte Generation] bleibt regelgebend, was zu „ihrer Zeit“ Brauch war.»

⁵³⁵ Cf. GA 64, 88.

⁵³⁶ Op. cit., p. 115 (trad. de GA 64, 90: «Weil das Vergangensein des Miteinander unabgehoben in der gegenwärtigen Ausgelegtheit schon liegt, kann das Besorgen dieses Gewesensein aufdecken. Die Vergangenheit kann eigens in die Sorge gestellt werden. Das Dasein pflegt sie *-hat* Tradition.»)

experiencia pone a disposición lo dado en ella, el Dasein puede apropiarse del contenido ontológico dado e iluminarlo. Es por ello que hacia el final del tratado puede escribir Heidegger que «En cuanto posibilidad, el ser-histórico del Dasein está entregado a la elección libre y a la originariedad alcanzada en cada caso por el preguntar.»⁵³⁷ De hecho, esta posibilidad de apropiación del pasado ha de ser factible, en la medida en que cada época es capaz de hacer esto, es decir, entenderse a sí misma históricamente a una con la tradición que porta consigo. Esto permitiría entender de una manera más amplia, incluyendo ya el fenómeno de lo histórico, aquel texto con el que apuntábamos a un carácter normativo de la fenomenología hermenéutica heideggeriana: cada época tiene la posibilidad de comprender su pasado mejor que las épocas pasadas mismas que lo vivieron, igual que «hay que comprender a los griegos mejor de lo que se comprendieron a sí mismos. Sólo así poseeremos realmente su esencia.»⁵³⁸

Para que esta posibilidad sea una realidad, Heidegger cuenta con una propuesta propia de iluminación del presente histórico que pasa por la idea de metodología que ya nos apareció en el capítulo III, que culminaría en este caso con la destrucción crítica de las preconcepciones heredadas de la tradición, en la cual se muestra la capacidad del Dasein para «colocarse en la posibilidad de decidir sobre la respectiva proveniencia y adecuación de las categorías transmitidas.»⁵³⁹

En conclusión, estas siete cuestiones, agrupadas en tales grupos de problemas, apuntarían a una interpretación de la facticidad como capaz de producir una figura de normatividad que permite explicitarse a sí misma. La facticidad no sería opaca, sino transparente en la medida en que permitiría una apropiación de sí misma en el sentido de “universal” mencionado. Las soluciones que hemos ido proporcionando a cada una de las cuestiones constituirían un marco conceptual que, a modo de esbozo, pudiera fijar los términos de una discusión sobre la capacidad, digamos, “autónoma” del Dasein a apropiarse temática y expresamente de la facticidad, permitiendo llegar a una idea de normatividad universal, válida para cada ser humano en la medida en que su modo de ser sea el de la existencia.

No obstante, pensamos que las respuestas dadas aquí contribuyen a delimitar sólo en cierto grado la universalidad del planteamiento normativo de la fenomenología hermenéutica.

Por un lado, los problemas planteados han tratado de ser respondidos estrictamente desde terreno heideggeriano. Comprobar si desde su propio marco filosófico puede apuntarse a posibilidades conceptuales que solventen dichas cuestiones ha sido la tarea de este capítulo, como por otra parte viene siendo la de esta primera

⁵³⁷ Op. cit., p. 121 (trad. de GA 64, 95: «[Das Dasein] ist als Möglichkeit der freien Wahl anheimgegeben und der jeweils erreichten Ursprünglichkeit des Fragens.»)

⁵³⁸ Trad. de J. J. GARCÍA NORRO (*Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000, p. 146) de GA 24, 157: «Wir wollen nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden. Nur so besitzen wir das Erbe wirklich.»). Asimismo vid. supra, § 11.

⁵³⁹ Trad. de ESCUDERO (op. cit., p. 130) de GA 64, 102-103: «Die Ontologie des Daseins muß als phänomenologische Destruktion sich in die Möglichkeit bringen, über die jeweilige Herkunft und Angemessenheit der überlieferten Kategorien zu entscheiden.»

parte de la investigación. Sin embargo, la resolución de estas cuestiones necesita ampliar el nivel de discusión a un terreno más amplio. En primer lugar, la propuesta conceptual aquí planteada precisaría ser ubicada en la discusión en torno a hermenéutica y crítica de las ideologías, que es donde la cuestión de la universalidad y la historicidad ha sido planteada de una manera más crítica y fructífera en el panorama filosófico actual. En segundo lugar, quizás esta discusión debiera conducir, como ha señalado J. CONILL⁵⁴⁰, al planteamiento de una antropología de la experiencia, en la que una parte constitutiva de la misma consistiese en el estudio de la relación entre una racionalidad normativa y una figura de sujeto experiencial, fáctico e histórico como la del Dasein.

§ 29. Problemas en torno a la universalidad del fundamento de la interpretación

A partir de este punto nuestra investigación va a insistir en el otro lado de la cuestión de la universalidad de la fundamentación. ¿Consigue la validez fáctica en la fenomenología hermenéutica tener un alcance ontológico-universal? El fundamento de la interpretación, ¿es accesible por sí mismo para todo Dasein que, puesto en la situación pertinente, trate de acceder a él y apropiárselo? ¿Permite tal instancia de fundamentación una caracterización universal de la interpretación, por el modo de ser de la cosa misma?

Cuando anteriormente afirmábamos que una interpretación es auténtica u originaria al llevar al haber previo de esta el todo del ente temático, en última instancia se hacía referencia a la necesidad de articular plenamente el modo como el Dasein está en el mundo, su estar referido a las cosas mismas. Esto, en fenomenología, tiene que ver en realidad con el problema esencial de la *intencionalidad*.⁵⁴¹ Dependiendo de cómo sea llevada la intencionalidad del Dasein al haber previo, así será la interpretación elaborada. Ahora bien, lo interesante para la cuestión no tanto de la fundamentación temática, sino del carácter del fundamento a-temático –en verdad, el problema del haber previo en cuanto tal– está en que según el modo como se conceptúe la intencionalidad, obtenemos un correlato noemático determinado desde el cual expresar lo contenido en el haber previo. Digamos que la interpretación misma de Heidegger del modo de ser del Dasein y del ente en general puede ser evaluada desde la óptica de este problema: a

⁵⁴⁰ Vid. p.e. CONILL, J., “Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia”, *Convivium*, 21 (2008), pp. 31-40.

⁵⁴¹ Este tema ha sido estudiado por P. RUCKTESCHELL en *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, 1998. Igualmente, von Herrman en „Die Intentionalität in den hermeneutischen Phänomenologie“, (en HÜNI, H. / TRAWNY, P. (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker und Humblot, Berlin, 2002) encuentra en el fenómeno de la intencionalidad uno de los hilos conductores que permite identificar los caracteres propios de la fenomenología hermenéutica heideggeriana así como concretar el interés de su filosofía, pese a la crítica a Husserl (vid. al respecto p.e. GA 17, 260, 271-272), en la elaboración de una fenomenología propia. De hecho, el concepto de intencionalidad en los textos de los años veinte suele aparecer acompañando al existencial de *Sorge* (vid. p.e. GA 62, 365 (NB, 17); GA 20, 420; etc.) y, ocasionalmente del indicador formal del sentido de relación (*Bezugssinn*) en las lecciones tempranas de Friburgo (vid. p.e. GA 61, 98). A continuación mostraremos cómo Heidegger acaba viendo el *Bezugssinn* de la vida fáctica o Dasein desde el *Vollzugssinn* y, por consiguiente, concediendo un predominio al respecto intencional del mundo propio (*Selbstwelt*) sobre el mundo circundante (*Umwelt*), nexo que podrá rastrearse en la categoría fundamental para describir la apertura al mundo: la significatividad (*Bedeutsamkeit*) como correlativa a la *Sorge* (vid. p.e. GA 61, 90).

saber, cómo es caracterizada la intencionalidad plena del darse de las cosas, y cómo determina ello el carácter mismo de lo tenido en el haber previo de la interpretación.

La cuestión a plantear sería entonces la siguiente: ¿consigue la caracterización fenomenológico-hermenéutica de la intencionalidad de la experiencia una determinación de alcance ontológico-universal de lo dado en el haber previo como fundamento de la interpretación? A la luz de la idea concreta de intencionalidad heideggeriana, ¿cabría hablar de un correlato noemático universal en el sentido de ser accesible para todo Dasein por la estructura de la cosa misma, καθ'αυτό?

Para averiguarlo, vamos a poner en marcha la siguiente estrategia. El propio proyecto ontológico-fundamental de Heidegger en los años veinte, ya especificado en la introducción de *Sein und Zeit*, nos permite fijar criterios desde los cuales diagnosticar el alcance ontológico-universal de la interpretación de las cosas mismas, esto es, del sentido del ser. Según lo que podemos leer en el §5 de SZ, la analítica del Dasein ha de ser un paso preparatorio de una *ontología fundamental*. Esto es, la descripción del modo de ser del Dasein ha de abrir paso a la posibilidad de una ontología de los modos de ser de los entes que no tienen el modo de ser de la existencia o Dasein.⁵⁴² Ello significa que la interpretación última a la que apunta el proyecto de *Sein und Zeit* ha de ser universal, en el sentido de proporcionar la clave del ser del ente en general (*überhaupt*), no sólo del ser del Dasein. Precisamente, de que Heidegger consiga o no esta interpretación ontológico-fundamental, y de si los conceptos a través de los que lo intenta cumplen esta función, pende el juicio acerca de si el fundamento de la interpretación en general puede ser efectivamente universal (esto es, propio de lo ente en su ser) o no.

El examen de *Sein und Zeit* considerado en cuanto proyecto ontológico-fundamental permite establecer diferentes niveles de la situación hermenéutica a la que llega en cada momento la interpretación. La progresión de la interpretación ontológico-fundamental de Heidegger puede ser seguida atendiendo a los conceptos que, en cada etapa, son llevados al haber previo de la misma. Es así que al comienzo de SZ se parte de una idea de *existencia* dada en el haber previo, llenada por la experiencia cotidiana del mundo circundante, en la que el análisis del Dasein se detiene durante numerosas páginas (SZ, primera sección, caps. I-V). Como conclusión de la primera sección, el análisis obtiene el concepto de *cuidado* (*Sorge*) como determinación del modo de ser del Dasein (capítulo VI). Ahora bien, ¿basta con este para caracterizar la propiedad y el estar-entero del Dasein, es decir, la intencionalidad de este? La pregunta le lleva a Heidegger a ver en la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*) el sentido del ser del ser del Dasein (lo que le ocupa la práctica totalidad de la segunda sección). Sin embargo, al final de lo publicado de SZ se vuelve a plantear la pregunta de si este haber previo es lo suficientemente radical. Radical, ¿de cara a qué? A la elaboración de una interpretación ontológica universal, no sólo del ser del Dasein. Con lo cual, Heidegger se ve abocado a una tercera sección que se abriría con la pregunta de si el tiempo mismo puede ser el

⁵⁴² Vid. ST, 41 (SZ, 17). Es más, una interpretación de semejante alcance ontológico-fundamental aportaría metodológicamente la posibilidad de ganar la completa transparencia para caracterizar el modo de ser del Dasein: «el ser del Dasein recibe su completa transparencia ontológica tan sólo dentro del horizonte que se abre con la aclaración [*geklärt*] del ser del ente cuyo modo de ser no es el del Dasein.» (ST, 350, trad. de SZ, 333: «Das Sein des Daseins empfängt daher seine umfassende ontologische Durchsichtigkeit erst im Horizont des geklärten Seins des nicht-daseinsmäßigen Seienden»).

horizonte del ser.⁵⁴³ Estos desarrollos, como es sabido, tendrían lugar en el SS 1927, en el curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*,⁵⁴⁴ en cuya segunda parte es presentada la idea de *temporalidad (Temporalität)* como sentido del ser del ente en general y, por ende, de la *Zeitlichkeit* propia del Dasein, al hilo de la exposición de la idea de la diferencia ontológica.

La clave para examinar la radicalidad ontológica alcanzada en cada uno de las etapas interpretativas radica, a nuestro juicio, en la identificación de la contrapartida que cada uno de estos conceptos llevados al haber previo (existencia y cuidado, temporeidad y temporalidad) tienen para la caracterización de lo primeramente dado en el haber previo a-temático, es decir, para la experiencia inmediata y fundamental del Dasein. Proponemos que esta correlación se da de la siguiente forma: (a) A la idea del ser del Dasein como cuidado (*Sorge*) le corresponde la significatividad (*Bedeutsamkeit*) como categoría desde la que se determinaría lo dado en el haber previo, en la experiencia; (b) a la temporeidad (*Zeitlichkeit*) como sentido del ser del Dasein, le corresponde el futuro (*Zukunft*) como esquema extático desde el cual se determinan las estructuras existenciales del Dasein y, coextensivamente, lo dado en el fundamento de la interpretación; (c) por último, a la idea de temporalidad (*Temporalität*) como sentido del ser del ente en general, en paralelo a una caracterización del ser del Dasein como transcendencia ek-stático-horizontal, le corresponde la categoría de presencia (*Praesenz, Anwesenheit*) como indicadora del carácter ontológico-fundamental de la cosa misma. Lo indicamos esquemáticamente a continuación:

(a) SZ, primera sección	<i>Sorge</i>	<i>Bedeutsamkeit</i>
(b) SZ, sección segunda	<i>Zeitlichkeit</i>	<i>Zukunft</i>
(c) SS 1927 (SZ, sección tercera)	<i>Temporalität (ek- statische-horizontale Transzendenz)</i>	<i>Praesenz, Anwesenheit</i>

Sorge, Zeitlichkeit y Temporalität (ekstatische-horizontal) serían pues conceptualizaciones, en diversas etapas, del *fenómeno intencional* en el que la cosa misma es dada, a la luz de las cuales se determina lo dado en el haber previo con unas categorías determinadas. ¿Tiene eso dado un carácter universal en el sentido de ser una determinación del ser del ente en general? ¿En qué etapas sí y en cuáles no?

⁵⁴³ Cf. ST, 451 (SZ, 437).

⁵⁴⁴ Vid. VON HERRMANN, F., *La segunda mitad de "Ser y tiempo"*, Trotta, Madrid, 1997.

a. La determinación de lo dado desde la estructura intencional de la *Sorge*

En esta primera etapa, vamos a comenzar por una exposición del análisis de Heidegger de la significatividad en los §§14-18 de SZ, para a continuación hacer una valoración de la misma.

(i) La experiencia del mundo circundante y su estructura significativa

En el análisis preliminar del ser del Dasein, el nexo intencional de este con el mundo es determinado fenomenológicamente desde la categoría del cuidado (*Sorge*), en correlación con la cual la significatividad (*Bedeutsamkeit*) pasa a caracterizar la apertura del mundo y el ser del ente que comparece en ese mundo.

A ello llega Heidegger a través del análisis de la circunmundaneidad (*Umweltlichkeit*) y del fenómeno de la mundaneidad (*Weltlichkeit*) en general. Estamos pues ante la descripción del mundo circundante (*Umwelt*), que es puesta en conexión explícitamente con los desarrollos incipientes de Heidegger en las lecciones tempranas de Friburgo, cuando en la descripción de la vivencia del ver la cátedra aparecía el fenómeno de la *significatividad* como el carácter primariamente aprehendido en el ver inmediato.⁵⁴⁵

En los párrafos del 14 al 18 de *Sein und Zeit* es descrito el fenómeno de la mundaneidad y, en correlación, el ser del ente que comparece en él. Antes de proceder a la descripción fenomenológica, Heidegger encuentra necesario en el §15 deshacer dos posibles conceptualizaciones del mundo: como cosa (*Ding*) en correlación con la idea de realidad (*Wirklichkeit*) y como valor (*Wert*). Ambas ideas remiten implícitamente a la filosofía moderna representada en la época de Heidegger por los neokantianos (aunque la primera puede ponerse también en conexión con la idea griega de realidad como *οὐσία*).⁵⁴⁶ Pues bien, el rechazo de ello abre paso a una determinación más originaria que es hallada en el concepto griego de las cosas, *τὰ πράγματα*. La cosa como algo que tiene que ver con la praxis, con el uso, nos conduce a la descripción de la experiencia del Dasein del mundo como un enfrentarse a las cosas como útiles (*Zeuge*). La peculiaridad de esta descripción es que arroja un concepto que, frente al clásico de cosa como *wirkliches Ding* (cosa real), no la entiende como una sustancia aislada, subsistente en sí misma, sino como manifestando una red de remisiones pragmáticas. P.e., esto es un martillo, que sirve para clavar, el clavar sirve para reparar la mesa, la mesa sirve para... etc. etc. La cosa como útil abre todo un mundo de remisiones, en el que el ser del ente que comparece a la luz de esas remisiones puede ser indicado formalmente como estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*).⁵⁴⁷

En el §16 se insiste en esta idea de que el carácter primariamente a la mano del ente permite describir el carácter del ser del ente intramundano de un modo relacional,

⁵⁴⁵ Al final del §15 de SZ, el propio Heidegger cita las lecciones a partir del WS 1919/20, en cuya “hermenéutica de la facticidad” se cifraría el origen de estas descripciones de la mundaneidad (cf. ST, 99; SZ, 72, n1).

⁵⁴⁶ Cf. ST, 95-96 (SZ, 68).

⁵⁴⁷ Cf. ST, 96-97 (SZ, 68-69).

como remisión, en lugar de independiente o atómico, como realidad substancial. Precisamente este carácter, la remisión, es el que *acusa* el fenómeno del mundo. Heidegger usa precisamente el término “acusar” (*melden*) en una evidente reminiscencia del *κατηγορευεῖν* con el que se expresaba en Grecia tanto la acusación en la plaza pública como la enunciación de los caracteres del ente en la *Metafísica* aristotélica. La remisión sería pues, como parece sugerir dicha expresión, una categoría para indicar un carácter ontológico del Dasein por el cual este está abierto al mundo, y que es aclarado en el §17 a la luz del concepto de signo. Lo primeramente accedido en la experiencia tiene el carácter de ser “signo”. Por ejemplo,

el viento sur no está jamás primeramente ahí como ese mero suceso meteorológicamente accesible, que luego asumirá eventualmente la función de un presagio. En realidad es la circunspección que el trabajo de campo lleva consigo la que descubre por primera vez el viento sur en su ser, en la medida en que lo toma en cuenta.⁵⁴⁸

Se toma la cosa “como signo”, es más, su condición de signo constituye el aparecer de la cosa acusando la estructura ontológica de esta como estar a la mano, abriendo la totalidad remisional y manifestando por ende el fenómeno de la mundanidad.

En el ejemplo del viento sur, Heidegger vuelve a repetir el mismo esquema descriptivo que en la descripción de la vivencia del ver la cátedra: no vemos primero una “caja marrón”, una serie de líneas, etc. a las que luego les colocamos la etiqueta “cátedra”, sino que la cosa comparece primariamente en su condición de signo o respectivamente (*Bewandtnis*). Con este concepto se caracteriza en el §18 la estructura del ser del ente intramundano: la remisión es, en cuanto respectividad o funcionalidad, el entramado (u horizonte, podríamos decir) de los entes que constituye su primer aparecer. Acompañando a la *Bewandtnis* es como aparece entonces la noción de significatividad (*Bedeutsamkeit*). Heidegger, prosiguiendo con su cuestionamiento fenomenológico, se pregunta: ¿en qué consiste el carácter respeccional de la *Bewandtnis*, qué es esta misma? Ya hemos visto en el cap. V que su respuesta, a nuestro juicio, tiene que ver con el tipo de actos y su realización escogidos a la hora de hacer las descripciones de la experiencia del mundo circundante: actos de estar ocupado con el mundo, no teóricos (estudiar, experimentar, comprobar, etc.), ni artísticos o poéticos (al menos, en los años veinte)⁵⁴⁹, ni siquiera los sensibles (*sinnliche* o *wahrnehmende*, como pudiera ser ver el folio que está encima de la mesa, tocarlo, etc.). Esto le lleva a determinar el ser de la cosa que comparece en ese trato ocupado y circunspecto con el mundo (*besorgendes, umsichtiges Umgang mit der Welt*) como significatividad. Esta es

⁵⁴⁸ ST, 107 (trad. de SZ, 80-81: «Als dieses nur noch Vorkommende, als welches es meteorologisch zugänglich sein mag, ist der Südwind *nie zunächst* vorhanden, um dann gelegentlich die Funktion eines Vorzeichens zu übernehmen. Vielmehr entdeckt die Umsicht der Landbestellung in der Weise des Rechnungstragens gerade erst den Südwind in seinem Sein.»)

⁵⁴⁹ A excepción de la comparación en el KNS 1919 entre la vivencia de la salida del sol entre un astrónomo y el coro de Tebas en *Antígona*. De todos modos, el arte y el decir poético no juegan aún un papel determinante en la apertura del mundo en los textos de los años veinte –aunque la clave conceptual para que lo juegue ya está desarrollada: la significatividad.

definida como «el carácter respeccional de los respetos mismos»⁵⁵⁰, como la respectividad misma.

Ahora bien, esta descripción que hace de la significatividad la categoría principal tiene una serie de implicaciones conceptuales en el análisis del Dasein y del ser que comparece intramundaneamente. En un primer paso, por lo que al aspecto ligado con el modo de ser del Dasein se refiere, la significatividad, propia de la ocupación (*Besorgen*) es puesta en conexión explícita con el comprender (*Verstehen*) y, por ende, con el cuidado (*Sorge*).⁵⁵¹ El comprender, junto con la disposición afectiva y el discurso, conforman una estructura constitutiva básica, cuya totalidad estructural la encuentra en la *Sorge*.⁵⁵² El Dasein está ocupándose del mundo (*Besorgen*) y de los demás Dasein que comparecen en él (*Fürsorge*) debido a que su ser es, esencialmente, cuidado de sí (*Sorge*). Y como su ser es el cuidado, lo dado comprensoramente para el Dasein es determinado desde la categoría de la significatividad. En un texto de las lecciones tempranas de Friburgo ya se expresaba esta relación *Sorge-Bedeutsamkeit* de una manera muy clara:

El de que y por lo que el cuidado se cuida, a qué se atiende, hay que determinarlo como significatividad. Significatividad es una determinación categorial del mundo; los objetos de un mundo, los objetos mundanales, son vividos en el carácter de la significatividad.⁵⁵³

En un segundo paso, la significatividad implica una referencia clara a la experiencia de sí mismo o del mundo propio (*Selbstwelt*). En la medida en que la significatividad es correlativa a la *Sorge*, y en cuanto la *Sorge* es, en el fondo, la experiencia del sí mismo⁵⁵⁴, puede sostenerse que la significatividad es una categoría estrechamente ligada al *Selbstwelt*. El darse del ente es pues determinado estrictamente en función de ese sí mismo o *Selbstwelt*. Esto conlleva que el todo remisional, respectivo y significativo de la comparecencia de lo ente se determine en última instancia desde el *por-mor* del Dasein. La red respectiva de utilidad de lo ente, es decir, de significaciones, remite a aquel ente en el que se inicia la remisión misma, al ente que la posibilita:

⁵⁵⁰ ST, 113 (SZ, 87).

⁵⁵¹ Cf. *ibid.*

⁵⁵² Cf. ST, §41

⁵⁵³ Trad. propia de GA 61, 90: «Worauf und warum das Sorgen ist, woran es sich hält, ist zu bestimmen als Bedeutsamkeit. Bedeutsamkeit ist eine kategoriale Determination von Welt; die Gegenstände einer Welt, die weltlichen, welthaften Gegenstände sind gelebt im Charakter der Bedeutsamkeit.»

⁵⁵⁴ «La expresión “cuidado de sí” [*Selbstsorge*], por analogía con *Besorgen* y *Fürsorge*, sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también incluidos los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de.» (ST, 215, trad. de SZ, 193: «Der Ausdruck »Selbst-sorge« nach der Analogie von *Besorgen* und *Fürsorge* wäre eine Tautologie. *Sorge* kann nicht ein besonderes Verhalten zum Selbst meinen, weil dieses ontologisch schon durch das Sich-vor-weg-sein charakterisiert ist; in dieser Bestimmung sind aber auch die beiden anderen strukturalen Momente der *Sorge*, das Schon-sein-in ... und das Sein-bei... *mitgesetzt*.»)

Cuál sea la condición respectiva de un ente a la mano, se determina siempre desde la totalidad respeccional. Por ejemplo, la totalidad respeccional constitutiva del estar a la mano en un taller, es “anterior” al útil singular, y asimismo lo es la de una granja con todos sus enseres y pertenencias. Pero la totalidad respeccional misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene ninguna condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario “para-qué” es un por-mor-de. Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este mismo ser.⁵⁵⁵

El Dasein, justo por tener un modo de ser por el cual a éste le va su existencia en ser, ha de hacer algo en el mundo, ocupado con las cosas. En esta existencia, el Dasein abre la posibilidad de que comparezcan “por vez primera” los entes, es decir, que se iluminen los entes en su significatividad.

(ii) Valoración crítica

¿Puede Heidegger con esta conceptualización caracterizar el modo de ser del ente en y por sí mismo (καθ'αυτό)? ¿Basta con la significatividad para describir la cosa tal como se deja acceder para cualquiera, pero no por el modo de ser de ese “cualquier”, sino por el carácter intrínseco de la cosa misma?

La significatividad es pues la categoría con la que Heidegger indica formalmente la estructura del mundo: «Al todo respeccional de este significar lo llamamos significatividad. Ella es la estructura del mundo, es decir, de aquello en lo que el Dasein ya está siempre en tanto que Dasein.»⁵⁵⁶ En este sentido, la *Bewandtnis* que constituye la estructura del mundo es determinada desde la significatividad; la *Bewandtnis* es significativa. Ahora bien, la significatividad aparece estrechamente vinculada al Dasein: la significatividad pende de la experiencia del mundo propio (*Selbstwelt*), es decir, de la experiencia en la cual el Dasein, según su modo de ser, hace por ser. Eso quiere decir que lo que sean las cosas mismas, por ser significativas, son determinadas desde la experiencia del mundo propio, desde la *Sorge*.

⁵⁵⁵ ST, 110-111 (trad. de SZ, 84: *Welche* Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet. Die Bewandtnis-ganzheit, die zum Beispiel das in einer Werkstatt Zuhandene in seiner Zuhandenheit konstituiert, ist »früher« als das einzelne Zeug, ungleichen die eines Hofes, mit all seinem Gerät und seinen Liegenschaften. Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es *keine* Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört. Dieses primäre Wozu ist kein Dazu als mögliches Wobei einer Bewandtnis. Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Um-willen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht.)

⁵⁵⁶ ST, 113-114 (trad. de SZ, 87: «Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die *Bedeutsamkeit*. Sie ist das, was die Struktur der Welt, dessen, worin Dasein als solches je schon ist, ausmacht.») Vid. también GA 24, 419.

El Dasein es, en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano), ente que de esta manera puede darse a conocer en su en-sí.⁵⁵⁷

El Dasein es el ente que tiene la peculiaridad de abrir ontológicamente el mundo, por el modo de ser de éste. Tiene una prioridad óptico-ontológica.

Pero precisamente por ello, ¿podría llegarse a través de esta determinación categorial del modo de ser de los entes intramundanos en el sentido de una ontología fundamental? Es decir, ¿podría la significatividad caracterizar la *Bewandtnis* no sólo respectiva al por-mor del Dasein, esto es, la respectividad del ser del ente al comprender, sino también con respecto al modo de ser de otro ente, independientemente de que haya un Dasein que lo aprehenda comprensoramente? Dicho en el contexto de la analítica del Dasein puede parecer esta pregunta un tanto extraña, pero si pensamos en la pretensión ontológica fundamental del proyecto de *Sein und Zeit* se aclara: la significatividad, como categoría, indica un modo de *ser* de algo *en el mundo*, una *estructura* del mundo. Ahora, la mundaneidad (*Weltlichkeit*) como *Bewandtnis* debería poder explicarse a partir de lo ente en general, ser válido para lo ente que no tiene el modo de ser del Dasein. Efectivamente, en los pasajes analizados de SZ aparece el estar a la mano (*Zuhandenheit*) como determinación categorial del ente que no tiene el modo de ser de la existencia (*nichtdaseinsmäßig*). Pero esta determinación, ¿sirve para explicar qué sería la cosa por sí misma, aunque no hubiera Dasein? ¿Sirve para hacer una ontología fundamental, o más bien para explicar cómo el Dasein puede descubrir el mundo, *su* mundo? La significatividad como categoría ontológica, ¿habla más de la cosa misma o de mi acceso a la cosa misma? ¿La significatividad permite acceder a la cosa en mí (aprehendida comprensoramente) por sí (καθ'αυτό), o más bien en mí por-mor del Dasein? La primacía de la significatividad para hacer de esta la estructura del mundo, ¿no acaba “daseinizando” lo ente⁵⁵⁸ –valga la expresión–, haciendo imposible que podamos determinar en una ontología fundamental qué sea el ente por sí mismo, intrínsecamente?

Y sin embargo, ¿no sería el cometido de las categorías de una ontología fundamental lograr conceptuar la condición respectiva (*Bewandtnis*) de lo ente, de las cosas entre sí y no sólo en respectividad con la aprehensión comprensora del Dasein? Por ejemplo, la categoría de significatividad sólo serviría para explicar cómo las cosas son respectivas en el trato ocupado con el mundo que, naturalmente, es propio del

⁵⁵⁷ ST, 114 (trad. de SZ, 87: «Das Dasein ist in seiner Vertrautheit mit der Bedeutsamkeit die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem, das in der Seinsart der Bewandtnis (Zuhandenheit) in einer Welt begegnet und sich so in seinem An-sich bekunden kann.»)

⁵⁵⁸ Con estas cuestiones no queremos sugerir que Heidegger no haya conseguido describir el darse de la cosa desde sí misma por haber *subjetivizado* este darse, como si el *Selbstwelt* del Dasein consistiera en un Yo que tuviera que salir al mundo (vid. p.e. GA 58, 260). Ciertamente, la intencionalidad del ser del Dasein tiene un esencial momento de estar referida al mundo (*Bezugssinn*), y es lo que es en ese estar remitida al mundo; ahora, que las cosas comparezcan primariamente como a la mano (*zuhanden*) no es casual, sino fruto de la elección descriptiva de los actos a los que atiende el análisis: el trato ocupado con el mundo, determinados desde la experiencia del cuidado de sí (*Sorge*) y no del ente que comparece intramundaneamente, en y por sí mismo.

Dasein. Pero, ¿cómo podría esta categoría ontológica dar cuenta de la *Bewandtnis* que se establece entre, por ejemplo, las hojas de un árbol y la luz del sol? ¿Qué tipo de respectividad tienen entre sí los entes, irrespectivamente del Dasein? A fin de cuentas, ¿cómo se puede hacer una ontología fundamental en el sentido de una ciencia de los modos de ser de las cosas mismas, y no exclusivamente de mi acceso a ellas?

Quizás en este sentido, el problema con la categoría de significatividad resida en la prioridad óntico-ontológica del Dasein. ¿Y si concediéramos esa prioridad al ente que no tiene el modo de ser de la existencia, de modo que viéramos en éste la condición óntica de la comparecencia del mundo? ¿No supondría esto una transformación del significado mismo del mundo (*Welt*) y de la *Bewandtnis* como determinaciones categoriales, de modo que llegaran a ser más amplias y radicales en un sentido ontológico-fundamental? Pero, ¿no conllevaría ello, como precisamente previene el análisis heideggeriano, una caída en la consideración de lo ente como *Vorhandenheit* y, por tanto, a conceder al acercamiento típicamente científico-natural una primacía injustificada?

Podría ensayarse, pues, un camino alternativo de ontología, para lo cual se mantendría que la significación como categoría ontológica ha de dejar paso a alguna otra distinta. A su vez, para ello habrá que determinar la *Bewandtnis* a la luz del modo de ser de lo ente, no del Dasein, concediendo a las cosas mismas irrespectivamente de aquel la prioridad. Pero, por último, para mantener esa transformación del significado de la *Bewandtnis*, habrá previamente que argumentar si con ello no se concede la primacía a un modo cadente de describir el mundo, propio de un acceso reductivo a éste (i.e., el de las ciencias naturales según Heidegger) que hace de la *Vorhandenheit* el modo primario de ser de la cosa. ¿Puede conseguirse una conceptualización de lo ente y de la *Vorhandenheit* no cadente? Esto es, en el sentido de que esquivé al menos dos defectos conceptuales: (i) que no conceda una primacía reductiva a la teoretización científico-natural, (ii) igualmente, que no caiga en la caracterización teórica y, por ende, cercenada de la cosa en función de su sustancialidad, que no haga de ésta una sustancia (*οὐσία*). ¿Habría alguna manera de hacer una ontología fundamental a partir del ente que no tiene el modo de ser del Dasein como condición óntico-ontológica de posibilidad de la pregunta por el ser?⁵⁵⁹

b. La determinación de lo dado desde la estructura intencional tempórea

En la elaboración de esa nueva categoría para describir la *Bewandtnis* de las cosas καθ'αὐτό, nos encontramos con un elemento más que entra en juego, y que al mismo tiempo nos va a permitir apoyar la argumentación que acabamos de articular. Ello se ve a partir de la segunda etapa de la interpretación del ser del ente en la segunda sección de *Sein und Zeit*.

Al final de lo publicado de *Sein und Zeit* se sugiere el tiempo originario, esto es, la *Zeitlichkeit*, como clave conceptual que permitiría el paso a una interpretación del

⁵⁵⁹ De estas dos exigencias conceptuales, coherentes con el marco fenomenológico-hermenéutico heideggeriano, partiremos en el Cap. II de la Segunda Parte: vid. *infra*, §§ 42-43.

sentido del ser del Dasein a la del ser de lo ente en general, viendo el tiempo como horizonte del ser mismo. La elaboración de una ontología fundamental encuentra en este segundo paso un momento decisivo: ¿es la temporeidad la categoría de la que partir para indicar el ser de lo ente que no tiene el modo de ser del Dasein? A continuación emprenderemos la misma estrategia que en el punto anterior: una descripción sucinta de la tesis fundamental de Heidegger al respecto, seguida en segundo lugar de una valoración crítica de las implicaciones conceptuales para la cuestión de la universalidad del noema implicado en el fundamento fáctico de la interpretación.

(i) La unidad del sentido del ser del Dasein temporalizada desde el futuro

La *Zeitlichkeit* representa un paso avanzado en esta tarea. A partir del estar-en-el-mundo fáctico, proyectante y discursivo del Dasein, Heidegger extrae la idea de que el ser del Dasein, la *Sorge*, está atravesado por el esencial carácter de la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Esto, a su vez, le lleva a preguntarse por el modo en que el Dasein mismo comprende su propio carácter histórico. En este contexto tienen sentido los análisis sobre el modo como se cuenta con el tiempo, cómo se abre la temporeidad en sus modos propio e impropio, etc. Tales descripciones remiten, pues, al análisis del modo propio de temporeidad a la luz del cual, a juicio de Heidegger, se lograría una interpretación del fenómeno completo de la existencia, del ser del Dasein, de su sentido íntegro y auténtico. En esta cuestión, la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) y la disposición afectiva de la angustia (*Angst*) juegan un importante papel.

Sin embargo, para responder a la pregunta de si una tal interpretación del ser del Dasein, hay que atender a las implicaciones conceptuales que conlleva su análisis de la temporeidad propia. Y es que la obtención del sentido pleno del ser del Dasein pasa por cómo se entienda la temporeidad. En su descripción, la *Zeitlichkeit* es una estructura triple, compuesta por los éxtasis del haber-sido (*Gewesenheit*), la presentación (*Gegenwärtigen*) y el porvenir (*Zukunft*). Ahora, esta estructura, como tal, puede entenderse en función del momento que determine la unidad del sistema. Por un lado, lo decisivo de la temporeidad propia se juega en el modo como se determine el presente, que es justo lo que tenemos entre manos, lo inmediatamente dado. La comparecencia de lo ente “sin distorsiones” (*unverstellte*) de lo que el Dasein toma entre manos depende del modo precisamente en que se abra lo presente, llega a decir Heidegger.⁵⁶⁰

Pues bien, la interpretación fenomenológico-hermenéutica opta en este punto por el *Zukunft* como el éxtasis primario a la hora de abrir el presente. Sólo cuando el presente es abierto con vistas a su porvenir (p.e., en la experiencia de la angustia, que eventualmente conduciría a una resolución precursora en la que se tomaran las riendas de la existencia ante la clara “conciencia” de la propia finitud), puede el presente darse con transparencia, sin distorsiones, propia y auténticamente.⁵⁶¹ En este sentido, puede afirmarse sin atisbo de duda que Heidegger mantiene que «el futuro tiene una primacía

⁵⁶⁰ Cf. ST, 343 (SZ, 326).

⁵⁶¹ Cf. ST, 346-347 (SZ, 329-330).

en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia»⁵⁶², si bien es cierto –como indica el texto de SZ que le sigue– que el futuro no puede entenderse como un momento aislado, sino en cooriginariedad con los demás éxtasis. Lo cual no obsta, insistimos, para que el *Zukunft* goce de una clara –y necesaria en el esquema heideggeriano– prioridad en la conceptualización de la temporeidad propia.⁵⁶³

(ii) Valoración crítica

¿Qué supone esta prioridad para las estructuras constitutivas del ser del Dasein, tal como son descritas sistemáticamente en *Sein und Zeit*? A continuación vamos a intentar justificar la siguiente tesis: la prioridad del futuro en la determinación del presente propio y, por ende, de la temporeidad propia como sentido del ser del Dasein supone priorizar en correlación las estructuras del Dasein que tienen que ver con el ámbito intencional del mundo propio (*Selbstwelt*), dándole la primacía a este en detrimento de otros ámbitos como pudieran ser la presencia del ente que comparece intramundaneamente (*Welt* o *Umwelt*) y la presencia del otro (*Mitwelt*). Para argumentar esta tesis, vamos a poner en conexión algunas de las estructuras clave que aparecen en la descripción del entramado de la existencia en SZ. A fuer de una mayor claridad, vamos a exponerlo esquemáticamente en un total de cinco pasos, seguidos de una conclusión.

α.- En primer lugar, la temporeidad, como sentido del ser del Dasein, hace posible la unidad del estar-en en cuanto tal. Esto significa que los éxtasis tempóreos – pasado, presente y futuro– son la condición ontológica de posibilidad de las estructuras de la aperturidad del Dasein, descritas en los §§29-34 de la primera sección de SZ: la facticidad (en correlación con la disposición afectiva), la existencialidad (en correlación con el comprender/interpretar) y la caída (en correlación con el discurso).⁵⁶⁴ En concreto, estas estructuras se relacionan de la siguiente manera:

Temporeidad (<i>Zeitlichkeit</i>): hace posible la unidad del estar-en en cuanto tal	Futuro (<i>Zukunft</i>)	Existencialidad (<i>Existenzialität</i>): comprender/interpretación (<i>Verstehen/Auslegung</i>)
	Pasado (<i>Gewesenheit</i>)	Facticidad (<i>Faktizität</i>): disposición afectiva (<i>Befindlichkeit</i>)

⁵⁶² ST, 346 (trad. de SZ, 329: «*Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft.*»)

⁵⁶³ Vid. ST, §§61-62. Puede verse una exposición del concepto de historicidad con relación al de temporeidad en NEUMANN, H., “Tiempo e historia en Heidegger”, en *II Jornadas Internacionales de Teoría y Filosofía de la Historia. Historia: Entre el pesimismo y la esperanza*. Ediciones Altazor, Chile. La nota de la primera página en la que NEUMANN habla de que en Zubiri la historia no es algo ajeno a la propia filosofía sino su movimiento propio (“El saber filosófico y su historia” (1940); NHD, p. 143) es un bagaje claramente heideggeriano del que, si bien matizará, no se va a deshacer del todo.

⁵⁶⁴ Cf. ST, 344-345 (SZ, 327).

	Presente (<i>Gegenwärtigung</i>)	Caída (<i>Verfallen</i>): discurso (<i>Rede</i>)
--	---------------------------------------	--

β.- Esto significa, en segundo lugar, que lo determinado por cada uno de los momentos extáticos de la temporeidad tiene que ver con los existenciales implicados en cada uno de los momentos descritos del estar-en: el futuro con el proyectar (*Entwurf*) y el pasado con el estar arrojado (*Geworfenheit*). La unidad de ambas, junto con la *Rede*, constituirían el carácter de lo dado en la apertura del Dasein: posibilidades esbozadas en un proyectar arrojado (*geworfenes Entwurf*):

<i>Zeitlichkeit</i> : hace posible la unidad del estar-en en cuanto tal	<i>Zukunft</i>	<i>Existenzialität</i> : <i>Verstehen/Auslegung</i> → Proyecto (<i>Entwurf</i>)
	<i>Gewesenheit</i>	<i>Faktizität</i> : <i>Befindlichkeit</i> → Condición arrojada (<i>Geworfenheit</i>)
	<i>Gegenwärtigung</i>	<i>Verfallen</i> : <i>Rede</i>

γ.- En tercer lugar, al exponer los momentos de la preestructura comprensora de la interpretación, ya vimos que cada uno de ellos encontraba su condición ontológico-existencial de posibilidad en las estructuras del estar-en. De este modo, el haber previo (*Vorhabe*) presupone la condición arrojada y la facticidad de la disposición afectiva, el modo previo de ver (*Vorsicht*), el proyecto y la existencialidad del comprender/interpretar, y la concepción previa (*Vorgriff*), la caída del discurso:

<i>Zeitlichkeit</i>	<i>Zukunft</i>	<i>Existenzialität</i> : <i>Verstehen/Auslegung</i> → Proyecto (<i>Entwurf</i>)	Manera previa de ver (<i>Vorsicht</i>)
	<i>Gewesenheit</i>	<i>Faktizität</i> : <i>Befindlichkeit</i> → Condición arrojada (<i>Geworfenheit</i>)	Haber previo (<i>Vorhabe</i>)
	<i>Gegenwärtigung</i>	<i>Verfallen</i> : <i>Rede</i>	Concepción previa (<i>Vorgriff</i>)

δ.- En cuarto lugar, la estructura unitaria de cada uno de los momentos de la existencia tiene su unidad en el ser del Dasein, el cuidado. La *Sorge* como clave conceptual de la estructura intencional del Dasein se puede analizar en sus momentos, digamos, noéticos y noemáticos: esto es, respectivamente, los modos en que el Dasein se comporta con el mundo (*Sorge*, ocupación –*Besorgen*–, solicitud –*Fürsorge*)⁵⁶⁵ y lo ente que comparece intramundaneamente como correlatos fácticos (mundo propio –*Selbstwelt*–, mundo circundante –*Umwelt*–, y mundo compartido –*Mitwelt*).⁵⁶⁶

Zeitlichkeit	Zukunft	Cuidado (<i>Sorge</i>)	Existenzialität: <i>Verstehen/Auslegung</i> → <i>Entwurf</i>	<i>Vorsicht</i>
		Mundo propio (<i>Selbstwelt</i>)		
	Gewesenheit	Ocupación (<i>Besorgen</i>)	Faktizität: <i>Befindlichkeit</i> → <i>Geworfenheit</i>	<i>Vorhabe</i>
		Mundo circundante (<i>Umwelt</i>)		
	Gegenwärtigung	Solicitud (<i>Fürsorge</i>)	<i>Verfallen: Rede</i>	<i>Vorgriff</i>
		Mundo compartido (<i>Mitwelt</i>)		

ε.- En quinto lugar, podemos introducir en el esquema algunas determinaciones intencionales que aparecían en las lecciones tempranas de Friburgo, a la luz de las cuales podrían agruparse las estructuras mencionadas. En aquellas las direcciones intencionales de la vida fáctica son enumeradas a veces como sentido de contenido (*Gehaltssinn*), sentido de relación (*Bezugssinn*) y sentido de realización (*Vollzugssinn*). Heidegger los define del siguiente modo: el *Gehaltssinn* es “el qué originario en el que algo es experimentado”. Esto es, el contenido de la cosa dada en la experiencia, su noema, podría decirse. El *Bezugssinn* es el “cómo originario en el que la cosa es experimentada”. Este respecto intencional vendría a expresar el modo como la vida fáctica está referida al mundo, su modo de estar-en él, que tendría que ver con los

⁵⁶⁵ Vid. p.e. ST, 83 (SZ, 56-57) y ST, 142ss (SZ, 117ss).

⁵⁶⁶ Aunque estos términos no son los empleados en SZ, sino que aparecen en las lecciones tempranas de Friburgo como direcciones del cuidado (*Sorgensrichtungen*, vid. p.e. GA 61, 94ss; GA 62, 352); vid. también una de sus primeras apariciones en GA 58, 261), lo indicado formalmente por ellas tiene cabida en los análisis de la mundaneidad (*Weltlichkeit*), el quién del estar-en (el *Selbst*), y la co-existencia (*Mit-dasein*).

existenciales que indican los ámbitos mundanales del Dasein: *Umwelt*, *Selbstwelt* y *Mitwelt*. Por último, el *Vollzugssinn* es el “cómo originario en el que el sentido de relación es realizado”, esto es, el modo como el Dasein ejecuta la referencia al mundo en cada uno de sus respectos mundanales.⁵⁶⁷ Ocuparía, quizás, el lugar de la nóesis en la fenomenología hermenéutica. En SZ estos respectos podrían ser, correlativamente, *Besorgen*, *Sorge*, y *Fürsorge*. Pues bien, de estos tres elementos, el *Vollzugssinn* parece tener una relación más clara con la *Sorge* y el *Selbstwelt*.⁵⁶⁸ Como realización de la referencia del Dasein al mundo, abarca los otros dos modos de ejecución (*Besorgen* y *Fürsorge*), así como el *Bezug* implicados en ellos (*Umwelt* y *Mitwelt*), pero partiendo del cuidado como sentido en última instancia del trato ocupado con el mundo y de la solicitud con los demás Dasein.

<i>Zeitlichkeit</i>	<i>Zukunft</i>	<i>Sorge</i>	<i>Existenzialität: Verstehen/Auslegung → Entwurf</i>	<i>Vorsicht</i>
		<i>Selbstwelt</i>		
	<i>Gewesenheit</i>	<i>Besorgen</i>	<i>Faktizität: Befindlichkeit → Geworfenheit</i>	<i>Vorhabe</i>
		<i>Umwelt</i>		
	<i>Gegenwärtigung</i>	<i>Fürsorge</i>	<i>Verfallen: Rede</i>	<i>Vorgriff</i>
		<i>Mitwelt</i>		

Conclusión.- Si ahora examinamos el esquema obtenido en última instancia, veremos que la concesión de la prioridad del *Zukunft* a la hora de determinar la estructura constitutiva de la temporeidad del Dasein y de sus momentos existenciales conlleva la primacía de los momentos que tienen que ver con la *Sorge* y el *Selbstwelt*, y, por ende, con la existencialidad del proyectar, así como el predominio de la comprensión y la interpretación como maneras de determinar el acceso del Dasein al mundo:

⁵⁶⁷ Vid. para las tres definiciones GA 60, 63.

⁵⁶⁸ Para justificar esta afirmación nos apoyamos en algunos textos de las lecciones tempranas de Friburgo, pertenecientes al curso del WS 1919/20: vid. GA 58, 59-62, 95-96, 101-102. En ellos se destaca la experiencia del sí mismo, del mundo propio (*Selbstwelt*) como aquello que la fenomenología hermenéutica debe centrarse y conquistar.

<i>Zeitlichkeit</i>	<i>Zukunft</i>	<i>Sorge</i>	<i>Existenzialität: Verstehen/Auslegung → Entwurf</i>	<i>Vorsicht</i>
		<i>Selbstwelt</i>		

A la luz de la primacía de estos momentos estructurales son determinados los demás. Esto tiene una serie de consecuencias conceptuales para la descripción fenomenológico-hermenéutica de lo dado en el acceso al mundo y, en última instancia, del fundamento de la interpretación.

En la medida en que el futuro es el éxtasis tempóreo que da unidad a la estructura del ser del Dasein, lo *presente* es entendido de una determinada manera: (1) el acceso a lo presente, al ser entendido originariamente desde el futuro, ha de ser conceptualizado como acceso comprensor-interpretante. La presencia es algo aprehendido comprensora-interpretantemente. (2) Además, lo ente presente en su modo de ser es, por lo tanto, dado en función de la experiencia del mundo propio (*Selbstwelt*) y, en función de ello, desde una manera concreta de realizar (*vollziehen*) la relación con el mundo. En principio, el que el Dasein pueda escoger un modo de realización de su estar referido a un mundo (su *Bezugssinn*, su *Bezogensein*) no prejuzga cuál debe ser el modo eminente de ejecutarlo. No obstante, el *Vollzug* escogido por Heidegger en la descripción de la experiencia fáctica es el trato ocupado con el mundo (*besorgendes Umgang*), que, en última instancia, encuentra su unidad ontológica en la *Sorge*. (3) Precisamente por ello, lo presente dado es caracterizado desde la categoría de la *Bedeutsamkeit*; el ente no es un aparecer puro de la cosa ante mí, sino un darse de algo “como...” unitariamente, un darse en el que la cosa ya estaría aportando su propia significación.

Esto conlleva para el fundamento de la interpretación, el *haber previo*, que su contenido sea entendido, a fin de cuentas, a la luz de la categoría de significación: lo dado en el *Vorhabe* es la cosa significativamente, y el pleno fenómeno articulado en él es denominado como “sentido”. Determinaciones que conducen no a mostrar la cosa desde un ámbito propio que, en realidad, no es sino el horizonte que surge en y desde el Dasein (por-mor de él), o para la vida fáctica.⁵⁶⁹

El problema que encontramos en esta conceptualización reside en haber desplazado el peso de los momentos tempóreos desde el presente hacia el futuro, situando los momentos comprensores, proyectivos y que tienen que ver con la existencialidad en primera plana de la descripción fenomenológica. La experiencia del *Selbstwelt* y de la *Sorge* son las instancias que determinan el aparecer de las cosas en el *Umwelt* y en el

⁵⁶⁹ R. RODRÍGUEZ ha discutido precisamente la interpretación del sentido como una apropiación de la cosa para-mi-vida. Para la discusión de ello vid. en este mismo trabajo Segunda Parte, cap. II, § 40. Sin embargo, su exposición de Heidegger incluye precisamente aspectos con los que nosotros hemos coincidido en nuestra interpretación y que podrían apoyar tal interpretación, como la cierta primacía del *Vollzugssinn* y del *Selbstwelt* en la experiencia fáctica de la vida: vid. p.e. RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, p. 193; *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 53-56 (pasajes en los que precisamente reconoce que la primacía del *Selbstwelt* y del *Vollzugssinn* conducen, como señalara a la transformación de las cosas en sentidos).

Mitwelt. En estos respectos el ente es caracterizado a la luz de una categoría, la *significatividad*, cuyo ámbito pertinente tendría que ver esencialmente con el *Selbstwelt* y la *Sorge*, y con la preferencia descriptiva por un modo de realización de la experiencia determinado, que surge de estas dos estructuras: el trato con el mundo.

Con esta priorización del futuro y de los elementos correlativos a él, quizás el análisis fenomenológico-hermenéutico pierda de vista las posibilidades conceptuales que el *Umwelt* y el *Mitwelt* ofrecían para la determinación de la presencia de la cosa misma, desde su propio ámbito y por sí (καθ'αυτό), así como para el haber previo como fundamento de la interpretación. Como preguntamos en el punto anterior, si hiciéramos del ente mismo que no tiene el modo de ser del Dasein (en el *Umwelt*) o, incluso, del ente que tiene el modo de ser del Dasein pero que no es mi propio Dasein (el *Mitwelt*) los entes con prioridad óntico-ontológica, ¿qué descripción de la presencia podría surgir de ello? Quizás de este modo esta no sería primeramente significativa, sino que habría que conceptualarla desde la experiencia de la alteridad del mundo circundante; y la inclusión del *Mitwelt* tal vez sugeriría una descripción del ente a partir de la presencia del otro en cuanto otro en mi horizonte.⁵⁷⁰

Para lograr tales caracterizaciones de la presencia, quizás habría, por tanto, que priorizar otros momentos o, sencillamente, hacer de lo presente en cuanto tal el éxtasis tempóreo decisivo. Desde el marco conceptual de *Sein und Zeit* la presencia queda, claramente, apartada de esta posibilidad. Su conceptualización la pone en estrecha vinculación con la caída y, por ende, con el modo impropio e inauténtico de ser del Dasein.⁵⁷¹ Es más, la preponderancia de la noción de presencia en el análisis fenomenológico de la experiencia supondría, según Heidegger, la prioridad del ver perceptivo en la conceptualización del acceso al mundo,⁵⁷² que llevaría a la consideración del ente desde un punto de vista ajeno a las cosas mismas, ligado con el proceder científico-natural (que hace de la experiencia sensible su base justificadora) y con conceptos de la tradición metafísica (la presencia como sustancia, *οὐσία*).

Parece entonces que el camino fenomenológico-hermenéutico para la transformación del contenido del haber previo de la significatividad a una determinación distinta, que fuese universal, está vedado. Por cuanto en el marco conceptual heideggeriano la presencia, la sensibilidad, la *οὐσία* son elementos

⁵⁷⁰ La carencia de una interpretación tal se acusa sobre todo cuando en algunos pasajes, ya del curso del SS 1927, Heidegger escribe que «Sólo a partir de la resuelta individuación y en ella es el Dasein propiamente libre y abierto para el tú.» (trad. propia de GA 24, 408: «Erst aus der entschlossenen Vereinzelung her und in ihr ist das Dasein eigentlich frei und offen für das Du.»). Es decir, el “tú” sólo aparece propiamente si de manera previa el sí mismo ha sido ganado propiamente, y no al revés.

⁵⁷¹ En algunos pasajes, se afirma que la caída se funda en la presentación (*Gegenwärtigung*) (vid. ST, 345 (SZ, 328)), o que el presente impropio es justo esta presentación (ST, 355 (SZ, 338)), en la medida en que este éxtasis implica un olvido de las posibilidades de la existencia (ST, 356, 358-359 (SZ, 339, 342)).

⁵⁷² «La percepción, en sentido amplio, deja que lo a la mano y lo que está-ahí comparezca en sí mismo y “en persona” en cuanto a su aspecto. Este dejar comparecer se funda en un presente. Dicho presente ofrece el horizonte extático dentro del cual el ente puede estar “personalmente” presente.» (ST, 363, trad. de SZ, 346: «Das Vernehmen im weiteren Sinne läßt das Zuhandene und Vorhandene an ihm selbst »leibhaftig« hin-sichtlich seines Aussehens begegnen. Dieses Begegnenlassen gründet in einer Gegenwart. Sie gibt überhaupt den ekstatischen Horizont, innerhalb dessen Seiendes leibhaftig *anwesend* sein kann.»)

susceptibles de ser desmontados críticamente por desfigurar el fenómeno, nuestra interpretación de las lecciones de los años veinte de Heidegger y de *Sein und Zeit*, en la medida en que aboca en aquellos, o bien sería imposible o bien, de continuarla, no tendría ya que ver con la fenomenología hermenéutica. De este modo, debiéramos iniciar un camino distinto, que no hiciera de la significatividad (y, en última instancia, del sentido) la categoría fundamental para determinar el acceso y lo accedido a y en el mundo. Con una interpretación tal, habríamos de despedirnos coherentemente de la fenomenología en general y de la hermenéutica en particular.

Y, sin embargo, no es así. Pensamos que hay elementos en los desarrollos fenomenológico-hermenéuticos de este período que no han sido lo suficientemente destacados y profundizados por el propio Heidegger. ¿Es cierto que en el análisis ontológico del proyecto de *Sein und Zeit* no hay espacio para una determinación positiva del presente desde sí mismo? ¿Y de la sustancia como *ὄνσία*? ¿Hay alguna manera, no externa a la conceptualización fenomenológico-hermenéutica de Heidegger, de pensarla de manera que pudiera arrojar resultados positivos para el análisis de la experiencia, en lugar de suponer un lastre conceptual a desmontar? Quizás si esto fuera así, ello nos conduciría a tener que revisar algunos de los presupuestos que implícitamente adopta Heidegger en los análisis fenomenológicos de la experiencia, en especial, los que tienen que ver con la crítica al ente como *Vorhandenheit*, su modo de ser como la sustancialidad (la *ὄνσία*, a fin de cuentas) y, sobre todo, a la experiencia sensible como un modo inadecuado de describir el acceso del Dasein al mundo.

La revisión de estos presupuestos constituirá en gran medida el objeto de la primera sección de la segunda parte de nuestra investigación. Sin embargo, antes de emprenderla, es necesario explicitar la posibilidad conceptual de estos desarrollos, para que nuestra interpretación no sea absolutamente externa al marco fenomenológico-hermenéutico heideggeriano. Pensamos que esta posibilidad tiene que ver, en parte, con los desarrollos de la tercera etapa de la ontología fundamental, la concerniente a la que hubiese sido la tercera sección del proyecto ontológico: “tiempo y ser”, que finalmente tuvo lugar en el curso del SS 1927.

c. La determinación de lo dado desde la estructura intencional de la temporalidad ekstático-horizontal

En el curso “Die Grundprobleme der Phänomenologie” Heidegger reemprende el camino proyectado en *Sein und Zeit* que culminaría la ontología fundamental, en pos de lograr una determinación más amplia del ser del ente en general. Ello tiene que ver allí con la aparición de la idea, que por otra parte ya aparecía hacia el final de lo publicado de SZ, de la transcendencia ekstático-horizontal. La novedad en el curso del SS 1927 va a estar en la determinación de la transcendencia a la luz del concepto de temporalidad (*Temporalität*) como horizonte no ya del ser del Dasein, sino del ser del ente en general. La temporalidad del ser constituiría así, en palabras de Heidegger, la condición de posibilidad de la ontología en cuanto tal.⁵⁷³

⁵⁷³ Cf. GA 24, 324.

La intencionalidad del Dasein ya era caracterizada desde la idea de trascendencia en el §69 de SZ, en el que se describía el despliegue (o temporalización) de la *Zeitlichkeit* en sus esquemas horizontales ekstáticos: futuro, haber sido y presente (*Gegenwart*). Son llamados esquemas “horizontales” en referencia a que estos éxtasis constituyen el horizonte en el que el ente puede comparecer, según el sentido tempóreo del ser del Dasein. “Ekstático” (*ek-statische*) se refiere al modo propio de relacionarse con el ente según ese modo de ser: estando dirigido hacia fuera de sí, ser el “hacia fuera” mismo. Esto en SZ ya lo va a llamar *Transzendenz*.

La determinación de la intencionalidad como trascendencia va a ir ganando terreno en la elaboración de la ontología fundamental de los años posteriores a la redacción de SZ. Es así que en algunos de los cursos de Marburgo contamos con la definición de filosofía como ciencia crítico-transcendental del ser⁵⁷⁴ –como ya vimos con ocasión del análisis del concepto de crítica, aunque ya apareciera en algunas de las lecciones tempranas de Friburgo.⁵⁷⁵ En concreto, el análisis de la trascendencia en el SS 1927 retoma algunas de las descripciones de los éxtasis tempóreos ya proporcionadas en el citado §69 de SZ, pero poniendo más el acento en *a dónde* del ir hacia fuera del movimiento intencional transcendente⁵⁷⁶, en su noema, podríamos decir. Esto supone una profundización en el carácter ontológico-fundamental (y universal, en el sentido que estamos empleando) de la interpretación del sentido del ser. La idea de horizonte se va poco a poco desplazando, en esta tercera etapa, desde la temporeidad del Dasein a la cosa misma que no tiene el modo de ser del Dasein.

Ahora bien, el propósito de Heidegger es ver si el concepto de ser puede comprenderse desde el tiempo, y si la interpretación fundada en semejante comprensión puede ser originaria. Para ello, introduce una distinción terminológica entre *Zeitlichkeit*, para designar el carácter tempóreo de la cosa en el horizonte del Dasein, y *Temporalität*, empleando la raíz latina para referirse al horizonte propio que lleva el ente en general consigo. La cosa misma tiene un horizonte propio, un ámbito de inteligibilidad que no estaría en función del Dasein, sino de sí misma: su temporalidad.⁵⁷⁷

En este contexto aparecen dos nociones entrelazadas cuyo uso positivo es poco frecuente en los textos del Heidegger de los años veinte y que pueden suponer esa posibilidad conceptual de que hablábamos anteriormente para lograr una determinación universal del fundamento de la interpretación.

Por un lado, a la hora de determinar el esquema horizontal-temporal del presente como *Gegenwart*, se introduce la noción de presencia (*Praesenz*) como sentido ontológico-fundamental de éste. Hasta SZ inclusive, presente (*Gegenwart*) era usado siempre con connotaciones negativas en el análisis del Dasein, como mencionamos al

⁵⁷⁴ Vid. p.e. GA 22, 10; GA 24, 23.

⁵⁷⁵ Vid. p.e. GA 61, 58-60: al definir la filosofía, en una de sus caracterizaciones heideggerianas de corte más ontológico que se pueden encontrar en las lecciones tempranas de Friburgo, como un “comportamiento principalmente cognoscitivo con el ente” (*prinzipielles erkennendes Verhalten zu seiendem*, op. cit., p. 58), Heidegger se refiere a ese comportarse como un haber y como un comportarse con respecto a algo, *transitivamente* (op. cit., p. 60). De ahí surge la idea de filosofía como *ontologische Phänomenologie*.

⁵⁷⁶ Cf. GA 24, 378.

⁵⁷⁷ Vid. GA 24, 429ss.

final del punto anterior. Sin embargo, “presencia” como *Praesenz* tiene aquí una función ontológica positiva: es el horizonte extático-temporal que constituye el éxtasis tempóreo del presente del Dasein como *Gegenwart*⁵⁷⁸ y que, en última instancia, determina el ser del ente que comparece intramundaneamente como a la mano (*Zuhandenheit*).⁵⁷⁹ Esto supone una radicalización ontológica de la conceptualización de lo dado en el mundo circundante que sí podría estar en condiciones de ser valorado como universal (es decir, una determinación de la cosa por sí misma). Heidegger ya no habla del ser de lo ente en el *Umwelt* como *Zuhanden* en cuanto determinado a la luz del ser del Dasein (*Sorge*) ni del sentido de su ser (*Zeitlichkeit*), sino en función del propio horizonte que el ente en general lleva consigo y permite ser aprehendido por sí (la *Temporalität*, en este caso, desde el esquema horizontal de la *Praesenz*).

Además, por otro lado, esta *Praesenz* es puesta explícitamente en relación con otro término alemán para expresar la presencia: *Anwesenheit*. Esta denominación proporcionaría a lo presente una determinación no metafísica, que no cayera en una idea de lo ente como *Vorhanden*. Para ello, Heidegger pone en conexión el significado de *Anwesenheit* con otra posible acepción del vocablo en alemán: la hacienda, los bienes, en una palabra, el *haber*. Significado que, además, tendría que ver con el concepto prefilosófico de sustancia en griego: *οὐσία*, en el que Heidegger encuentra un apoyo conceptual para pensar determinaciones categoriales del ente pre-filosóficas y pre-metafísicas, propias de la *experiencia cotidiana* de los griegos.⁵⁸⁰ La *οὐσία* significaba el haber, los bienes (*Hab und Gut*), lo que está ahí disponible para mí de modo que puedo usarlo.⁵⁸¹ Lo interesante del concepto de haber como *οὐσία* o *Anwesenheit* está en que la hacienda, los bienes son lo que permiten al ser humano ser *subsistente*, ser *autónomo* frente a las vicisitudes de la vida. En este sentido, el “haber” es un término que permite expresar, pre-filosóficamente, la capacidad humana de ser *subsistente* sin recurrir al viejo concepto metafísico de sustancia.

¿No podrían entonces suponer estos dos elementos, la *Praesenz* y la *Anwesenheit* (*οὐσία*) posibilidades conceptuales susceptibles de ser desarrolladas en dirección a una ontología cuyas categorías residan en instancias “más allá” de la significatividad del ente, que lo describa desde éste mismo en su comparecencia circummundana y no por-mor de la experiencia del mundo propio del Dasein? ¿Ha desarrollado efectivamente Heidegger estas posibilidades conceptuales? ¿No se nos abriría con ello un camino alternativo a la categoría de significación como estructura del mundo, que nos obligara a revisar las nociones fenomenológico-hermenéuticas básicas, así como sus presupuestos, a fin de llevar a cabo una transformación de éstas a través de posibilidades conceptuales localizables en el propio marco conceptual que Heidegger delimita? ¿Cómo desarrollar una interpretación ontológica fundamental del ser del ente

⁵⁷⁸ Cf. GA 24, 433-435.

⁵⁷⁹ Cf. GA 24, 438.

⁵⁸⁰ Vid. GA 24, 449.

⁵⁸¹ Cf. GA 18, 24-26. El recurso a la etimología pre-filosófica de *οὐσία* aparece también p.e. en GA 24, 153, 449. Aquí la expresión “pre-filosófico” tiene el doble sentido de “pre-metafísica”, en cuanto aún no estaría “contaminada”, por así decirlo, por las categorizaciones conceptuales teóricas de las metafísicas platónica y aristotélica clásicas, y “pre-ontológica” en clave heideggeriana, de ser una precomprensión que el Dasein lleva consigo a-temáticamente.

en general, transformando la categoría de significación en alguna otra? ¿Cuál podría ser?

§ 30. *Conclusión: hacia una profundización en la" universalidad de la ontología fenomenológico-hermenéutica*

A fin de obtener una caracterización de lo universal en la fenomenología hermenéutica, en el primer apartado hemos revisado la idea de universalidad a la luz de una consideración a-teorética, acorde con las exigencias conceptuales heideggerianas. De acuerdo con éstas, se ha determinado como el carácter de la cosa por sí misma. Acto seguido nos hemos preguntado por si la fundamentación fenomenológico-hermenéutica, en sus dos dimensiones, puede cumplir las exigencias de universalidad en este sentido.

Por un lado, la metodología fenomenológico-hermenéutica plantearía un acceso universal a la cosa, en el sentido de constituir un modo de apropiación y de justificación de la interpretación transitable por cualquier ente que tenga el modo de ser del Dasein. Precisamente la clave de ello está en el carácter auto-transparente de la experiencia fáctica de éste, según la cual es capaz de explicitarse el propio acceso a-temático a las cosas mismas. Sin embargo ya se señaló que la conceptualización heideggeriana produce algunos problemas cuya resolución, o la aquí propuesta al menos, es en cierto grado discutible. A raíz de ello concluimos que quizás el aspecto normativo-metodológico de la fundamentación fenomenológico-hermenéutica funcione mejor de cara a explicar cómo la interpretación adquiere y se justifica a la luz del contenido material dado en un nivel primario de acceso al mundo.

Por otro lado, en lo que respecta a la instancia de fundamento de la interpretación, se ha mostrado cómo lo dado en el haber previo, determinado a partir de la idea de una *Bewandtnis* significativa, no es suficiente para caracterizar la cosa universalmente, desde su propio ámbito. Es por ello que hemos planteado la justificación de la posibilidad conceptual de una transformación de la categoría de significatividad como concepto determinante de la estructura del mundo en algún otro que pueda cumplir con la condición de caracterizar lo dado en el haber previo desde sí mismo y no desde el ámbito de la experiencia del *Selbstwelt*.

Al hilo de ello, y en algunos pasajes de los capítulos anteriores (especialmente en el V), se han ido destacando algunos conceptos que bien podrían constituir el suelo nutricional de una nueva conceptualización ontológico-universal de las cosas mismas. Ello nos ha acercado a la idea del "haber". ¿Cómo desarrollar esta ciencia del haber? Esta pregunta nos llevará precisamente a la segunda parte de nuestra investigación. Pero para plantearla adecuadamente, recogeremos las conclusiones íntegras de nuestra investigación en estos seis capítulos, a la luz de las cuales recopilaremos los sentidos de "haber" aparecidos hasta ahora, a fin de extraer de todo ello una división de la investigación a realizar en la segunda parte.

RESULTADOS DE LA PRIMERA PARTE

§ 31. Propuesta de validez hermenéutica a la luz de la interpretación mantenida sobre la fenomenología hermenéutica del Heidegger de los años veinte

a. Recapitulación

Con esta primera parte hemos pretendido responder a la pregunta: ¿puede ser la fenomenología hermenéutica del Heidegger de los años veinte una filosofía de alcance crítico y normativo? La respuesta ha sido dada en varios pasos.

En una primera sección, a modo de esbozo de la respuesta, hemos examinado el sentido que ambos conceptos, “crítica” y “normatividad” (i.e. validez) tienen en la fenomenología hermenéutica. Del capítulo I se han desprendido, por un lado, tres sentidos de “crítica”, a saber: como *kritische Destruktion*, como investigación del acceso (*Zugangsforschung*) que, por ende, englobaría el primero de los sentidos, y como *κρίνειν*. Por otro lado, se distinguieron tres caracteres de la validez hermenéutica, a fin de responder a la pregunta “¿cómo se pueden distinguir entre interpretaciones válidas?”: la validez tendría caracteres fáctico-experienciales, objetivos en cuanto tendría que ver con las condiciones de realización de la interpretación (esto es, la situación hermenéutica), y universales en el sentido de ser propia de la intencionalidad de la vida fáctica o *Dasein*. El resultado conjunto sería una división de la problemática sobre la crítica y la normatividad en 2 niveles: (i) qué criterios y metodología aportaría la fenomenología hermenéutica para llevar a cabo esa *Zugangsforschung*, en la que funcionara esa idea de validez fáctico-experiencial obtenida a partir del darse de la cosa en el círculo hermenéutico; (ii) si esa fundamentación podría ser universal.

En el capítulo II se comenzó proporcionando un concepto de interpretación como explicitación de la comprensión. A partir de esta idea de explicitación se distinguieron varios niveles de tematización a raíz de los cuales extrajimos dos sentidos de fundamentación: por un lado, “fundamentación” se refiere al aspecto por el cual la interpretación encuentra una justificación, sea del tipo que sea, en un sentido metodológico. Sería la cuestión de la interpretación temática y cómo su validez estaría metodológicamente asegurada. Por otro lado, ello implica la precisión de qué fundamento concreto tiene la interpretación. Sería la cuestión de la fundamentación fáctica: la instancia pre-comprensora que fija el ámbito de aplicación de la validez. Esto dividía la investigación en dos capítulos más, a fin de abordar ambas cuestiones.

Es así que en el capítulo III se reconstruía la idea del método fenomenológico hermenéutico, del cual se desprendió lo siguiente. En primer lugar, que pese a tener el cometido de asegurar la validez de la interpretación, su capacidad fundamentadora la obtiene de un punto de partida a-temático, radicado en la experiencia (en concreto, la ciframos en la experiencia de la cuestionabilidad o *Fraglichkeit*, aunque reconocíamos que podían aducirse otros tipos de experiencia quizás más ricas o adecuadas para un “despertar crítico”). En segundo lugar, se presentó la idea de filosofía como fenomenología hermenéutica, así como su objetivo: el logro de la transparencia de la situación hermenéutica. En tercer lugar, se procedió a precisar cómo la fenomenología

hermenéutica propone que se puede lograr este objetivo: a través de un procedimiento (que no es sino el mismo despliegue de la experiencia) en tres pasos: reducción, construcción y destrucción (mas un cuarto paso, posterior, que sería el de génesis ontológica de los fenómenos derivados o teóricos). Ahora bien, con esos pasos a disposición del fenomenólogo, ¿cómo se obtiene una interpretación auténtica u originaria? ¿Cuándo logramos, finalmente, introducirnos de manera adecuada en el círculo hermenéutico? Veámos pues, en cuarto lugar, cómo en la fenomenología hermenéutica la acreditación de la interpretación tiene lugar a través de un cumplimiento evidencial de las indicaciones formales y la intuición hermenéutica, en la cual se trata de articular el pleno sentido del fenómeno, del ente temático a interpretar.

En el capítulo IV abordamos la cuestión de la figura que ejerce de instancia fundamental a ser apropiada metodológicamente. En este punto propusimos una interpretación de la preestructura de la comprensión en la que se destacó al haber previo como elemento decisivo. Como fundamento de la interpretación se presentó, pues, un concepto de experiencia implicado en el *Vorhabe*, como experiencia cotidiana fáctica y arrojada (e histórica). En la exposición de este concepto aparecieron ciertos caracteres experienciales que lleva aparejado el haber previo, expresables precisamente a través de este término: el *haber* (como un comportarse o enfrentarse con el mundo, en el que se me hace algo accesible, que es un *Er-eignis* y permite la posesión de la cosa dada en ella).

Finalmente, en el capítulo V nos hemos preguntado por el alcance universal de estos dos niveles. Tanto la fundamentación como el fundamento presentados a partir de la fenomenología hermenéutica, ¿tendrían una aplicación universal? Primero se especificó que estábamos entendiendo por “universal” no una determinación lógico-formal, sino, de acuerdo con la interpretación heideggeriana, fenomenológica: lo universal sería aquello conseguido a partir de la cosa misma, en su propio ámbito, por sí misma. Es por ello que, en segundo lugar, conducíamos la cuestión al nivel de la fundamentación: una vez caracterizada la metodología como orientada a la obtención de una acreditación experiencial para la consecución de la transparencia de la situación hermenéutica, ¿efectivamente esto es transitable para cualquiera, por el hecho de tener el modo de ser del Dasein? A este respecto presentamos un total de siete problemas, agrupados en tres núcleos temáticos, a través de lo cual se concluyó una base conceptual para el planteamiento de una discusión de un calado más profundo en torno a la posibilidad de una normatividad temático-metodológica universal de la fenomenología hermenéutica, en el contexto de la polémica en torno a la crítica de las ideologías; algo que ya no hemos seguido desarrollando. En tercer lugar, nos planteamos finalmente la cuestión de la universalidad referida al fundamento, en donde argumentamos que no basta con la categoría de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) para caracterizar la estructura de lo dado en el haber previo, por tener que ver con un ámbito estrictamente ligado al Dasein.

b. Resultado final: el significado ontológico-material de la validez hermenéutica como a priori fáctico de la interpretación

Así pues, como conclusión, podríamos responder del siguiente modo a la pregunta que planteábamos al comienzo de esta primera parte: ¿cómo puede la fenomenología hermenéutica distinguir entre interpretaciones válidas y no válidas? A saber: a través de una metodología en la que las interpretaciones obtienen una acreditación (i.e. validación) experiencial en la que se articula el fenómeno pleno a interpretar, esto es, su sentido. La fundamentación de tipo fenomenológico-hermenéutico, esto es, la “validez hermenéutica”, remitiría así a un tipo de fundamentación experiencial, para la cual la justificación de la interpretación (del saber en sentido amplio) no reside ni en una serie de condiciones a priori de la racionalidad discursiva (p.e., la teoría de la acción comunicativa de Habermas), ni tampoco se obtiene de una inspección del significado de los conceptos (propuesta idealista), y ni siquiera tiene que ver con una teoría correspondentista del significado y la verdad, pues los enunciados hermenéuticos tienen un carácter indicador-formal (no son una representación, sino una señalización de la dirección en la cual ejecutar la interpretación, cuya verdad es obtenida en el ejercicio concreto de la misma en medio de la situación pertinente).

Al mismo tiempo, que la fundamentación sea de tipo experiencial significa que los criterios de decisión de la corrección de la interpretación descansan en lo que podríamos llamar un *a priori fáctico*. Esto es, el criterio de la interpretación no es a priori en un sentido ideal, o sea, dado al margen de toda experiencia, sino que radica precisamente en condiciones fácticas de la interpretación. No significa ello que la condición de la interpretación haya de darse en una experiencia concreta (pues entonces sería un criterio a posteriori), sino que *la experiencia concreta en su estructura es la condición misma* de la interpretación y de la racionalidad discursiva en general.

Esto, además, tiene un profundo significado ontológico: la interpretación no puede ser propiamente correcta si no se ha apropiado de *algo*, de la cosa que tiene que interpretar. En este sentido, la fenomenología hermenéutica estaría en condiciones de explicar de dónde obtiene la validez de la interpretación su *material*, su verdad ontológica. Entonces, para saber si la interpretación es correcta, ello requerirá investigar, en pasos ulteriores montados sobre el nivel de descripción fenomenológico, la estructura ontológica de la cosa misma manifestada en la experiencia inmediata, presente ya en ella y explorable a través de una metodología que tenga en cuenta que su auscultación de la realidad tiene un carácter marcadamente experiencial.

§ 32. Implicaciones de nuestra interpretación y problemas surgidos

En la elaboración de la idea de normatividad fenomenológico-hermenéutica hemos procurado proporcionar una interpretación de la misma que destaque especialmente aspectos que no han sido tan atendidos como otros en las interpretaciones sobre el tema. A este respecto hemos destacado elementos de carácter experiencial-fáctico frente a conceptuales o lingüísticos (en el sentido pre-enunciativo de la *Rede* y del *Vorgriff*). Nuestra pretensión en este sentido no ha sido hacer del lenguaje un piso derivado o

secundario dentro de la estructura de la situación hermenéutica, sino reordenar la unidad de los momentos que integran cooriginariamente aquella alrededor del momento fáctico del *Vorhabe*. Es decir, interpretamos jerárquicamente el *Vorsicht* (que atañe a elementos existenciales, es decir, a la idea de existencialidad de la comprensión e interpretación) y el *Vorgriff* (que alude a elementos conceptuales-lingüísticos pre-enunciativos como el discurso, *Rede*) alrededor del *Vorhabe* (relacionado con elementos fácticos que tienen que ver con la condición de arrojado).

Antes de argumentar en favor de esta reordenación jerárquica dimos ya algunos pasos en tal dirección. Es así que en el capítulo I se destacó el sentido metodológico de la crítica no sólo como *kritische Destruktion*, sino a la luz de los pasos íntegros del método, como *Zugangsforschung*. En coherencia con lo cual expusimos los pasos de la metodología fenomenológico-hermenéutica en el capítulo III rebajando la relevancia del paso destructor frente al momento imprescindible de la reducción: pues si no hay reducción (esto es, ver el haber previo desde un modo de realizar la experiencia determinado), la destrucción no tiene guía ni sabe a dónde dirigirse para buscar lo originario. Finalmente, en el capítulo IV, en la reconstrucción de los momentos de la preestructura argumentamos por qué podría verse en el haber previo el elemento fundamental, jerárquicamente entendido, respecto de los otros dos, de modo que caracterizáramos la apertura del mundo de un modo alternativo al lingüístico (como p.e. hacia C. Lafont, en línea con Apel).

Con ello, si nuestra interpretación es posible, a partir del marco conceptual heideggeriano de los años veinte se habría puesto de relieve algunas claves para pensar la idea de fundamentación de la interpretación a la luz de instancias no solamente lingüísticas (*vorgrifflich*) sino ligadas a la experiencia fundamental dada en un haber previo.

Ahora bien, hemos mostrado cómo la determinación de la experiencia dada en el haber previo es la de un trato ocupado con el mundo, es decir, un momento pre-comprensor por el cual el *Dasein* está abierto al mundo significativamente. La categoría de significatividad (*Bedeutsamkeit*) caracterizaba así la red respectiva o funcional (*Bewandtnis*) de entes que comparecen en correlación fáctica con el trato comprensor. Sin embargo, en el capítulo VI nos preguntábamos: ¿permite esta caracterización del haber previo una determinación universal del fundamento de la interpretación? El problema es crucial, ya que si la capacidad discernidora de la metodología fenomenológico hermenéutica se basa sobre un fundamento (i.e., su a priori fáctico) no universal, esto es, no aprehensible para cualquiera por la condición intrínseca de la cosa (*καθ' αὐτό*), entonces nuestro objetivo de lograr una filosofía normativa habrá fracasado.

El planteamiento de una determinación más radical, en sentido ontológico, y universal pasa, como hemos intentado mostrar a lo largo de esta primera parte, por dos condiciones: (1) recuperar el momento sensible de la experiencia, (2) buscar una categoría más amplia que la significatividad.

(1) La fenomenología hermenéutica, tal como expusimos, tiene la pretensión de distinguir interpretaciones *mejores* de otras peores, apropiaciones más *precisas* de lo que hay que interpretar, en una palabra, *rigurosas* (*streng*). Podría decirse que la normatividad fenomenológico-hermenéutica quiere proporcionar un conocimiento de

qué jugada, en el juego del conocimiento de la realidad, es más precisa, qué interpretación es más apropiada, pertinente o válida. En este sentido, aspira a una determinada *precisión* normativa. Sin embargo, ya presentamos a este respecto una objeción: ¿puede pensarse la interpretación como precisa si prescindimos, en la caracterización de la experiencia fáctica a la base de esta, de aspectos *sensibles*? ¿Puede haber precisión sin la sensibilidad y el cuerpo? ¿Dónde quedan ambos momentos en el análisis heideggeriano? Su posible ausencia, ¿no impide llegar a una idea efectiva de precisión normativa? ¿No podría verse el intento filosófico de determinación de la exactitud de la interpretación como un acto sensible de *apuntar*?⁵⁸² Si tal fuera el caso, ¿cómo se iba a intentar determinar algo con precisión sin recurrir a la “inteligencia” del cuerpo al apuntar? Si la interpretación, como Gadamer sugiere con las palabras de Rilke con que comienza *Verdad y método*, se basa en un saber-atrapar (*Fangen-Können*), ¿cómo pensar el acto de capturar, de aprehender el balón sin referirnos a la *función rectora* de la sensibilidad y del cuerpo?

Con ello queremos apuntar a la recuperación de la sensibilidad para poder explicar la normatividad fenomenológica, esto es, su pretensión de rigor, precisión y exactitud a la hora de determinar la validez de la interpretación. Hablamos de “recuperar”; ¿es que la sensibilidad está ausente en los análisis heideggerianos? En cierto sentido, sólo hasta cierto punto. Ningún fenomenólogo heideggeriano podría atreverse a afirmar que la sensibilidad no sea un componente de la experiencia fáctica de la vida. Sin embargo, la tesis específicamente heideggeriana es que *ésta no tiene una función rectora, aperiente del mundo, ni fundamentadora de la interpretación*. En nuestra opinión, *esta* sería la tesis que habría que discutir, no si la sensibilidad está presente en la fenomenología hermenéutica (lo cual es obvio, aunque el análisis heideggeriano no la destaque). Y precisamente lo que podría permitir discutir la plausibilidad de semejante tesis desde dentro de los propios planteamientos heideggerianos es que la sensibilidad sí forma parte integrante de la experiencia en la fenomenología hermenéutica. Como mostramos en el capítulo III, el ver perceptivo de cualidades sensibles debe estar co-implicado en el momento básico de experiencia junto con la vivencia del mundo circundante (según la terminología del curso del KNS 1919), en el ámbito a-temático y a-teorético de la pre-comprensión.

Por lo tanto, si hubiese motivos conceptuales para no seguir manteniendo la percepción y la sensibilidad en un lugar secundario, sino para concederle una función aperiente, quizás se pudiera recuperar lo que aporta ésta de un modo coherente –o posible– con las propias exigencias fenomenológico-hermenéuticas de Heidegger. Para ello tendríamos que analizar las razones concretas del rechazo de esta primacía de la sensibilidad y examinar si sería posible, respetando tales razones, lograr un concepto de ésta coherente con el marco conceptual fenomenológico-hermenéutico.

(2) A esto le acompañaría la crucial cuestión de la determinación categorial de la apertura del mundo. Del alcance universal de esta depende que la fundamentación de la interpretación no valga sólo para el mundo humano, sino que valga por la cosa misma,

⁵⁸² Vid. nuestra interpretación en el cap. III (supra, § 21c) al hilo del análisis fenomenológico de la puntería de SERRANO DE HARO, A., *La precisión del cuerpo* (Trotta, Madrid, 2007).

por lo que ella es, por su estructura ontológica. En este sentido, argumentamos en el capítulo VI que la determinación categorial del contenido del *Vorhabe* desde la significatividad (*Bedeutsamkeit*) tiene que ver con una cierta concesión de la primacía a las estructuras del Dasein relacionadas con la *Sorge* y el *Zukunft*, priorizando con ello aspectos relativos a la experiencia del mundo propio (*Selbstwelt*), en detrimento de descripciones que otorguen una primacía óntico-ontológica al ente que comparece en el mundo circundante y compartido (*Umwelt, Mitwelt*) y que no tiene el modo de ser de mi propio Dasein. Tomado así el *Vorhabe* sólo estaría pensado para el mundo que acontece por-mor del Dasein, no por la estructura de lo ente en general (*Seiende überhaupt*).

En esta línea hemos dado dos pasos de los tres que debería tener una interpretación alternativa de la categoría de apertura del mundo implicada en el *Vorhabe*. El primero de ellos estuvo en el capítulo V, en el que se planteaba la *posibilidad conceptual* de una determinación categorial alternativa a la significatividad, que encontraba en el concepto de *haber* implicado en la experiencia fáctica un término clave. El segundo ha consistido en la *justificación de la necesidad* de una tal interpretación alternativa, cuyo argumento, elaborado en el capítulo VI, acabamos de resumir. A todo ello debería seguirle un tercer paso, que constituya precisamente el *desarrollo de esta posibilidad conceptual*, que tome las implicaciones de la categoría del haber frente a la significatividad y las desarrolle de manera explícita y concreta.

Este sería justamente el objetivo de la segunda parte de nuestra investigación: elaborar una interpretación alternativa de la apertura del mundo, de cara a dotar al fundamento de la interpretación (el *Vorhabe*) de un mayor alcance ontológico-universal. El desarrollo de semejante posibilidad conceptual exige, pues, una *transformación* de algunas de las nociones fenomenológico-hermenéuticas. La incorporación de determinados análisis en torno a la función de la sensibilidad en el estar en el mundo y al carácter de lo dado en el mundo podría aportar soluciones a los dos problemas señalados.

Para ello, antes de iniciar esta segunda parte, es preciso, finalmente, hacer una recopilación de las herramientas conceptuales que nos han ido apareciendo y que van a jugar un papel importante en la obtención de tal interpretación alternativa o transformadora de la fenomenología hermenéutica.

§ 33. *Planteamiento de un hilo conductor para elaborar una transformación de la fenomenología hermenéutica que solvente los problemas planteados*

En diversos momentos de nuestra exposición en la primera parte han ido apareciendo una serie de expresiones que tienen que ver, explícita o implícitamente, con esa categoría a la que nos referíamos: el *haber*. Podemos distinguir varios tipos de “haber” al respecto:

(i) La idea de un “haber” nos ha aparecido, sobre todo, en la expresión “haber previo” (*Vorhabe*). Las cosas están primariamente dadas en un momento preparado de antemano (eso significa la expresión en el alemán cotidiano), que filosóficamente alude

a un ámbito de pre-donación (*Vorgabe*)⁵⁸³ de la cosa misma que fija el alcance y guía la dirección de los pasos ulteriores de la pre-comprensión. En el haber previo lo articulado está en una red respectiva o funcional en un todo pragmático, que llamábamos *Bewandtnisganzheit*. Ahora bien, ¿por qué este momento es un *Vor-habe*? ¿Qué aporta la idea de que este momento fundamental sea un *haben*?

(ii) Por un lado, el haber tiene que ver con lo que tengo en el trato con el mundo, con lo que comparece en el cuidado con el ente intramundano. Esto, como vimos en el capítulo V, tiene un sentido de poseer la cosa (*besitzen*), de tenerla a disposición (*verfügbar*) y en propiedad (apropiada primordialmente, *Er-eignet*).

(iii) Por otro lado, hay una conexión implícita del término “haber” con la idea del comportarse del Dasein con el ente, o sea, su *Verhalten*. No tendríamos aquí una aparición estricta, explícita del término en cuestión, pero la hay supuesta si pensamos que el comportarse con relación a lo ente (*Verhalten zu Seiendem*) no es más que un *habérselas* con las cosas mismas. En español lo podemos expresar con semejante expresión: me las tengo con algo, habérselas con tal. En verdad, esta denominación traduce el latín *habitudo*, *habitus*: la habitud, que designa el modo como el viviente está enfrentado a y relacionado con su mundo.

Estos dos sentidos de haber, uno explícito (*Haben*) y otro implícito (*Verhalten* como *habitudo*) corresponden a dos ámbitos que proporcionan conjuntamente una determinación categorial del mundo y de la experiencia en que éste es abierto:

- (ii) como ἔχειν: *habere*, sentido de lo dado en la experiencia. Con esto tendríamos un concepto para expresar en clave fenomenológica el carácter de posesión de la experiencia, y de las cosas mismas de dejarse poseer y ser apropiadas a partir de sus caracteres propios (su οὐσία en el sentido que precisamos en el capítulo V).
- (iii) como ἡξις: *habitudo*, sentido nominal del haber. Con ello se alude a cómo habría que conceptuar el modo de enfrentamiento del ser humano con el mundo. Heidegger lo hace, en correlación con la categoría de significación, a través de la idea de la comprensión y la interpretación (*Verstehen/Auslegung*). Nuestro habérselas con el mundo es de carácter comprensor-interpretante.

Ahora bien, este último sentido de haber (iii) surge de dos fuentes filosóficas presentes en los textos heideggerianos: por un lado, la antropología de comienzos del s. XX en la que se hablaba de cómo cada animal *tiene* su círculo, y de la epistemología neokantiana y la fenomenología husserliana, que hacía de la cuestión del darse (*Gegebenheit*, *es geben*) el problema fundamental.

(iv) De ello surgiría precisamente un último sentido del haber en los textos del Heidegger de los años veinte: *es gibt*, expresión que en alemán sirve para expresar que ahí *hay* algo, que está presente, que se da. En la tesis doctoral Heidegger se preguntaba por el sujeto de los juicios impersonales como “llueve” (*es regnet*), encontrando en el

⁵⁸³ Vid. *supra* § 25.

contexto la respuesta a ello. Ya en los años veinte otra expresión impersonal, “es gibt”, ha aparecido unida a la cuestión de la descripción de lo dado (*das Gegebenes*) o del algo en general (*Etwas allgemeinen*). En los años de Marburgo la expresión “es gibt” le sirvió para poder expresar de una manera coherente el carácter de ser del ente, como en algunos pasajes de *Sein und Zeit*: «Ser –no el ente– sólo lo hay en tanto que la verdad es.»⁵⁸⁴ A la hora de expresar el ser no puede usarse de nuevo el mismo término, pues lo que caería bajo el concepto “ser” sería el ente. Para esquivar esta dificultad, Heidegger escribe “el ser *se da o hay*” (*es gibt*). Con ello tendríamos un término, *es gibt* (hay) que sirve tanto para conceptuar el darse originario del algo en general, como para expresar qué es el ser, sin recurso al ser mismo.

(v) Ahora bien, esto se conjuga a nuestro juicio con otro elemento que tiene que ver con el haber: Heidegger apela a un concepto prefilosófico de οὐσία que sería traducido como haberes, los bienes, las cosas de que dispongo y me proporcionan suficiencia en la vida. Con la expresión “es gibt” Heidegger quería pensar algo más allá del ser. Pero ya en el SS 1927 tantea esta posibilidad por la vía de la determinación temporal del ente en general. Para lo cual introduce la idea de presencia (*Praesenz* y *Anwesenheit*) como esquemas temporales del horizonte del ente que no tiene el modo de ser de la existencia. Los haberes, la οὐσία, se puede decir en alemán también con la palabra *Anwesenheit*: esta es la hacienda, el capital de que dispongo. ¿No podemos utilizar esta posibilidad conceptual para buscar una denominación del carácter de lo que comparece en la experiencia más allá del ser?⁵⁸⁵

Precisamente este último sentido del haber nos invita a ver en dicho concepto un ámbito que podría estar más allá del ser. En este sentido, podría constituir un verdadero hilo conductor de una interpretación de la fenomenología hermenéutica que queriendo rebasar el ámbito de la significatividad del ser, indague en otras formas de expresar las cosas mismas, más allá del término “ser”. Partiendo del ámbito que denota el haber en estos sentidos quizás podría llevarse a cabo una transformación de algunas de las categorías fundamentales que hacen de la fenomenología una ontología que encuentra su base conceptual en la comprensión del sentido (i.e. significatividad) del ser. A partir del haber, podríamos desarrollar otra interpretación de la ontología, que hiciera de estas las categorías fundamentales, y que supusiera un cambio conceptual decisivo para la determinación de la que es nuestra cuestión, el fundamento de las interpretaciones. En función de ello proponemos el siguiente hilo conductor para la segunda parte: transformación de la idea de comprensión de sentido (significatividad) del ser a través de los sentidos explicitados del término haber:

- (1) Transformación de la idea de comprensión (*Verstehen*) en una aprehensión que incorpore aspectos sensibles. Sería la cuestión de la determinación del haber

⁵⁸⁴ SZ, 230; cf. tb. 316.

⁵⁸⁵ A. VALLEJO señala cómo en la interpretación heideggeriana de Platón recurre a una instancia que estaría más allá del ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) y que sería el Bien (τὸ ἀγαθόν) (vid. “De Nietzsche a Heidegger. Platón y el problema del nihilismo”, en SÁEZ, L. / DE LA HIGUERA, J. / ZÚÑIGA, J. F., *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, esp. pp. 137-144).

como ἥξις, como habitud: cómo pensar el carácter de nuestro habérmolas con las cosas mismas.

- (2) Transformación de la idea de significatividad (*Bedeutsamkeit*) a partir de la idea de haber como ἔχειν: esto es, determinar la *Bewandtnis* en que comparecen las cosas a partir del modo como las podemos poseer en propiedad, desde sí mismas (desde su οὐσία, en el sentido pre-filosófico especificado).
- (3) Estos dos aspectos deberían conducir a la transformación, finalmente, de la categoría de ser en otra más adecuada para expresar las cosas mismas, por medio de una determinación más amplia del haber como presencia (*Anwesenheit* o οὐσία en sentido prefilosófico).

La cuestión de cómo puede lograrse a través del *haber* una determinación categorial ontológica más profunda y radical y, por ende, lograr una fundamentación de la interpretación efectivamente universal, será la cuestión a desarrollar en la segunda parte de esta investigación.

SEGUNDA PARTE
TRANSFORMACIÓN FENOME-NOOLÓGICA DE LA
FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

§ 34 Resultado alcanzado en la investigación: determinación del fundamento de la interpretación a partir de los tres sentidos de “haber”

La Primera Parte de esta investigación ha planteado la necesidad de una serie de transformaciones de determinados conceptos fenomenológico-hermenéuticos a través de los cuales se articula en el Heidegger de los años veinte la idea de normatividad: (1) transformación del haber humano (en el sentido de ἥξις o *habitud*) como comprensión (*Verstehen*), (2) transformación del haber (en el sentido de ἐχέειν y οὐσία) entendido desde la significatividad (*Bedeutsamkeit*), y (3) transformación del concepto de “ser” para expresar la presencia de la cosa misma (οὐσία, *Anwesenheit*).

La necesidad de llevar a cabo una transformación de los principales conceptos fenomenológico-hermenéuticos surgió al hilo de la problemática en torno a la idea de normatividad elaborada a partir del Heidegger de los años veinte. Dos fueron las cuestiones principales planteadas al final de la primera parte, una para cada nivel de normatividad. Respecto al primero, (a) en el nivel fáctico nos encontrábamos con una cuestión concerniente al alcance universal del haber previo (*Vorhabe*) entendido a partir de la categoría de significatividad. ¿Constituye el haber previo así caracterizado un fundamento de la interpretación cuya explicitación metodológica pueda ser válida para todos por el modo en que *es* la cosa misma? Respecto al segundo nivel, (b) en el metodológico señalamos la ausencia de un papel principal de los caracteres sensibles de la experiencia fáctica de la vida. Esta carencia podría dificultar la tarea de especificar metodológicamente cómo puede llevarse a cabo la acreditación *precisa* o *exacta* y, en última instancia, la verdad normativamente relevante, de los enunciados fenomenológico-hermenéuticos y, a fortiori, de cualquier interpretación.

Se nos plantea entonces, al hilo de estos dos problemas, la necesidad de una transformación de la fenomenología hermenéutica en las tres direcciones especificadas. Esto se traduce en que cada uno de los dos niveles de la problemática en torno a la normatividad supone una orientación de cómo puede llevarse a cabo la transformación de cada una de esas tres direcciones, correspondientemente:

(1-a) Incorporando al contenido del haber previo una determinación más amplia que la de significatividad (*Bedeutsamkeit*), que permita hablar de un fundamento fáctico de la interpretación que rebase el horizonte del Dasein.

(2-b) Incorporando la sensibilidad a la caracterización fenomenológica del haber (en el sentido de ἥξις), transformando la comprensión (*Verstehen*) en algo más amplio, que permita explicar la precisión de la aplicación normativa de la metodología en cuestión.

(3-c) Incorporando en materia ontológica una denominación distinta del “ser”, que encuentre alguna categoría más radical, adecuada para rebasar el ámbito del “sentido (o significatividad) del ser” y plantear la cuestión normativa en paralelo con una ontología más radical.

La realización de este esbozo de transformación de la fenomenología hermenéutica no debería perder como objetivo la propuesta de un tipo de normatividad metodológicamente relevante, ganada desde el terreno fenomenológico. Ahora bien, en la primera parte de esta investigación hemos tratado de elaborar una interpretación del

Heidegger de los años veinte en la que se obtuviera una idea de normatividad en el doble nivel (fáctico y metodológico). Este intento ha abocado precisamente en las cuestiones señaladas. Pues bien, es nuestra intención en este punto proponer la filosofía de X. Zubiri como un planteamiento fenomenológico por medio del cual llevar a cabo esta transformación de la fenomenología hermenéutica. La elección del pensamiento zubiriano como llave de la realización de este programa de transformación responde a los siguientes motivos.

Porque, en primer lugar (1-a) propone un concepto de experiencia como *impresión de realidad*, ligada explícitamente a una caracterización de la *ἦξις* o *habitud* como inteligencia sentiente. Esto supone no sólo la incorporación de la sensibilidad, sino dotar a esta de un papel protagonista en la determinación del habérselas con el mundo. Porque, en segundo lugar (2-b) maneja una idea de la cosa dada en la apertura al mundo no como significatividad sino como realidad, en confrontación explícita con los análisis heideggerianos. Esta confrontación define una gran parte de su trayectoria filosófica y arroja planteamientos susceptibles de ser tomados como potencial transformador de la fenomenología hermenéutica de Heidegger. Y, en tercer lugar, (3-c) porque asume, en coherencia con lo anterior, una categoría diferente en el terreno ontológico, a saber, “estar” en lugar de “ser”; lo cual conlleva una serie de asunciones distintas que en Heidegger, que desarrollan, como tendremos oportunidad de mostrar, aquella idea de presencia (*Anwesenheit, Praesenz*) que aparecía el curso del SS 1927 como posibilidad de pensar el ser desde el esquema horizontal de la temporalidad.

Esta propuesta de transformación tendrá, pues, como objetivo el siguiente: acabar en una concepción de normatividad que incorpore a la fenomenológico-hermenéutica las nociones zubirianas mencionadas. Esto nos plantea al menos dos problemáticas fundamentales.

(A) Por un lado, la cuestión de cómo efectuar el tránsito desde Heidegger a Zubiri. Efectivamente, la Primera Parte arrojó como resultado un hilo conductor que a ser tenido en cuenta para llevar a cabo esta transformación: el *haber*. Es por ello que en la Primera Sección de esta Segunda Parte se tratará de localizar en Zubiri lugares, concepciones, textos, etc. en su obra en los que emplee o suponga una noción de “haber” en alguno de los tres sentidos anteriormente especificados. De encontrar algo así, tendríamos en Zubiri una filosofía que podría ser puesta en continuidad legítimamente con la interpretación propuesta en la Primera Parte del Heidegger de los años veinte. Ese elemento común debería, además, permitir solucionar desde Zubiri las dos cuestiones planteadas en la Primera Parte acerca de la sensibilidad y de la universalidad en el sentido restringido especificado en el § 27: como acceso a la cosa por su índole propia.

(B) Pero, por otro lado, la obtención de este centro común aún no es suficiente para responder al menos dos cuestiones: cómo se pueden especificar esos elementos conceptuales zubirianos normativamente y si la idea de normatividad zubiriana surgida puede seguir siendo una “transformación” de la fenomenología hermenéutica, esto es, si incorpora sus desarrollos a aquella o la convierte en otra cosa distinta. Pues si para resolver los problemas que planteamos en la Primera parte hemos de transformar las categorías de comprensión (*Verstehen*), significatividad (*Bedeutsamkeit*) y ser (*Sein*),

¿lo resultante seguiría siendo una fenomenología hermenéutica? ¿Podría seguir recibiendo el título “fenomenología”? ¿Podría discutir incluso cuestiones hermenéuticas desde el mismo nivel de discurso, y no desde uno completamente ajeno, que pusiera en tela de juicio absolutamente todos los presupuestos de la hermenéutica contemporánea, de tal modo que debiéramos abandonar la idea de una discusión de cuestiones hermenéuticas y, *a fortiori*, abandonar la designación “fenomenología”?

El primer grupo de cuestiones será desarrollado en los dos primeros capítulos, mientras que el segundo grupo dará pie a los planteamientos de los tres últimos capítulos.

CAPÍTULO I

Análisis diacrónico de la recepción zubiriana de Heidegger. Centros comunes con la fenomenología hermenéutica.

§ 35. *Parámetros de una interpretación diacrónica de la recepción zubiriana de Heidegger*

El objetivo de los dos primeros capítulos de esta Segunda Parte consistirá en tratar de realizar esas tres transformaciones de la fenomenología hermenéutica a través de la fenome-nología zubiriana. Esto, además, sólo relativamente al primer nivel de transformación, concerniente a la facticidad de la experiencia. Si la experiencia fáctica es portadora de un haber previo que fundamenta (en sentido normativo) la interpretación, ¿qué es este fundamento mismo, considerado en su facticidad? ¿Puede ser interpretado solamente como sentido?

Partiremos de la propuesta de Zubiri según la cual el sentido se funda precisamente en la realidad. La cosa como ente que comparece significativamente en el trato ocupado con el mundo circundante no es lo primariamente accedido, sino más bien el carácter real de las propiedades de la cosa, lo cual rebasa el acceso a ésta en el trato significativo con el mundo. Es, en definitiva, la tesis típicamente fenome-noológica: la cosa-sentido se funda en la cosa-realidad. La incorporación de la cosa realidad debería permitir así transformar la propia idea de la experiencia fáctica: esta ya no sería significativa, sino real o *física*.

Ahora bien, para llevar a cabo semejante transformación vamos a proceder en dos grandes pasos, que conformarán el contenido de cada uno de los dos capítulos de esta sección.

En el primero vamos a tratar de buscar un centro común entre la fenome-nología y los elementos fácticos encontrados anteriormente, según nuestra interpretación de la fenomenología hermenéutica. ¿Hay en la filosofía de Zubiri elementos que guarden similitud o sean paralelos a los encontrados en el nivel fáctico de la experiencia caracterizada fenomenológico-hermenéuticamente? Nuestra estrategia al respecto va a consistir en atender precisamente al desarrollo genético-histórico de la interpretación zubiriana de Heidegger para encontrar esos elementos comunes. Precisamente la filosofía de Zubiri surge en cierto grado del contacto con Heidegger a finales de los años 30, y sus transformaciones internas penden en buena medida de la interpretación que va desarrollando del pensamiento del alemán. Eso quiere decir que debería haber algún motivo en la obra zubiriana que hubiese surgido a tenor de su conocimiento de la filosofía de Heidegger, y que pueda ser sintetizado en algún término o temática concreta. Nosotros vamos a proponer que ese centro común que permite el tránsito de uno a otro reside en la noción de *haber* en Zubiri.

¿Por qué precisamente tomar el haber como hilo conductor de la interpretación de la crítica de Zubiri a Heidegger, en continuidad además con el planteamiento de la primera parte? Dos motivos son, al menos, los que nos ofrece en un primer acercamiento la filosofía de Zubiri para sospechar que en la noción de haber se puede

esconder ese punto en común ansiado. En algunos textos tempranos éste emplea la misma traducción de οὐσία en sentido pre-filosófico que Heidegger.⁵⁸⁶ Este dato podría carecer de relevancia más allá de la mera constatación filológica de no ser porque el término “haber” aparece en dos contextos: para expresar algo que está más allá que el ser⁵⁸⁷ y como el modo como queda la cosa presente ante la sensibilidad específicamente humana.⁵⁸⁸ La pregunta es entonces si estos dos contextos diferentes podrían tener continuidad entre sí y expresar algo común. Desentrañar esta cuestión, al tiempo que se muestre en la historia de la recepción zubiriana de Heidegger cómo se va entendiendo la relación entre los conceptos de realidad y sentido, con qué términos se van expresando uno y otro, etc. va a ser el objetivo del capítulo primero.

En el segundo capítulo se trataría de abordar efectivamente la transformación fenome-noológica de ese “haber” en la experiencia fáctica. ¿Cómo y por qué entenderla como una experiencia física de realidad en lugar de una experiencia fáctica (significativa) de la vida? Será este el lugar para tomar la cuestión de la crítica de Zubiri a Heidegger desde una perspectiva sincrónico-sistemática, en la que se aporten razones de por qué debería convencernos Zubiri al mantener la prioridad de la realidad sobre el sentido. El resultado de ello debería ser una determinación alternativa de la experiencia fáctica a la luz de una determinación del haber previo de ésta que, partiendo de los tres sentidos del “haber” destacados en nuestra interpretación⁵⁸⁹ (que nos permiten conectar a Zubiri con Heidegger), lo complementa desde categorías de realidad y no de sentido.

La elaboración teórica proyectada en estos dos primeros capítulos aportaría una respuesta concreta al problema del carácter del fundamento fáctico de la interpretación, al proponer un concepto de experiencia fáctica de signo distinto al de la fenomenología hermenéutica. No obstante, aún faltaría precisar el alcance normativo de este fundamento fáctico de carácter sensible y real. ¿Qué función tiene la impresión de realidad en el contexto del problema normativo y metodológico? Esto constituiría el segundo nivel de transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica, tras solventar el primero, circunscrito al nivel fáctico. Mientras que aquel será tarea de los tres últimos capítulos de esta Primera Parte, estos que ahora comenzamos estarán dedicados a la transformación de la fenomenología hermenéutica en su nivel fáctico.

⁵⁸⁶ Vid. p.e. “Introducción a la filosofía: la Metafísica de Aristóteles” (1931-32), CU-I, pp. 181, 455; CU-III, p. 98; “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-34), NHD, pp. 123-125, 374; “Res cogitans” (1937), SPF, p. 293.

⁵⁸⁷ «El entendimiento se mueve siempre en el “es”. Esto ha podido hacer pensar que el “es” es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber.» (“En torno al problema de Dios” (1935, 36), NHD, p. 436.)

⁵⁸⁸ «Lo esencial [en contraste con el pensamiento] es algo aun más previo y radical: la manera misma como las cosas quedan presentes ante el hombre, por el mero hecho de ser objeto de pensamiento. Mientras que en la sensibilidad visual, por ejemplo, no se produce sino un mero “haber color”, en el pensamiento tenemos ese mismo color como color de algo que es coloreado.» (“Ciencia y realidad” (1941), NHD, p. 115). A la luz de la idea de inteligencia sentiente, por la cual el término del pensamiento y el término de la sensibilidad coinciden, se hace claro que ese “haber” no puede ser “mero” sino que es el modo como al pensamiento se le hace presente el objeto con su forma de realidad.

⁵⁸⁹ Ver *supra* §§ 33-34.

a. Criterios para una interpretación de las etapas de Zubiri con relación a la recepción crítica de la filosofía de Heidegger.

A fin de encontrar un centro común a través del cual desarrollar esa transformación de la fenomenología hermenéutica hemos propuesto la reconstrucción de la relación Zubiri-Heidegger a lo largo del tiempo, desde los primeros textos que recogen la huella del paso de aquel por Freiburg hasta los últimos escritos a principios de los años ochenta. ¿Hay en su trayectoria filosófica, en lo relativo a la posición ante Heidegger, algo que le acerque a él?

Para responder a esta pregunta se puede llevar a cabo una estrategia que consista en reconstruir el recorrido a lo largo del tiempo de la postura zubiriana con respecto a Heidegger. Ahora bien, su acogida de la filosofía heideggeriana se diversifica en una gran cantidad de temas y puede dar lugar a discusiones en torno a ámbitos muy distintos. Puesto que la finalidad de nuestra investigación atañe a la relación entre la realidad y el sentido, nos vamos a centrar en ese recorrido histórico en un ámbito concretamente: detallar cómo queda en esa recepción de Heidegger ubicado el sentido frente a lo que Zubiri llame en cada etapa “realidad”. A fuer de tal vamos a utilizar el esquema de división de etapas de la filosofía de Zubiri propuesto en la Introducción (§ 6):

- (1) Etapa fenomenológica-husserliana: Realismo fenomenológico-objetivista (1921-28)
- (2) Etapa fenomenológico-heideggeriana: Realismo fenomenológico-ontológico (1928-44)
- (3) Etapa metafísica:
 - (3.1.) maduración: Realismo metafísico del haber (años 40-60)
 - (3.2.) madurez: Realismo metafísico de la sustantividad (años 60) y realismo metafísico de la actualidad (años 70-80)

Este esquema propuesto por D. GRACIA⁵⁹⁰ resulta sumamente útil por cuanto va mostrando la propia evolución de la idea de realidad. En esta línea nuestra propuesta de clasificación por etapas de la relación Zubiri-Heidegger podría tomar como modelo este esquema. Nuestro intento debería acabar, pues, en una división coherente con aquel, en el que al igual que ha hecho D. Gracia con la contraposición realismo/idealismo, pudiéramos tener claro en qué estatuto queda la relación conceptual realidad/sentido.

⁵⁹⁰ GRACIA, D., “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 3-67 (vid. a partir de p. 24).

b. La recepción zubiriana de los cursos de los años veinte de Heidegger.

En esta línea contamos afortunadamente con el hecho de que Zubiri conoció a Heidegger personalmente en Freiburg.⁵⁹¹ Entre los años 1928 y 1930 asiste a las últimas clases de Husserl y a las de éste⁵⁹², y aprovecha para hacerse con copias mecanografiadas de gran parte de los cursos de las lecciones tempranas de Friburgo y las lecciones de Marburgo.⁵⁹³ Para recoger en cierta medida la pregunta de J. SAN MARTÍN, ¿qué alcance tiene para la filosofía de Zubiri el hecho de que lograra hacerse con un material tan espectacular ya desde tan temprano?⁵⁹⁴ Reservando la respuesta exhaustiva para una eventual investigación sobre la cuestión, indiquemos sucintamente lo siguiente. La lectura de los cursos de los años veinte posiblemente le sugirieron a Zubiri, junto a la asistencia a los cursos de Friburgo de 1928 a 1930, una manera de hacer filosofía que tenía en Grecia su eslabón fundamental. En este sentido los diversos

⁵⁹¹ Aunque las expectativas que quizás se hubiera formado éste de Heidegger, ante su incipiente ascenso al estrellado de la fama filosófica, le llevaron a una cierta decepción, tal como se aprecia en la (muy sentida) carta que escribe a Heidegger el 19.2.1930. En ella Zubiri se queja amargamente de no haber podido conocer de primera mano a la persona detrás de un libro como *Sein und Zeit*. Como se narra en la biografía escrita por J. COROMINAS Y J. A. VICENS (Cf. *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, pp. 214-215), esta misiva va a motivar el encuentro en casa de Heidegger, de cuya conversación, para infortunio (¡relativo!) de investigadores e interesados varios acerca de Zubiri no existe transcripción ni testimonio mínimamente concreto.

⁵⁹² J. COROMINAS y J. A. VICENS han reconstruido los posibles cursos a los que pudo asistir Zubiri a partir del examen del anuario de la Universidad de Friburgo en el WS 1928/29 y consultando los cursos que impartió Heidegger entre los años 1928-1930. Podemos resumir la actividad de esos años en este listado: “Einleitung in die Philosophie” (WS 1928/29), “Übungen für Anfänger: Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” (WS 1928/29, seminario para principiantes), “Übungen für Fortgeschrittene: Die ontologischen Grundsätze und das Kategorienproblem” (WS 1928/29, seminario para avanzados), “Philosophische Anthropologie und die Metaphysik des Daseins” (1929, conferencia ante la Sociedad Kant de Frankfurt a. M.), “Der Deutsche Idealismus und die philosophische Problemlage der Gegenwart” (SS 1929), “Einführung in das akademische Studium” (SS 1929), “Übungen für Anfänger: Idealismus und Realismus” (SS 1929, seminario para principiantes), „Para avanzados: Acerca de la esencia de la vida prestando particular atención a De Anima, De animalium motione y De animalium incessu de Aristóteles” (SS 1929, Seminario para avanzados), “Was ist Metaphysik?” (1929, conferencia inaugural en el Aula de la Universidad de Freiburg), “Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Vereinzelung” (WS 1929/30), “Übungen für mittlere und fortgeschrittene Semester: Über Wahrheit und Gewißheit im Anschluß an Descartes und Leibniz” (WS 1929/30, seminario intermedio y para avanzados), „La problemática actual de la filosofía” (1929, conferencia en la Sociedad Kant de Karlsruhe). Cf. Corominas, J. / Vicens, J. A., *X. Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, p. 734; listado completado con XOLOCOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica*, Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 216-217.

⁵⁹³ En el *Fondo Bibliográfico Xavier Zubiri* se cuentan los siguientes: „Grundprobleme Der Phänomenologie (vol. I)“ (1927), „Grundprobleme Der Phänomenologie (vol. II)“, (1927), „Aristoteles und Hegel“ (Marburgo, 1925), „Augustinus und Der Neoplatonismus“ (Freiburg, 1921), „Der Begriff Der Zeit“ (1924), „Die Grundbegriffe Der Antiken Philosophie“ (Marburg, 1926), „Einführung in Die Phänomenologische Forschung“ (Marburg, 1923), „Einleitung in Die Phänomenologie Der Religion“ (Freiburg, 1920), „Geschichte Der Philosophie von Thomas von Aquin Bis Kant“ (Marburg, 1926), „Grundbegriffe Der Antiken Philosophie“ (Marburg, 1926), „Grundbegriffe Der Aristotelischen Philosophie“ (Marburg, 1924), „Interpretation Platonische Dialogue“ (Marburg, 1924), „Leibnizschen Metaphysik“ (1927), „Metaphysische Grundlagen Der Logik“ (Marburg, 1928), „Parmenides“ (Marburg, 1926), „Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles). I. Einleitung in Die Phänomenologische Forschung“ (Freiburg, 1921), „Theologie Und Philosophie“ (Marburg, 1928), „Übungen Zur Ontologie Der Geschichte“ (Marburg, 1926).

⁵⁹⁴ Cf. SAN MARTÍN, J., “Zubiri, hombre, filósofo y ¿fenomenólogo? Reflexiones al filo de la lectura de su biografía”, en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 5 (2007), p. 242.

motivos aristotélicos sobre los que Heidegger volvía en ellos una y otra vez debieron de tener un gran efecto sobre el Zubiri de esta época –lo cual es constatable en un estudio de los escritos de la etapa ontológico-metafísica, atendiendo especialmente a los *Cursos Universitarios* de los años treinta.⁵⁹⁵ De hecho resulta a todas luces evidente la influencia directa de Heidegger en algunos cursos como el de “Helenismo y Cristianismo” (1934-1935), en el que la exhortación de Zubiri a abordar el logos de la teología de tal modo: «Nos vamos a situar cuando San Pablo escribe la Carta a los Efesios»⁵⁹⁶ coincide casi literalmente con las palabras de Heidegger en la “Einleitung in die Phänomenologie der Religion” (WS 1920/21) cuando anima a sus alumnos a dejar atrás un acercamiento histórico-objetivo de la cuestión religiosa de la Carta a los Tesalonicenses y, en su lugar, a «ver la situación de tal manera que escribamos la carta con Pablo.»⁵⁹⁷

Sin embargo, resulta significativa la interpretación que ya desde temprano sostiene Zubiri de la filosofía heideggeriana –aunque matizada, como vamos a ver. Un examen del ejemplar que Zubiri tenía de *Sein und Zeit* revela cómo entendía este a Heidegger. En los subrayados y anotaciones encontramos destacadas con especial énfasis las cuestiones relativas al problema de la pregunta por el ser⁵⁹⁸. Esto hace que la interpretación que Zubiri mantiene desde temprana fecha de Heidegger no haga hincapié tanto en las cuestiones existenciales – que fue justo como se entendió *Sein und Zeit* al principio – sino en las ontológicas. Pero aun más: al menos desde los años 50 Zubiri es capaz de leer a Heidegger desde la clave de la *diferencia ontológica* en un pasaje dedicado... ¡a *Sein und Zeit* y a la cuestión de la angustia en “Was ist Metaphysik?”⁵⁹⁹ (y no, como pudiera pensarse, con relación a algunos de los escritos de Heidegger de los años 50). Nuestra hipótesis en este punto es que Zubiri ya conoció con toda seguridad la cuestión de la *ontologische Differenz* a partir del curso del SS 1927, “Die Grundprobleme der Phänomenologie”, donde se formula este concepto por vez primera en la filosofía de Heidegger⁶⁰⁰ y que era uno de los cuales había adquirido copia

⁵⁹⁵ A nuestro juicio los pasos en la dirección a un tal estudio exhaustivo los ha comenzado a dar A. GONZÁLEZ al analizar la presencia de Aristóteles en Zubiri debido a la influencia de los cursos del Heidegger de los años veinte, influencia que le sirve además para dar un paso más allá de Heidegger: vid. “El eslabón aristotélico”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 35 (2008), pp. 5-36. Para la cuestión de Aristóteles en Zubiri en general y en los *Cursos Universitarios* en particular puede verse MAZÓN, M., “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri”, en Nicolás, J. A. / Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 231-258.

⁵⁹⁶ “Helenismo y Cristianismo” (1934-35), CU-IV, p. 88.

⁵⁹⁷ Trad. propia de GA 60, p. 87: «... sehen de Situation so, daß wir mit Paulus den Brief schreiben.»

⁵⁹⁸ Aparecen en el ejemplar de Zubiri anotaciones muy destacadas a este respecto en las siguientes páginas: SZ, pp. 7 (la cuestión de los modos de ser), 42 (anota al lado de la frase «Das wesen des Dasein liegt in seiner Existenz» las palabras en griego “óntoos ón”, haciendo ver que la cuestión de la existencia es primariamente una cuestión ontológica), 437 (presta mucha atención a la cuestión que deja en el aire *Sein und Zeit*: la elaboración de una problemática ontológica fundamental del modo de ser del ente en general).

⁵⁹⁹ Vid. “Cuerpo y alma” (1950-51), AXZ, 0057009, p. 48 (en un pasaje que no hemos podido descifrar pero en el que destaca la palabra –completamente inteligible- «diferencia ontológica») y 49 (en el que –parafraseando a Zubiri– señala que el ser en Heidegger lo envuelve todo, que es de las cosas aunque no sea ninguna cosa: es la diferencia ontológica, que se da justamente cuando todas las cosas se nos escapan en la angustia.)

⁶⁰⁰ Cf. GA 24, p. 22.

mecanografiada. Este curso es de los pocos de los años veinte que poseyó Zubiri y que le dedicara atención; a decir verdad, es el único curso que, a juicio de los subrayados de Zubiri, aparece *ampliamente* trabajado.

No obstante, teniendo esto en cuenta va a resultar un tanto desconcertante la crítica que, como veremos, Zubiri va a sostener de Heidegger en la que opta por entender su filosofía como un cuasi-existencialismo:

Podría pensarse lo contrario, a saber, que lo primario y lo que constitutivamente es la esencia de la existencia humana —en este caso de la inteligencia— es su apertura, y que lo que llamamos el en sí sería el resultado de esa apertura: una especie de precipitado natural de aquello en que consistiría la pura apertura, que sería la esencia misma del Dasein. Es la tesis de todos los existencialismos y de Heidegger, que no es existencialista en sentido usual.⁶⁰¹

A nuestro juicio esta asintonía entre una manera de entender a Heidegger desde la ontología (con la diferencia ontológica a la cabeza de los conceptos al respecto) y desde la existencia puede entenderse al menos de dos maneras: como una interpretación simplemente decepcionante o como una interpretación profundamente crítica. Creemos que hay razones para pensar lo segundo y no lo primero por el siguiente razonamiento: ¿qué sentido puede tener que la filosofía de Heidegger sea primero destacada como una ontología original y radical, para después ser impugnada como un existencialismo? Posiblemente, el de ser una crítica intencionada a Heidegger, en la que sólo alguien que ha captado la nervadura ontológica de los problemas planteados en los años veinte (en SZ y en el SS 1927) puede afirmar (en lo cual ya estará o no equivocado) que, a pesar de su pretensión, el proyecto ontológico no ha estado a la altura de sí mismo y no ha sido capaz de escapar de la existencialidad. Zubiri reconoce desde muy pronto que el objetivo de Heidegger es la elaboración de una ontología fundamental, pero sus sospechas recaen en el contenido concreto que recibe en *Sein und Zeit*: ¿permite la Analítica del Dasein ir del sentido del ser como tiempo (temporeidad del Dasein) al tiempo mismo como horizonte del ser (temporalidad del ente en general)?

§ 36. *Las condiciones idóneas para hacer una guerra:
sentido y realidad en la etapa ontológica o metafísica (1930-44)*

a. ¿Zubiri el heideggeriano?

El período que va desde la vuelta de Zubiri a España en 1930 hasta la publicación de *Naturaleza, historia, Dios* en 1944 se suele definir como influido por Heidegger. Sin embargo esto es correcto hasta cierto punto, pues la determinación del alemán sobre Zubiri no es ni mucho menos absoluta. Basta con apreciar un pequeño matiz en su clasificación de etapas en la introducción a la edición inglesa de NHD: al referirse al período heideggeriano, habla de inspiración “ontológica o metafísica”.⁶⁰² No hay una

⁶⁰¹ “Sobre la realidad” (1966), p. 197. Vid. asimismo en nuestro trabajo *infra* § 41.

⁶⁰² “Dos etapas” (1980), NHD, p. 14.

preferencia tajante por una u otra, sino una disyuntiva que habla más bien de una indeterminación en el núcleo de su pensamiento.

Podría decirse que en este período Zubiri incorpora una buena parte de la fenomenología hermenéutica del Heidegger de los años veinte. Ante todo, en la ontología desarrollada por éste encuentra una superación del ámbito reflexivo al que abocaba Husserl, al pasar de una fenomenología que atiende más a la nóesis, a una que interpreta la relación noético-noemática desde el propio noema.⁶⁰³ Este inicio fenomenológico es el que está a la base de la toma de posición inicial en el análisis existencial vertido en “En torno al problema de Dios” cuando afirma que, frente al idealismo, «lo que el sujeto “pone” con esta su apertura es precisamente la apertura».⁶⁰⁴ Pero Zubiri va a llegar a asimilar además el modo concreto de plantear los problemas filosóficos tal como Heidegger lo hacía en sus cursos y en SZ. Es normal encontrar en los textos zubirianos de los años 30 enfoques de marcado acento heideggeriano a la hora de abordar temáticas filosóficas. Por ejemplo, la verdad surge de un “sistema de preguntas”, el cual a su vez «nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana»⁶⁰⁵, en el que podría verse un eco del concepto heideggeriano de “situación”. Adopta el término “horizonte” para expresar el lugar del que surge la experiencia humana⁶⁰⁶ (de modo similar a cómo en Heidegger el horizonte era el aquello desde donde se proyectaba el sentido del ente que comparece en el trato circunmundano. Asimila la idea del ser humano como un ente que acontece.⁶⁰⁷ A su vez, la idea de la temporeidad abierta por el Dasein en la resolución encuentra cierto eco en la definición de Zubiri de la historia como actualización de posibilidades fruto de una decisión propia.⁶⁰⁸ A fin de cuentas, los desarrollos zubirianos de esta época están llenos, de un modo u otro, de una gran cantidad de nociones procedentes de la *Fundamentalanalytik* del Dasein, como al comienzo de “Sobre el problema de la filosofía” en el que Zubiri aborda la cuestión de qué es la filosofía desde un acercamiento típicamente

⁶⁰³ Cf. “El ser como pensado: de Descartes a Husserl” (1931-32), CU-I, 567.

⁶⁰⁴ “En torno al problema de Dios” (1935, 36), NHD, 421.

⁶⁰⁵ “Nuestra situación intelectual” (1942), NHD, 41. Recordemos cómo en los cursos de los años veinte Heidegger incidía en que la tematización explícita del estado interpretativo con el que ya siempre estamos en el mundo surge a partir del preguntar y de la cuestionabilidad como disposición fundamental respecto al mundo. Sólo esta toma de actitud podía revertir sobre la situación hermenéutica y permitir su iluminación. (vid. supra § 18) Este concepto de “situación”, de clara procedencia heideggeriana, va a ser profundizado por Zubiri en posteriores décadas. Básicamente, la estructura de ese desarrollo se produce en paralelo a la crítica de Zubiri a la idea heideggeriana del habérselas con el mundo o *habitud* (ἡζῖς). Debido a que el *nous* humano no es comprensión sino intelección, las cosas no crean al ser humano una situación hermenéutica (es decir, no sólo le crean un estado interpretativo u horizonte desde el cual se proyecta el sentido de lo dado), sino que quedan presentes “de suyo”, digamos, meta-interpretativamente.

⁶⁰⁶ Cf. “Sócrates y la sabiduría griega” (1940), NHD, 192-3. En “Sobre el problema de la filosofía” (1933), (SPF, 27n6) Zubiri pone en relación su uso de “horizonte” con Husserl y no con Heidegger, citando expresamente la página 90 de *Ideas*, I (correspondientemente Hua, III, 101-102). Sin embargo, en aquel trabajo zubiriano “horizonte” es el horizonte del trato familiar con las cosas. Husserl había hablado en el pasaje mencionado del horizonte de la conciencia natural como correlato de la experiencia de los objetos del mundo, pero es Heidegger quien usa exactamente el término “trato familiar” para determinar semejante idea, expresión que precisamente usa Zubiri en SPF, 27.

⁶⁰⁷ Cf. op. cit., p. 195.

⁶⁰⁸ Cf. *ibid.*

heideggeriano que hace de la problematicidad (*Fraglichkeit*⁶⁰⁹) la actitud que permite entrar de lleno en la esfera puramente filosófica.⁶¹⁰

Parece pues que el rasgo típicamente heideggeriano del Zubiri de los años 30-44 está en la impronta ontológico-existencial de los términos elegidos para presentar las temáticas filosóficas, así como la propia elección de esas temáticas y el modo de abordarlas. De hecho, la tesis central de Heidegger, que la filosofía aspira a plantear la pregunta por el sentido del ser, pareciera en ocasiones estar plenamente asumida por Zubiri:

...además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son “por dentro”, por así decirlo: quien padece una enfermedad, “sabe” lo que es estar enfermo y lo que sea su enfermedad, mejor que el médico sano (...) Es un saber que toca a lo íntimo de cada cosa; no es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, “una” cosa que “es” de veras, tal o cual, y no simplemente, lo “parece”. Una especie de sentido del ser.⁶¹¹

En el texto, amén de la evidente terminología ontológica, emerge incluso la contraposición tan típicamente fenomenológico-hermenéutica entre experiencia fáctica de la vida (el que padece la enfermedad en un trato íntimo con ella de familiaridad – *Vertrautheit*, hubiese escrito Heidegger) y actitud teórica (el médico que la diagnostica sin padecerla). La experiencia primaria del mundo es del *sentido*. A la luz de ella es cómo el ser humano habrá de aclarar su propia situación. La elaboración de este terreno permitiría transitar, pues, el camino hacia una ontología.

Sin embargo, hay varios motivos en la obra de esta etapa que permiten deshacer la impresión de encontrarnos con un Zubiri acólito de Heidegger, lo cual por otro lado hubiera hecho de su pensamiento un mero vástago condenado a repetir a éste. Hay al menos tres textos de esta etapa en los que nos encontramos de un modo muy claro objeciones frontales, en mayor o menor medida explicitadas, al propio Heidegger. En primera instancia, en la Lección X de la sección dedicada a Hegel del curso “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-34), al hablar del saber como anclado en la actualidad misma de las cosas repara en que podría entenderse esta idea desde la facticidad existencial; contra lo cual afirma rotundamente que «No está dicho que el problema de la posibilitación [del saber, de la filosofía] pueda sin más ser referido a una hermenéutica de la facticidad.»⁶¹² En segundo lugar, en “Hegel y el problema

⁶⁰⁹ Vid. p.e. GA 61, 35; asimismo, cf. *supra* § 18.

⁶¹⁰ Cf. “Sobre el problema de la filosofía” (1933), SPF, 24-30. Allí aparecen toda una serie de motivos claramente heideggerianos como las nociones de encubrimiento/descubrimiento (SPF, 25), familiaridad como momento ontológico (SPF, 25-28), el trato familiar con las cosas como horizonte propio del ser humano (SPF, 27-28) e incluso el uso de la expresión “clarear” (SPF, 27), así como menciona directamente a Heidegger al hablar de la dimensión de *alétheia* de la verdad (SPF, 29n7).

⁶¹¹ “¿Qué es saber?” (1935), NHD, 63-64; presentado por Zubiri como un texto que sirve para caracterizar rasgos de la *fenomenología*, según la versión publicada en “Filosofía y metafísica” (1935), SPF, 190 (la referencia fenomenológica en SPF, 188).

⁶¹² “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-34), CU-III, 363. Con lo publicado hasta ahora, es la única vez en toda la obra de Zubiri que aparece la expresión explícita de “hermenéutica de la

metafísico” contamos con un giro con respecto a otro de los motivos típicamente heideggerianos: la metáfora de la luz. Zubiri propone otro modo de ver lo constitutivo de la existencia que estaría apuntando más allá del ser (y eventualmente del sentido): no desde la claridad de la luz, sino desde el foco luminoso del que emerge la luz, desde una luminaria.⁶¹³ Y finalmente, hay un tercer texto, perteneciente a “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), que objeta de un modo firme (aunque aún no la aclare demasiado) la búsqueda de Heidegger del sentido del ser. El que Zubiri reconozca la genialidad de lo vertido en *Sein und Zeit* no le impide declarar que la idea del ser allí expuesta tiene «un carácter un poco atmosférico, parece carecer de supuestos»,⁶¹⁴ preconizando así una de las tesis a través de las cuales va a expresar su posicionamiento crítico frente a la ontología heideggeriana: el ser no tiene sustantividad, sino que se funda en la realidad.

¿Cómo se explica esta disidencia, contundente por momentos, en el contexto de una obra, como la del Zubiri de los años 30, presumiblemente fiel a Heidegger? La razón es bien sencilla: el discípulo no es tan fiel como aparenta. Desde el propio seno de una conceptualización analítico-existencial de las cuestiones filosóficas, Zubiri va paulatinamente apuntando más allá de la ontología. Precisamente esta desavenencia se plantea ya en el mismo concepto de *sentido* que aparece en los textos de esta etapa, que es caracterizado de tal manera que en él se deja adivinar algo distinto.

b. El sentido de la cosa-útil.

El significado zubiriano de “sentido” en esta etapa se articula en torno a la idea de que la experiencia originaria de la cosa surge en el *trato familiar* con esta, en el que se despliega un *horizonte* que delimita el modo en que nos aparecen los objetos en el

facticidad”. El término “hermenéutica”, en un sentido filosófico cercano a Heidegger, sólo volverá a aparecer en los años 70 en el texto “La concreción de la persona humana” (1975), SH, 206. Naturalmente la infrecuencia de la aparición del término en la obra de Zubiri, acompañada del escaso eco que recibe en ella las cuestiones filosóficas de la hermenéutica de la segunda mitad del s. XX no obsta para extraer rendimiento filosófico del planteamiento Zubiriano ante la misma.

⁶¹³ Cf. “Hegel y el problema metafísico” (1931), NHD, 286-7. Es llamativo que Zubiri plantee este giro a la metáfora de la luz ya a la altura de 1931, poco después de volver de Freiburg y cuando supuestamente el influjo heideggeriano pudiera acaso ser más firme.

⁶¹⁴ “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942, NHD, 388). En esta época aún no disponemos de lugares de su obra que nos proporcionen un contexto lo suficientemente claro como para entender la referencia concreta de semejante afirmación. Tan sólo podemos adivinar que en Zubiri el problema de esa “carencia de supuestos” de la idea heideggeriana del ser está referida a cómo lo histórico (el ser) acaba absorbiendo la naturaleza (la realidad). De acuerdo con el mismo texto, unas líneas antes, Zubiri había declarado las «graves inquietudes» que suscitaría esto (cf. op. cit., NHD, 387-8). La cuestión de cómo lograr una noción de realidad en la que se aúnen la naturaleza (lo real no humano) y lo histórico (lo real humano), y eventualmente Dios (como lo real no natural ni humano) es justo la articulación a la que apunta no sólo la etapa metafísica ontológica que gira en torno a una obra titulada precisamente *Naturaleza, historia, Dios*, sino creemos que permite definir el pensamiento de Zubiri en su conjunto. El logro de una metafísica y, en correlación, una fenome-noología en el que tenga cabida una conceptualización de la cosa misma no sólo en el respecto a la vida humana sino respecto a cualquier otra cosa aunque no tenga el modo de ser real de la vida humana (o *nichtdaseinsmäßig*, para decirlo con Heidegger), lo cual arrancara en esta época, está a la base de una gran parte de sus desarrollos metafísicos y epistemológicos de las siguientes décadas de su producción filosófica.

mundo.⁶¹⁵ Ese modo es justamente la cosa mundanal como *posibilidad para mi vida*, en correlación con lo cual mi vida consiste en el *proyecto de posibilidades*. Esto constituye el contenido objetivo del concepto de “situación” en Zubiri –hasta aquí, propiamente heideggeriano: “sentido” sería el horizonte del proyecto articulado en la situación constituida por el trato familiar con el mundo. Sin embargo, hay un giro interesante en el desarrollo zubiriano del concepto de sentido que tiene que ver con la aparición de un concepto de “situación” más amplio que el heideggeriano. En un texto de 1942 se distingue entre dos aspectos de la situación: uno, que tiene que ver con la constitución de la cosa en el respecto a la vida humana, en orden al modo como el ser humano dispone de las cosas como *recursos* para hacer su vida, y otro referido a la *capacidad* o *aptitud* que tiene, en palabras de Zubiri, la “realidad cósmica” para ser utilizada en los proyectos humanos.⁶¹⁶ Según éste, es ese segundo aspecto el que permite hablar de que la situación sea no sólo *humana*, sino *de las cosas*.

En la situación de la vida humana se distingue así no sólo un momento de proyección de posibilidades (*Entwurf der Möglichkeiten*), sino también una dimensión que, aunque aparezca en el horizonte humano, le corresponde más bien a la cosa en su aparecer y en cierto modo es independiente del aparecer: el que tenga la capacidad o no de constituirse en tal posibilidad. Zubiri aduce el ejemplo de la guerra: todo estratega sabe que las condiciones climatológicas, así como –podríamos añadir– condiciones del terreno tales como el relieve, la visibilidad, si es en bosque o a campo abierto, etc. influyen de un modo determinante en la batalla. Todas estas condiciones no son solamente “sentido”, i. e., posibilidades que han aparecido para el *Vollzug* bélico, sino que pueden quedar como tales precisamente por lo que en estos años Zubiri llama la «materia misma», que «por su estructura física, puede ofrecer o sustraer posibilidades al hombre».⁶¹⁷

Esta distinción, que preconiza la de cosa sentido / cosa realidad, no sólo aparece tardíamente en la etapa ontológica o metafísica en el año 1942, lo que pudiera llevar a pensar que es una crítica que Zubiri desarrolla como conquista tras muchos años de elaboraciones. Es ciertamente así, pero no surge exclusivamente a final de esta etapa, sino que la distinción tiene un claro antecedente al comienzo de dicha etapa. En un texto del curso de 1931/32 aparece una contraposición entre cosa-útil y objeto natural en el contexto de la descripción husserliana de las vivencias.⁶¹⁸ Aunque allí la exposición se desarrolla en torno al concepto eidético de intencionalidad, lo cual hace que ninguno de

⁶¹⁵ Vid. p.e. “Sobre el problema de la filosofía” (1933), SPF, 27-28.

⁶¹⁶ Cf. “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), NHD, 376.

⁶¹⁷ Ibid. En el texto señalado de NHD aparece el concepto de materia y de potencia pasiva en correlación con ese segundo aspecto de la situación. Precisamente este es el que va a tener que ver con la idea propiamente zubiriana de realidad. Lo cual quiere decir que en su reflexión la materia (como potencia pasiva) tiene una importancia especial, acaso similar a la que Lask le concedía a la materia como principio de determinación de la forma (vid. *Die Logik Der Philosophie Und Die Kategorienlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993). Como veremos más tarde, Zubiri considera que la reducción eidética de la materia (*hyle*) de la vivencia conlleva la –injustificada– expulsión de la sensibilidad y, por ende, del carácter físico de realidad del acto de intelección. Es por ello que es en la materia del acto donde se juega lo esencial de la determinación fenomenológica de la intencionalidad del acto. Creemos que en este sentido análisis como el de Lask y el de Zubiri plantean un acercamiento convergente en algunos puntos a la fenomenología en general.

⁶¹⁸ Cf. “El ser como pensado: de Descartes a Husserl” (1931/32), CU-I, 558.

los dos sentidos de la cosa juegue papel alguno en las siguientes páginas, Zubiri enuncia sucintamente la cuestión que en realidad le interesa cuando dice que «El problema que se plantea aquí es el de que un mismo ente sea, a la vez, objeto vital y natural.»⁶¹⁹ Esto es, la cuestión fundamental no va en la línea de una vivencia eidéticamente reducida, sino en la unidad del objeto no reducido, esto es, en la conciencia natural o, dicho heideggerianamente, en la facticidad. ¿Es la cosa misma fácticamente considerada histórica (posibilidades de vida) o natural (estructura física)?⁶²⁰ Si son ambas, ¿qué unidad tienen y cómo se relacionan?

Tal es la cuestión a la base de la disputa de Zubiri con Heidegger, que nos permite una revisión de las filosofías del sentido y posibilita además una puesta en cuestión del concepto de ser de la fenomenología hermenéutica. Ello es la razón de que incluso en los años treinta y principios de los cuarenta Zubiri pueda distanciarse de la idea heideggeriana de la experiencia del sentido del ser, y explica en parte la postura que toma aquel en los tres textos polémicos con el alemán⁶²¹. ¿Por qué la hermenéutica de la facticidad no agota todo el problema de la posibilitación? Porque aún no ve la cosa como recurso *apto* o *capaz*; igualmente, la metáfora de la luz precisa ser revisada, viendo en la luminaria, es decir, el foco luminoso del que surge la luz, su estructura física. La luz (el sentido) sólo puede aparecer (ser fenómeno de la fenomenología) si está constituido por algo físico (el foco, la luminaria). Y, en definitiva, ello afecta al concepto mismo de ser: ¿por qué iba a parecerle a Zubiri que en Heidegger el ser parece “atmosférico”, parece carecer de supuestos? Porque le falta lo constitutivo para erigirse en sentido: la estructura física.

c. La *ὀψία* de la realidad.

En esta dirección habría que buscar la realidad. Si el sentido es la cosa como recurso, lo que Zubiri plantea frente a ello es la capacidad de la cosa para ser recurso.⁶²² Esta

⁶¹⁹ Op. cit., 559.

⁶²⁰ Coincidimos con la hipótesis propuesta por A. PINTOR-RAMOS de que «las realidades naturales y la posible realidad divina actuaron en Zubiri como motores que exigían poner de relieve un ámbito distinto al ontológico...» (“Heidegger en la filosofía española”, en VV.AA., *Acercamiento a la obra de M. Heidegger*, Soc. Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca, 1991, p. 178). La obra publicada por Zubiri en 1944 recoge los tres conceptos fundamentales que vertebraban su pensamiento en aquel momento y que incluso tuvieron vigencia para el filósofo hasta el final de su vida: la historia como ámbito a re-pensar desde la fenomenología y la hermenéutica y más allá de ellas, la naturaleza como ámbito a incorporar en la reflexión filosófica, y Dios como concepto a partir del cual se plantea un problema previo a toda creencia y a toda religión concreta, que es el de la religión.

⁶²¹ A este respecto P. CEREZO ha reconocido el buen olfato metafísico de Zubiri al temer que la absorción de la naturaleza en la historia que suponía la filosofía del Heidegger de los años 20 y 30 podía llevar a un «anegamiento historicista del orden transcendental.» (“La idea de historia en X. Zubiri”, en QUINZÁ, X. / ALEMANY, J. J. (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, S. J., Pubs. de la Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 1999, p. 104).

⁶²² Quizás la primera confrontación explícita de Zubiri con Heidegger haya sido la sostenida, aunque bien con una actitud ligeramente distinta, en “En torno al problema de Dios”, cuando aquel trataba de llegar al planteamiento de la religión a partir de una descripción de la existencia matizada con respecto a la de SZ. Allí la condición de *arrojado* (*Geworfenheit*) del Dasein era sustituida por la de *implantado*.⁶²² Las implicaciones metafísicas de esta preferencia sólo son propiamente desarrolladas hacia el final de los años 50, cuando Zubiri afirma claramente que el ser humano como Dasein precisa de una *estructura real* en la cual apoyar sus proyectos.

dualidad de dimensiones se articula justo en la idea de realidad de la etapa metafísico-ontológica a través del concepto de *οὐσία*. Por medio de este término Zubiri va a ir paulatinamente elaborando su propia idea de realidad como alternativa al sentido. En ello *οὐσία* aparecerá traducido no (sólo) como esencia o sustancia, sino como *haber* en el sentido de fortuna, de bienes, de recursos de los que el ser humano puede disponer y que le permiten hacer su vida.⁶²³ Coherentemente con la doble distinción fenomenológica entre cosa útil y objeto natural, desde comienzos de la etapa ontológica o metafísica se venía distinguiendo un doble sentido de la *οὐσία* como haber: en tanto recurso y en tanto fuente de esos mismos recursos:

Lo que llamamos sustancias son cosas que están ahí: a la disposición de uno, son nuestro capital, o haber = *οὐσία*. Pero nótese: este capital es mi capital porque lo que está ahí tolera serlo, es decir, porque es cosa. Está a mi disposición porque la cosa posee por sí misma todo cuanto tiene. Es una fuente permanente de que yo puedo echar mano. Fuente permanente de su manifestación = *οὐσία*.⁶²⁴

La cosa en su dimensión de fuente de posibilidades coincide con la “estructura física” o luminaria, y es el germen de la noción de realidad que luego más tarde va a acabar precisando Zubiri. De ahí la definición en “Res cogitans” de que «Lo real es cualquier cosa que se basta a sí misma para actuar; cualquier cosa que encuentra en sí misma los recursos, por así decirlo, de su vida.»⁶²⁵ El “bastarse a sí misma” es una alusión al sentido de *οὐσία* como haber. Una cosa tiene haber cuando se basta a sí misma, cuando tiene *suficiencia*. Todos estos términos aparecen relacionados en la reflexión zubiriana sobre la estructura real de la cosa: es *οὐσία*, y *οὐσία* es haber, y haber es suficiencia.

Pero a la hora de precisar en qué consiste esa realidad de la cosa como haber surge un segundo término. En el citado pasaje de “Res cogitans” aparece también la idea de la actuación: lo real es lo que se basta a sí mismo (o sea, tiene un haber, una suficiencia) para *actuar*. ¿Qué significa esto? En los textos zubirianos convive junto con el de “haber” otro término con el que trata de expresar la realidad de la cosa misma: “estar” como *actualidad*.

Ya en “¿Qué es saber?” aparecía la expresión “actualidad” para designar, en palabras de Zubiri, «la efectividad del palpitar»⁶²⁶ de la cosa en la mente. Anteriormente se había referido a la interpretación del *noûs* aristotélico como un palpar o tantear el ser de la cosa.⁶²⁷ Cambiando del lenguaje metafórico al técnico, ese tanteo es justo la actualidad o *enérgeia*. La actualidad de la cosa ante el *noûs* es lo que permite discernir el ser de la cosa, es lo que permite aprehender en *κρίνειν* la estructura real de la cosa a

⁶²³ Cf. p.e. “Introducción a la filosofía: la metafísica de Aristóteles” (1931-32), CU-I, p. 181; “El ser como pensado: de Descartes a Husserl” (1932-33), CU-I, p. 455; “Introducción a la filosofía desde el horizonte de la creación” (1932-33), CU-II, p. 185; “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-34), CU-III, p. 98; “Res cogitans” (1937), SPF, p. 293; “Ciencia y realidad” (1941), NHD, p. 124; “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), NHD, p. 374.

⁶²⁴ “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-34), CU-III, p. 98.

⁶²⁵ “Res cogitans” (1937), SPF, p. 293. Compárese con la definición típica de Zubiri de cosa real: «... cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo.» (IRE (1980), p. 60

⁶²⁶ “¿Qué es saber?” (1935), NHD, pp. 80s.

⁶²⁷ Cf. *ibid.*

diferencia de lo demás.⁶²⁸ En un segundo texto aparecen ligados haber, actualidad y *enérgeia* al término *érgon* (acto). Escribe Zubiri que

si considero al *érgon* nacido de su interna posibilidad, estamos en *enérgeia*, es decir, la actualidad de una posibilidad. Diremos de algo que es *enérgeia ón* cuando en el ser no hay posibilidad sino actualidad; por tanto, ese ser existe en sí mismo, tiene en sí el “haber” de sus actuaciones, es un *hypokeímenon* que tiene *οὐσία*.⁶²⁹

En este texto el ser (*ón*) queda asumido en la *enérgeia*, es decir, en la actualidad o *érgon*, y se supone el haber como implícito en la idea de acto. Finalmente, en un tercer texto, en el ensayo sobre la teología paulina incluido en NHD, destaca la preferencia zubiriana por el empleo del verbo “estar” en lugar del de “ser” para expresar la *enérgeia* en el sentido anteriormente precisado.⁶³⁰ La realidad ya se ve aquí como un *estar siendo*, donde el acento se pone en el *estar*.

¿Qué término es entonces el prioritario a la hora de expresar la realidad o estructura física de la cosa? En esta etapa tanto haber como estar se emplean alternativamente. En unas ocasiones el haber parece asumido en el estar (como p.e. en los textos destacados, en los que la actualidad (estar) es el actuar de la cosa por lo que tiene en su haber) y en otras el haber aparece como el concepto alternativo al ser (como en el texto sobre la religión). En los años 30-44 Zubiri, aunque hace acopio de una batería conceptual muy ligada a la analítica existencial de Heidegger, va abriéndose camino propio a través de estas dos nociones, en las que se concitan lo específico de la propuesta zubiriana ante este. Desde ellas es capaz de ver la cosa en esa doble perspectiva: como útil (posibilidad de vida) y como apta o capaz de ser utilizada (o sea, de aparecer en el mundo circundante y significativo). A partir de aquí los desarrollos de Zubiri se van a centrar en explorar esta segunda dimensión y su unidad con la primera; esto es, como decía en el texto sobre la fenomenología husserliana, cómo entender la unidad de naturaleza e historia en el seno de la cosa.

⁶²⁸ Cf. op. cit., p. 81. Esto permite establecer una matización a la idea heideggeriana del *krínein* que veíamos en el cap. I de la Primera Parte: la aprehensión no aprehende una diferencia ontológica según Zubiri. El *krínein* lo que hace es aprehender discernientemente entre las determinaciones de la cosa que posee, digamos, adventiciamente, y las que les permite bastarse a sí misma para ser real. La diferencia no es en orden al ser (i.e., diferencia ontológica) sino en orden a la realidad o actualidad (diferencia érgica o noérgica). Lo primero que aprehendo es el carácter formal de autopertenencia de la cosa a una con sus caracteres físicos dados sensiblemente. No aprehendo primeramente el ser ni el sentido (la significatividad que cobra en el trato circunmundano el ente), sino el modo y la forma en que ese ente se pertenece a sí mismo.

⁶²⁹ “Introducción a la filosofía desde la perspectiva del horizonte de la creación” (1932-33), CU-II, pp. 152s.

⁶³⁰ Cf. “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” (1937-39), NHD, p. 467.

§ 37. *Construyendo la estructura del puente suspendido en el vacío: sentido y realidad en la etapa metafísica de maduración (1944-1962).*

a. Zubiri, el zubiriano. Afianzamiento de una postura propia frente al pretérito “maestro” Heidegger.

Tras la publicación de *Naturaleza, historia, Dios* en el año 1944 Zubiri se dedica a la docencia en forma de cursos extrauniversitarios. En ellos comienzan sus primeras elaboraciones filosóficas alejadas de las anteriores influencias. Heidegger no es desde luego una excepción a esto, y la recepción que hace Zubiri respecto de éste cambia de signo en la época de los años 40 y 50. Ya no vamos a encontrar en su obra una apropiación de los conceptos de la Analítica Existencial, ni siquiera para atisbar desde ellos otra valencia distinta, como sucediera en la década anterior. Más bien, los conceptos heideggerianos van a aparecer, por así decirlo, desde una perspectiva de “tercera persona”. Heidegger comienza a aparecer en distancia cuando, por ejemplo, Zubiri lo comienza a catalogar como “fenomenólogo” en un sentido equiparable a Husserl y claramente peyorativo.⁶³¹ O también si nos referimos al hecho de que ciertos pasajes, como el del comienzo de “Sobre el problema de la filosofía” donde aparece toda una batería de conceptos de la ontología fundamental,⁶³² sólo se van a repetir como *exposición* de *Sein und Zeit* y no desde *Sein und Zeit*. Es así en el caso de algunos cursos como en “Cuerpo y alma” (1950-51), “El problema del hombre” (1953-54), etc. en los que aparecen exposiciones sistemáticas de la obra heideggeriana pero que ya obedecen a dos finalidades: presentar una filosofía desde una perspectiva histórica, como una propuesta que ha tenido lugar en un momento determinado de la historia del pensamiento, y tomarla como punto de partida de una discusión crítica.

Sin ir más lejos, en el mencionado curso “Cuerpo y alma” Zubiri expone, capítulo por capítulo, los puntos centrales de la Analítica Existencial de *SZ* para en la siguiente lección iniciar una discusión de uno de los temas que aparecieron, en una crítica que comienza a tomar carácter sistemático. Al comienzo de la 20ª lección señala que no va a discutir la filosofía de Heidegger en general, es decir, su ontología o el problema del ser, lo cual sería asunto de una filosofía primera, sino simplemente si la descripción que hace de la existencia es exhaustiva.⁶³³ El tratamiento del primer asunto lo tenemos desarrollado en el curso del año siguiente, “Filosofía Primera” (1952-53) y va apareciendo diseminado en gran parte de los cursos extrauniversitarios. Este otro, el de la exhaustividad de la descripción existencial, concierne en cambio al carácter del ser humano como existencia o *Dasein*, y le va a conducir a proponer una noción alternativa de éste como *personidad*. Los cursos de finales de los 50 son prueba de ello.⁶³⁴ Finalmente, a esto le va a acompañar una precisión en el campo “epistemológico”, por cuanto en algunos cursos comienza a aparecer incipientemente la idea de que el problema del ser y del ser humano ha de plantearse desde un acceso al mundo no de

⁶³¹ Cf. “Cuerpo y alma” (1950-51), AXZ, 0057010, p. 12.

⁶³² Cf. “Sobre el problema de la filosofía” (1933), SPF, 22-30.

⁶³³ Cf. “Cuerpo y alma” (1950-51), AXZ, 057010, p. 7.

⁶³⁴ Vid. “El problema del hombre” (1953-54), y especialmente “Sobre la persona” (1959).

carácter comprensivo sino impresivo-intelectivo. De nuevo, esto aparece tratado sobre todo en “Filosofía Primera”.

Con ello la relación de Zubiri con Heidegger comienza a articularse en orden a una crítica en tres ámbitos: el problema del ser, el problema del ser humano, el problema del acceso al mundo. Ello corrobora finalmente ese cambio de perspectiva con respecto a “su maestro”. Pero, ¿qué lo motiva? Estos tres frentes de crítica arrancan, a nuestro parecer, del hallazgo fundamental en la anterior etapa de la doble dimensión de la cosa como recurso y como capaz o apta para constituirse en recurso. En los años 40 y 50 Zubiri se dedica a explorar esa segunda dimensión de la cosa en la cual cree haber encontrado el carácter de realidad de la cosa misma, más allá del ser y del sentido. ¿Cómo quedan, por tanto, situados en estas dos décadas los conceptos de realidad y de sentido?

b. El sentido es un puente suspendido sobre el vacío. La cosa según el proyecto de posibilidades (*Entwurf der Möglichkeiten*)

Las exposiciones de Zubiri sobre SZ destacan dos temas en clara vinculación: la idea del modo de ser del Dasein como existencia y la apertura significativa de éste al mundo.⁶³⁵ En la primera parte del Análisis Existencial el ser humano era definido como un ente cuyo modo de ser es el de la existencia; y la existencia se entendía como el modo de comportarse según el cual el ente se abre cuando comprendo su ser, esto es, al aprehender las posibilidades que me brindan las cosas. El mundo mismo quedaba caracterizado desde la significatividad (*Bedeutsamkeit*).

En estas dos décadas de los años 40 y 50 a Zubiri le parece que el problema del sentido está íntimamente relacionado con el de la concepción del ser humano como Dasein. Concebir que somos un tipo de ente cuyo modo de ser consiste en proyectar posibilidades para aprehender el mundo tiene como contrapartida el que el mundo se nos dé significativamente. Por eso mismo en los cursos extrauniversitarios el tratamiento del sentido es abordado eminentemente desde la óptica del problema del ser humano. Los logros en esta línea van a dirigir las transformaciones en los demás ámbitos de la confrontación con Heidegger e incluso tendrán gran calado para la filosofía de Zubiri en general. Estos logros tienen que ver, en una parte, con la crítica al concepto de posibilidad. A partir de cursos como “El problema del hombre”, “Acerca del mundo” y “Acerca de la voluntad” se puede reconstruir lo que entendía Zubiri en estos años por “sentido” a partir de los caracteres que atribuye a la categoría de posibilidad en Heidegger:

(i) *Muerte*: En primer lugar señala cómo el Dasein está pensado como posibilidad de ser desde el estar-vuelto-hacia-la-muerte (*Sein-zum-Tode*).⁶³⁶ La muerte era en la Segunda Sección de SZ la posibilidad radical con que puede contar el Dasein para abrir su presente propio.⁶³⁷

⁶³⁵ Cf. “Cuerpo y alma” (1950-51), AXZ, 057009, pp. 4-15

⁶³⁶ Cf. p.e. “El problema del hombre” (1953-54), SH, 614.

⁶³⁷ Cf. SZ, §53. En el ejemplar de Zubiri aparece el siguiente texto subrayado con dos marcas verticales y anotado con una exclamación «Ah!»: «Dass in einer *existenzialen* Analyse des Todes

(ii) La realidad como *tiempo*: la muerte como posibilidad de la existencia hace referencia al modo en que el Dasein puede comprender su ser desde su sentido propio: desde la temporeidad. Y para Heidegger la apertura propia a la temporeidad, en el estar-vuelto-hacia-la-muerte, implica que es un éxtasis tempóreo, el futuro, el que ha de ser privilegiado en la estructura del Dasein. Ahora bien, en la medida en que es el *Zukunft* el éxtasis desde donde se determina el carácter de la temporeidad originaria, y en la medida en que la temporeidad se erige como el sentido de ser del Dasein y, es más, en la medida en que al final de SZ se plantea si el tiempo puede ser el horizonte del sentido del ser del ente en general, con todo ello se ha hecho del tiempo la realidad misma.⁶³⁸

(iii) *Irrealidad*: En las observaciones de Zubiri a Heidegger los dos elementos anteriores se conjugan con otros dos más estrechamente vinculados. El que se haga del tiempo y, en consecuencia, del proyectar (*Entwerfen*) la realidad misma del Dasein conlleva que a la posibilidad proyectada le corresponda pertenecer a la dimensión de la irrealidad y del concepto⁶³⁹, en contraposición a lo físico.

(iv) Objeto de la *volición*: Asimismo, la posibilidad pende de la volición. La realidad en cuanto querida por el ser humano es justamente el *sentido*, esto es, una posibilidad apropiada volitivamente por la persona.⁶⁴⁰

Estos cuatro elementos de la categoría de posibilidad acaban decantados el concepto zubiriano de *cosa-sentido*, tal como aparece ya en SE y que es un desarrollo ulterior del de cosa-útil que aparecía en los *Cursos Universitarios* de los años treinta:

...estas cosas en su carácter formal y propio de mesa o hacienda, no son, formalmente, cosas reales. Son justo “otra cosa”, otro tipo de “cosa”: son posibilidades de vida. (...) Las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido; las llamaremos por esto “cosas-sentido”.⁶⁴¹

existenzielle Möglichkeiten des Seins zum Tode mit anklingen, liegt im Wesen aller ontologischen Untersuchung.» (SZ, 248, el subrayado es el de Zubiri en su ejemplar). Aparece destacado doblemente por Zubiri “existenzialen” y “existenzielle”: el análisis es existencial y tiene a su base la posibilidad existencial, esto es, con la que se encuentra el Dasein en su existencia cotidiana, de estar vuelto hacia la muerte. Con ello cual llama la atención sobre el que Heidegger esté pensando la muerte como algo ligado íntimamente al concepto de existencia, y al mismo tiempo con la posibilidad intrínseca de la investigación fenomenológico-ontológica.

⁶³⁸ Vid. p.e. “El problema del hombre” (1953-54), SH, 624 y 628; “Acerca del mundo” (1960), AM, 71-74. De nuevo, en el ejemplar de Zubiri de SZ el tema de la *Zeitlichkeit* se encuentra muy atendido en subrayados, anotaciones y llamadas de atención. El tema de la temporeidad es uno de los que aparecen más remarcados en dicho ejemplar, junto con el del Dasein y el de los conceptos de realidad / *Vorhanden*. Sobre la *Zeitlichkeit* existen marcas a las siguientes páginas: la temporeidad como resolución precursora (SZ, 304), el surgir del pasado y del presente del futuro (SZ, 326), la unidad de la temporeidad en los tres éxtasis tempóreos (SZ, 329), la temporeidad ekstática ilumina el “ahí” originariamente (SZ, 351), el análisis del suceder (*Geschehen*) precisa de una investigación temática de la temporeidad en cuanto tal (SZ, 375), la temporeidad y el tiempo del reloj (SZ, 413), y la pregunta final con que acaba la obra, a saber, si el tiempo es el horizonte del ser (SZ, 437).

⁶³⁹ Cf. SE (1962), 108. De las cosas-sentido (término en el cual se verterán los desarrollos zubirianos en torno a la posibilidad y al sentido) no hay esencia (o sea, momento físico o real) sino concepto. El sentido, el concepto, es el rodeo que da el ser humano a través de la irrealidad para arribar a lo extra-conceptual: la realidad.

⁶⁴⁰ Cf. “Acerca de la voluntad” (1961), SSV, 37. Vid. también “El problema del hombre” (1953-54), SH, 327 y 636.

⁶⁴¹ SE (1962), 105.

Así pues, el sentido en esta etapa es definido como posibilidad de vida. Con ello Zubiri fija en gran parte el lugar en que queda una de las tesis fenomenológico-hermenéutica fundamentales de Heidegger: la significatividad (i.e. el sentido*) no puede ser la estructura del mundo⁶⁴², puesto que aquella es sólo el carácter que tiene la cosa como posibilidad de vida. La significatividad es tan sólo «el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana», de modo que es «esta versión de las cosas al viviente humano (...) lo que hace de ellas cosas-sentido».⁶⁴³ “Constructo” en *Sobre la esencia* se contrapone a “absoluto”: lo constructo es relativo, en este caso, a la vida humana, de tal modo que sin un término absoluto no sería *posible*.⁶⁴⁴ El sentido es, por tanto, la cosa relativamente a la vida humana.

Esta determinación conceptual del sentido fue obtenida como respuesta a un problema antropológico –tal y como advertíamos anteriormente. Decir que la esencia del ser humano como Dasein está en la posibilidad significaba hacer de la existencia humana, según palabras de Zubiri, «el empuje de un puente que carece de pilares»⁶⁴⁵. En coherencia con la metáfora, ¿qué le falta a un puente –la existencia humana– para poder sostener la carga y permanecer erguido sobre el mundo? Los pilares, esto es, la estructura. Es en el curso “Sobre la persona” donde Zubiri pasa a resolver este problema antropológico por una vía metafísica, como por ejemplo cuando escribe:

Si bien es verdad que son las cosas las que crean la situación, es también verdad, y una verdad anterior, que sólo la crean a aquel que tiene estructuras capaces de que la situación le sea creada. Estas estructuras han de pertenecer al yo de un modo intrínseco (...) Porque si esas estructuras no son momentos formalmente constitutivos del yo, uno se pregunta con qué y de qué va a sacar el yo sus proyectos y a ejecutar sus acciones.⁶⁴⁶

La resolución del problema del ser humano ha de pasar por la precisión, en el terreno de la metafísica, de en qué consiste la estructura real de este. La propuesta específica de Zubiri consistiría en este punto en rechazar el planteamiento analítico-existencial e incluso antropológico (sin identificarlos necesariamente) del problema del ser humano. La conducción de esta cuestión al terreno de una filosofía que se aleje de la concepción del ser humano como posibilidad supone al mismo tiempo el distanciamiento de la fenomenología hermenéutica y la relevancia de la categoría de sentido en esta.

⁶⁴² En el ejemplar de SZ de Zubiri se encuentra intensamente subrayado (y marcado con cuatro líneas y una almohadilla) la frase en la que Heidegger afirma que la significatividad (*Bedeutsamkeit*) es la estructura del mundo (SZ, 87).

⁶⁴³ SE (1962), 291.

⁶⁴⁴ Cf. op. cit., p. 324. Esto hace de la realidad, que será evidentemente para Zubiri el término absoluto del cual pende el constructo, algo así como la *condición de posibilidad* del sentido.

⁶⁴⁵ “El problema del hombre” (1953-54), SH, 628.

⁶⁴⁶ “Sobre la persona” (1959), SH, 108. La cuestión venía siendo planteada por Zubiri a lo largo de la década de los años 50. P.e. en “El problema del hombre” ya afirmaba, de modo similar, que «la mera formulación de proyectos no tiene realidad, y la realidad tiene componentes irreductibles a toda dimensión proyectiva. Lo contrario es lanzar al hombre en el vacío y llenarlo de náusea, porque previamente se le ha colocado al borde del abismo. Reducir el hombre a proyecto sería reducir el vuelo a una especie de pura realidad aviónica, sin tener en cuenta los elementos de estabilidad y propulsión dinámica del avión.» (“El problema del hombre” (1953-54), SH, 591).

c. La realidad comienza por *haber* cosas en las que *estar*.

La realidad queda al fin netamente distinguida del sentido en la etapa metafísica, y es en la década de los años 50 y principios de los 60 donde ello queda claramente expuesto. Al texto anteriormente citado de *Sobre la esencia* le preceden unas líneas en las que se define la cosa real o realidad como

...todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee.⁶⁴⁷

Ahora bien, en la idea de realidad así definida se encuentra implícita una ambivalencia. Por un lado, en la definición se expresa la idea de *posesión*: la cosa, para ser cosa, posee de un modo esencial sus notas. Esto hace referencia a la idea de *οὐσία* como *haber*: la realidad de la cosa está en la *suficiencia* de sus notas para conformar tal cosa. Pero, por otro lado, también encontramos implicada la idea del *acto*: la cosa real, por tener suficiencia, actúa sobre las demás. Esto tiene que ver con la *ἐνέργεια*, con el *érgon* y, en una palabra, con el *estar*.

En la etapa anterior encontrábamos también una ambivalencia en el seno de la cosa misma: esta se pensaba como una cosa-útil pero también como apta o capaz para serlo (por su condición de objeto natural). ¿Tiene que ver esta ambivalencia con la que se constata a la hora de elegir el haber o el estar como término que expresa la realidad de la cosa? En la década de los 50 Zubiri acaba decantándose por uno de estos dos términos. Si respondemos afirmativamente a la anterior pregunta, ¿supone ello para el término no elegido que es derivado a un nivel ulterior y, por tanto, puesto al nivel del sentido? ¿Qué término prevalece, el de “haber” o el de “estar”?

i) *Haber*.⁶⁴⁸

La mencionada distinción entre cosa realidad y cosa sentido en *Sobre la esencia* surge en el contexto de la determinación del ámbito de lo “esenciable”. Lo esenciable es aquel ámbito de la cosa susceptible de constituir el punto de partida de la búsqueda de la esencia, de la definición de lo real. Para ello no podemos acudir, según la propuesta zubiriana, a la cosa como sentido, ya que así sólo obtendríamos como esencia un concepto, y no algo físico. Es por ello que lo esenciable físicamente debe estar en la cosa real tal y como es definida y descrita en SE 104-105. Ahora bien, antes de este

⁶⁴⁷ SE (1962), 104. En IRE (1980), 60 se repetirá la definición de realidad aunque añadiendo al final del enunciado “de suyo”. Esta ausencia en el texto de SE no se debe evidentemente a que Zubiri no hubiese llegado aún a la idea del “de suyo”, ya que más adelante aparece la expresión. Lo cierto es que la idea del “de suyo” estaba elaborada, al menos documentadamente, desde los años 40 (vid. “¿Qué son las ideas?” (1947-48), AXZ, 052002)

⁶⁴⁸ Para un acercamiento más abarcante a la idea de realidad en la etapa de maduración de las décadas 40-50, que no se centre sólo en la contraposición con el sentido, se recomienda la aportación de D. GRACIA en “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri” (NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, esp. pp. 40-45. Este es de los pocos textos que, después de la muerte de Zubiri, atienden de nuevo a la cuestión del haber antes de la aparición de los conceptos más conocidos de actualidad, sustantividad, etc.

pasaje hay un texto en la página inmediatamente anterior en la cual Zubiri introduce el tema de la distinción cosa real y cosa sentido por medio del ejemplo del cuchillo: ¿qué hace del cuchillo tal cosa? El ejemplo no es en absoluto irrelevante, y esto por dos razones. En primer lugar, hay que reparar en que no se escoge una piedra, un árbol, propiedades de la materia o cosas por el estilo, sino un instrumento, un útil (*Zeug*). ¿Qué hay en el útil que le haga ser una cosa, y no solamente algo útil para mi vida?

Pero en segundo lugar, resulta que el ejemplo del cuchillo aparece años atrás en un texto crucial en el que Zubiri comenzaba a confrontarse directamente con las tesis fenomenológicas básicas que priman el sentido sobre la realidad. En “¿Qué son las ideas?” (1947-48) el cuchillo se consideraba como un bien: es decir, algo con lo que cuento y que me puedo apropiarse para comer. Sin embargo, ¿qué hace de semejante cosa algo “bueno”? ¿En qué se diferencia un “buen” cuchillo de un “mal” cuchillo? ¿Dónde está el ἀγαθόν del cuchillo o, en general, de la cosa misma? Aquí reaparece la distinción, propia de la etapa ontológica o metafísica, entre la utilidad de la cosa con vistas a un para-qué (esto es, el cuchillo es bueno para comer) y entre su usabilidad (i.e., su aptitud o capacidad para ser mejor o peor útil). Esto es algo que no depende solamente de su comparecer para la vida humana, sino de si la cosa está bien o mal hecha como para cortar, si es buena o mala *por sí misma*.⁶⁴⁹ De esto surge precisamente, según Zubiri

la idea de la cosa como algo que tiene *de suyo* las capacidades *para* lo que ella es: El “de suyo constituye lo suyo de las cosas, su bien. (...) Este carácter del “de suyo” es pues, algo anterior a todo “para”. Es lo que constituye lo que llamamos el ser de las cosas, su εἶναι. (...) Es su ser, porque el “de suyo” es lo que le permite ser sí misma.⁶⁵⁰

El ser de la cosa debe por lo tanto expresarse como un “suyo” en el sentido de aquello que la cosa tiene por sí misma que es suficiente para ser lo que es. La autoposición o la suidad constituye así el ser de la cosa, i.e. su haber. La vieja idea de οὐσία recibe así una determinación alternativa, pensada desde el sentido cotidiano del término: se ha pasado de la idea de bienes a la de suidad para expresar la suficiencia.

Ahora bien, en el texto citado se emplea la expresión “el ser de las cosas” para referirse a este “de suyo”. ¿Puede el verbo “ser” expresar en verdad la realidad misma de la cosa como “de suyo”? Semejante cuestión gravita alrededor de los intentos de Zubiri por analizar constantemente los llamados “verbos de realidad”. En este curso encontramos una enumeración bastante amplia de estos, que más tarde se plasmaría en algunas de las reflexiones filológico-filosóficas de *Sobre la esencia*.⁶⁵¹ Se pasa revista a diversos verbos de distinta procedencia para ver cuál podría ser un buen candidato a expresar la suidad o “de suyo”, esto es, la realidad de la cosa: *Wirklichkeit* (lo real como

⁶⁴⁹ Vid. “¿Qué son las ideas?” (1947-48), AXZ, 0052002, pp. 36-37. La idea del *agathon* será recogida en SE para expresar tan sólo la dimensión de la cosa según la cual es “para...”. Esto da una idea del lugar en que a la altura de 1962 colocaba Zubiri el “haber” (bienes) de la cosa.

⁶⁵⁰ Op. cit., en papeleta mecanografiada añadida a la p. 37.

⁶⁵¹ P.e. en SE (1962), 407 Zubiri se pregunta por el origen de la cópula en las lenguas indoeuropeas, ante lo cual busca alternativas en las mismas. Los verbos que enumera allí, procedentes del griego clásico, ya aparecían en el texto del curso de 1947-48.

algo que ejecuta operaciones), *týgchanoo* (lo real como algo que está ahí), *fyein* (como crecer, brotar, nacer), *gígnomai* (como entrar en una situación), *exésteeka* (como tener preeminencia o existir, sentido que pasaría al valor existencial del *eínai*), *hýparchein* (ser principio o fundamento de lo comenzado)⁶⁵², hasta llegar a verbos de posesión, entre los cuales cuenta *kápeoo* (que diera lugar al latín *capio*) y *ἐχέiv* (lat. *habere*). Justamente, a juicio de Zubiri, con este se logra expresar el ser como un “su” o “suyo”.⁶⁵³ Lo interesante en este punto radica en que *οὐσία* y *ἐχέiv* expresan la cosa como un “por sí”; sentido en el que, teniendo en cuenta que la *οὐσία* es la sustantivación (participio) del verbo *eínai*, supondría que el ser puede tener el sentido de posesión, de haber. A Zubiri no se le escapa el hecho de que *eínai* en griego, acompañado del Dativo (*ἐστὶ μοί*) tiene un significado posesivo.

Con ello se hace patente el dominio que adquiere por el momento el término “haber” (*ἐχέiv*, *habere*) a la hora de pensar el carácter de la *οὐσία* como realidad. La realidad es la capacidad que tiene la cosa para poseerse en lo que tiene de propia, en su “de suyo”. Zubiri aduce en este punto que la filosofía ha tomado el ser teniendo en cuenta su valor existencial, su valor predicativo, etc., de modo que si se hubiera cargado más bien el acento del sentido del ser en el haber (*ἐχέiv*) quizás la filosofía hubiera tenido un signo distinto.⁶⁵⁴ Ello, tal vez, hubiese propiciado la concepción de la suficiencia de la cosa para ser lo que es no en la línea de la sujetualidad (esto es, del *hypokeímenon* como sujeto de inherencia de los predicados), sino en alguna otra distinta, no predicativa (como acabaría siendo en *Sobre la esencia* la sustantividad).

Sin embargo, hacia los años 50 comienzan a aparecer textos en los que el “haber” se ubica en el mismo nivel que el concepto de ser. Lo desconcertante de ello reside en que al coincidir la definición de “ser” como presentidad en estos años y la de sentido, hablar de ser y de haber por igual quiere decir que ahora el “haber” ha dejado de referir a la realidad, y que tiene que ver con el sentido:

El dato: es lo que hay, la presentación, y se funda por la presentación su carácter de presentidad, y ahí se constituye el ser. El ser es mera presentidad, es presentidad de una presentación (la cual esta última no tiene que ver con el problema del ser y del tiempo).⁶⁵⁵

Incluso los ejemplos y términos que usara Zubiri en años anteriores para expresar el haber como el *agathón* de la cosa, la capacidad del cuchillo para ser “buen o mal” instrumento, etc. aparecen en el contexto de la cosa-sentido, no de la realidad. ¿Qué ha sucedido?

⁶⁵² A. GONZÁLEZ señala, basándose en el Evangelio según S. Mateo, que *tà hypárchonta* podría significar también los bienes y posesiones (Mt 24: 47), cf. “Las cosas”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.

⁶⁵³ Cf. “¿Qué son las ideas?” (1947-48), AXZ, 0052002, pp. 44-48 y papeleta mecanografiada añadida a p. 48.

⁶⁵⁴ Cf. op. cit., p. 47.

⁶⁵⁵ “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060007, p. 2.

ii) *Estar*.

La respuesta es que el término “haber” es desplazado por el de “estar” para expresar la realidad de la cosa.⁶⁵⁶ En el curso “Filosofía Primera” ya tiene lugar esta modificación.⁶⁵⁷ En el contexto de la discusión en torno al carácter de “lo dado” Zubiri plantea que este puede tener el carácter de “dato”, esto es, como nota del mundo físico, y no ser un mero *Vorhanden* en el sentido heideggeriano.⁶⁵⁸ Esto es posible justamente al concebir lo dado no desde el “hay” sino desde el “estar”:

El dato tiene un verbo que lo expresa adecuadamente: el dato es justamente lo que “hay”. Y lo que hay, en tanto que hay, por lo menos en la medida en que me es accesible, se funda precisamente en mi estar en la realidad. Porque estar en realidad no es algo que comienza, sino que comienzan las cosas a estar en ella; esto es, comienza a ser dato. El “hay” se funda en el “estar”; el haber se funda en el estar.⁶⁵⁹

El ser y el haber, el es y el hay, se fundan óptica y radicalmente en el “estar” en la realidad. Y la articulación de ese fundamento es precisamente el momento de presentación. Lo que hay, es. El haber y el ser se fundan en el estar.⁶⁶⁰

Este desplazamiento terminológico se corrobora al igual en textos del curso del año siguiente, “El problema del hombre”, en los que se utilizan fórmulas y enunciados para expresar que el haber se funda en el estar que parecen directamente extraídos del curso anterior: «Nadie comienza a estar en la realidad ni deja de estar en ella; lo único que comienza y deja de haber son las cosas con que estar en la realidad. La inteligencia es en este sentido mera actualidad»⁶⁶¹; «Estamos en realidad y las cosas, en tanto que actualizadas en ese estar, constituyen el haber que expresa el impersonal “hay”. En el acto físico del estar se actualiza la dimensión física de las cosas que es el haber.»⁶⁶² En los textos de Zubiri se va haciendo cada vez más patente este cambio terminológico y conceptual, según el cual el haber queda visto ahora desde el acto físico de estar. El protagonismo de ello es ya evidente en los primeros cursos de comienzos de la década de los 60. En “Acerca del mundo” ya se afronta la discusión en torno al mundo como bosquejo o proyecto de posibilidades en Heidegger desde la categoría de “estar” desarrollada en cursos anteriores y no desde la de “haber”: «Yo bosquejo precisamente, y bosquejo inexorablemente, en tanto en cuanto estoy en una realidad. Y estoy en ella

⁶⁵⁶ «El ser y el haber, el es y el hay, se fundan óptica y radicalmente en el “estar” en la realidad. Y la articulación de ese fundamento es precisamente el momento de presentación. Lo que hay, es. El haber y el ser se fundan en el estar.» (op. cit., 0060005, p. 40).

⁶⁵⁷ El curso ha sido analizado por vez primera en F. DANIEL, “La primera idea de noergía: una genealogía hacia la ‘Filosofía Primera’ de 1952”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXVI (2009), pp. 531-563.

⁶⁵⁸ Como ya criticara este, p. e., en GA 56/57, §§14 y 17, SZ, §43. Vid. discusión de ello en nuestro trabajo: infra, §§ 42-43.

⁶⁵⁹ “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 39. El tema volverá a aparecer en la lección 20ª (la anterior era la 18ª): vid. AXZ, 0060007, p. 2.

⁶⁶⁰ Op. cit., 0060005, p. 40.

⁶⁶¹ “El problema del hombre” (1953-54), SH, 569.

⁶⁶² Op. cit., SH, 635.

precisamente por un acto intelectual, que como tal y formalmente es anterior al bosquejo mismo.»⁶⁶³

Pero, ¿qué es el “estar”? Conceptualmente había sido acuñado ya en la etapa anterior, claramente en el texto de la teología paulina. Podría decirse que en la lección tercera de “Filosofía Primera” hace su primera gran aparición (aunque el texto aún no ha sido dado a conocer al gran público). Allí el “estar” aparece al considerar el carácter real de los juicios y de la intencionalidad misma. ¿Cómo se refiere el juicio al término del que juzga? Frente a la solución fenomenológica –que Zubiri extiende, polémicamente a nuestro parecer, a Heidegger– que cifra en la intencionalidad la clave, se mantiene una idea transfenomenológica⁶⁶⁴ (en el sentido de no ser ni husserliana ni heideggeriana) que apela al *érgon del noûs*, al carácter de *acto* que tiene la inteligencia al estar en las cosas, en el mundo. Aquí surge por vez primera la expresión *noergia*, como tercer término que une físicamente el noema y la nóesis.⁶⁶⁵ Pese a su extensión, permítasenos transcribir prácticamente al completo el texto de este curso –no publicado aún– en el que se utiliza tal término:

El estar en la realidad, por consiguiente, es una realidad tan físicamente real como puedan ser el vaso de agua y yo que estoy viéndolo. Si se quiere seguir por la vía de dar nombres griegos más o menos modernizados a estas estructura, habrá que decir que justamente lo que le alta a toda esta descripción de la intencionalidad para tocar a la estructura radical, es no el envolver noesis y noema, sino algo primario y radical: la ejecución física del acto, que con un vocablo, neologismo, de origen griego, yo llamaría noergia. El modo de estar en la realidad es constitutivamente noérgico, es el *érgon* del nous y sobre él, naturalmente, se deslizan esas otras vertientes que son justamente su noesis intencional y su noema como intento. La “noergia” es un estar físico y no meramente intencional o, si ustedes quieren, es la realidad física de la intencionalidad. Por esto, la “noergia” es inteligencia y no es conciencia. La conciencia es un carácter de esa intencionalidad; es otra cosa; pero lo que radicalmente tenemos en esa “noergia” es justamente la inteligencia en el sentido antes definido, a saber, como una versión hacia la realidad.

Estamos, pues, en la realidad. Yo mismo estoy realmente en esa realidad y, además, lo estoy real y efectivamente, realmente. La unidad de estas tres dimensiones es lo que envuelve esa expresión en cuatro vocablos “estar en la realidad” y que con un vocablo que no usaré demasiado para no cargarles, temáticamente llamaré “noergia”.⁶⁶⁶

El “estar” vendría a ser la propuesta específicamente zubiriana frente a la intencionalidad fenomenológica, por cuanto expresa no la objetividad de un contenido

⁶⁶³ “Acerca del mundo” (1960), AM, 17. Vid. también AM, 71-74, donde se argumenta contra la concepción heideggeriana del tiempo recurriendo al “estar” de la fluencia temporal.

⁶⁶⁴ Expresión que el propio Zubiri va a usar para referirse a su propuesta frente a la fenomenología en los borradores de *Inteligencia Sentiente*: vid. “Observaciones sobre teoría de la inteligencia”, AXZ, 0091002, p. 13.

⁶⁶⁵ Vid. “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0059003, esp. pp. 28-30.

⁶⁶⁶ Op. cit., pp. 28-29. Vid. también op. cit., 0059005, p. 17. Hemos modificado la escritura de algunas palabras del original mecanografiado que aún no habían sido corregidas por Zubiri (p.e., “noexis” por “nóesis” y similares, que son claramente error de/de los mecanógrafo/s dedicado/s a transcribir el curso) e incluido algunos añadidos escritos a mano de su puño y letra. Citamos el texto aquí a modo de indicación filosófico-histórica que complete la presentación diacrónica de la discusión Zubiri-Heidegger.

intencional de conciencia, sino la realidad física de ese mismo contenido. Esto lo venía expresando desde décadas atrás como *acto (ergón)*, y no es sino la cosa misma estando *ejecutada*, por y desde sí misma, en su carácter pre-intencional y pre-conceptual. Según la idea de intencionalidad la conciencia logra salir de sí hacia fuera gracias a los actos de reflexión sobre los contenidos primarios (*primären Inhalte*) de la sensibilidad. Sólo porque la conciencia puede intuir categorialmente la forma (*morphé* intelectual) del objeto podemos conocer el mundo. Sin embargo, según la idea noérgica de intencionalidad en Zubiri, la experiencia (en su carácter sensible, como veremos en el próximo capítulo), es algo que tiene lugar en el mundo, no en mi conciencia. La intelección es un acto, y el acto es la *ejecución* de algo que *está* puesto en el mundo, implantado en una realidad fuera del recinto reflexivo de la conciencia. Zubiri lo expresa con el gerundio⁶⁶⁷: no soy una conciencia que ve y que reflexiona sobre su acto de ver, sino que soy *visión ejecutándose*, estando en el mundo.⁶⁶⁸

A partir de esta época va a ir desarrollándose cada vez más y más, aunque a ritmo lento, la idea de acto como ejecutividad o noergia. En los siguientes cursos extrauniversitarios la confrontación con la fenomenología ya se produce, de hecho, en semejantes términos.⁶⁶⁹ Y en *Sobre la esencia* la terminología aparece como implícitamente fijada de ese modo: a pesar de que el “estar” no aparezca excesivamente en sus páginas, se puede decir que por su parte el “haber” ni siquiera es usado con significado filosófico.⁶⁷⁰ Finalmente ello cristalizará en las décadas siguientes en el concepto de *actualidad*.⁶⁷¹

Con esta sustitución del término “haber” por el de “estar”, a la par que su desarrollo conceptual, Zubiri está haciendo dos cosas con respecto a Heidegger.

(1) Por un lado, la consagración del “estar” no sólo supone la eventual desaparición del “haber”, sino que conlleva una crítica de la idea del ser y el rechazo a usar este término para expresar la realidad de la cosa. Con ello se está produciendo la transformación, definitiva en el pensamiento de Zubiri, de la ontología por la metafísica. Esta metafísica tendría por objeto el estudio de la realidad pero considerada no ya (solamente) como οὐσία –esto es, una *ousiología*–, sino como acto o *érgon* –una

⁶⁶⁷ Cf. op. cit., p. 27, así como, en el mismo curso, 0056004, p. 33.

⁶⁶⁸ D. GRACIA comenta en este punto cómo la idea de actualidad noérgica en Zubiri surge a partir de la discusión de los conceptos husserliano de intencionalidad, el heideggeriano de presencia (que, debería añadirse, es trasunto igualmente del problema de la intencionalidad), y el orteguiano de ejecutividad (cf. “Un siglo de filosofía española. Unamuno, Ortega, Zubiri”, en op. cit., p. 44). Aquí la relación con Ortega, pese a no ser explícita, parece clara. A pesar de las aportaciones de J. CONILL a la aclaración de la relación Zubiri-Ortega (vid. p. e. “Ortega y Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 215-227; “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 81-106) creemos que aún falta un estudio que examine la relación filosófica entre ambos en función de los conceptos de actualidad y ejecutividad, y que tenga en cuenta este texto zubiriano del curso de 1952-53.

⁶⁶⁹ Vid. p.e. “El problema del hombre” (1953-54), SH, 282, 292, 375, 569.

⁶⁷⁰ Si que hay referencias en SE al contenido del término “estar”, es decir, al acto o *ergón*. Vid. SE (1962), 401-2: el *érgon* es lo que constituye el carácter de realidad de la cosa; op. cit., p. 130

⁶⁷¹ De hecho, puede mostrarse cómo los textos de “Filosofía Primera” se encuentran, redaccional y conceptualmente, a la base de los de *Inteligencia y realidad* y demás de la trilogía. Vid. p.e. IRE (1980), 22 y 64.

ergiología o *noergiología*.⁶⁷² Esta sustitución ya es fehacientemente palpable en la discusión con Heidegger en *Sobre la esencia*. Allí ya trata de desarrollar la idea del “darse”, que ya estaba presente en la fenomenología hermenéutica especialmente desde SZ⁶⁷³, desde el “estar siendo”, acentuando en el “estar”.⁶⁷⁴ A juicio de Zubiri lo que añade la realidad así expresada frente al “ser” heideggeriano es la referencia «a toda cosa y toda nota reales».⁶⁷⁵ Esto sobreentiende la crítica zubiriana de que el ser en Heidegger ha sido pensado sólo como ser del ente que es el Dasein (esto es, del ente que tiene el modo de ser de la existencia –*daseinsmäßig*), mientras que la realidad sería un concepto omniabarcante. Esta asunción –cuyo entramado argumental trataremos de desmenuzar en el próximo capítulo– ya había sido expresamente enunciada en la definición de “ser” que daba Zubiri en “Filosofía Primera”, cuando dice que el «ser es la manera humana como la realidad le es presente al hombre. Ser es pura y simplemente una presentidad en presentación.»⁶⁷⁶ Ser es la presentidad, la cual supone una presentación, que es justamente el acto mismo de estar.

La propuesta zubiriana en este punto cobra un significado destacable si es puesta en relación con el intento de Heidegger de desarrollar la pregunta por el ser más allá del planteamiento analítico-existencial de *Sein und Zeit*. Ya éste había probado a solucionar el problema del ser del ente en general en el SS 1927, cuando planteó la *Praesenz* como esquema horizontal-transcendental de la *Temporalität* del ser.⁶⁷⁷ De hecho, cuando Zubiri escribe en “Filosofía Primera”, de un modo bastante sorprendente, que Heidegger ha montado su filosofía sobre la idea de presencia⁶⁷⁸, asimilándolo incluso a la idea de conciencia de la fenomenología husserliana, lo que hay detrás de semejante afirmación acaso pueda ser el mencionado curso *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que trabajó en un grado bastante relevante.⁶⁷⁹ La atención que concedió a este puede explicar el porqué de la asimilación de Heidegger a una “filosofía de la presencia”. Ahora bien, la cuestión de la presencia adquiere interés para la propia evolución

⁶⁷² F. DANIEL encuentra precisamente en lo noérgico la clave interpretativa que permitiría explicar la distancia de Zubiri con Heidegger: Vid. “El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger”, en Nicolás, J. A. / Espinoza, R., Zubiri ante Heidegger, Herder, Barcelona, 2008, pp. 385-467.

⁶⁷³ Vid. SZ, 230, 316; aunque propiamente era un tema que aparecía en confrontación con el neokantismo: vid. GA 56/57, §9 y GA 58.

⁶⁷⁴ Vid. p.e. SE (1962), 445.

⁶⁷⁵ Ibid.

⁶⁷⁶ “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 44.

⁶⁷⁷ Cf. GA 24, 433-4.

⁶⁷⁸ «La filosofía de Husserl y de Heidegger, y todas las filosofías que se han apoyado en la idea de conciencia, se han montado pura y exclusivamente sobre la idea de presencia, pero no han logrado nunca perforar a ese estrato más hondo que es la presentación: el puro acto, el estar en realidad.» (“Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 36).

⁶⁷⁹ En el AXZ puede consultarse los apuntes del curso del SS 1927 que Zubiri adquirió en su estancia en Freiburg, en los que la segunda parte aparece extensamente trabajada. La página de GA 24 citada anteriormente se encuentra subrayada en este ejemplar. En concreto todo este texto está marcado al margen con tres líneas verticales y el par de signos de exclamación: «Wenn die Zuhandenheit oder das Sein dieses Seienden [i.e. del ente a la mano] einen *praesentialem Sinn* hat, dann ist damit gesagt: Diese Seinsart ist temporal verstanden, d. h. aus der Zeitigung der Zeitlichkeit im Sinne der charakterisierten ekstatisch-horizontalen Einheit. Wir gebrauchen jetzt in der Dimension der Interpretation des Seins aus der Zeit für alle Zeitbestimmungen absichtliche lateinische Ausdrücke, um sie von den Zeitbestimmungen der Zeitlichkeit in dem bisher charakterisierten...» (GA 24, 433; la cursiva es de Heidegger, pero en el ejemplar de Zubiri aparece subrayado con doble línea).

conjunta de ambos filósofos: si en el SS 1927 se plantea la presencia como fundamento del sentido del ser (del ente en general) como respuesta al problema ontológico-fundamental, Zubiri parece querer desarrollar, en una especie de *Kehre* propia respecto a Heidegger, la idea de un fundamento del sentido del ser, que acaba encontrándolo no en la *presencia como algo temporal*, sino en la *presencia como algo físico o noérgico*.⁶⁸⁰ El tiempo no es el fundamento del ser, sino la presencia como acto o *ergón*.

(2) Por otro lado, con el “estar” Zubiri está haciendo algo más: definitiva y claramente, relegando el sentido a un lugar ulterior respecto a la realidad física. El sentido ha quedado determinado en paralelo al ser, que acaba siendo concebido como la manera humana como nos son presentes las cosas. Por ello el hincapié en el “estar” frente al ser equivale a apostar por un concepto de mayor calado metafísico que sí remita al modo de presencia de la cosa en cualquier tipo de mundo, no sólo el humano. Desde luego, a partir de la idea de realidad zubiriana puede plantearse una posible respuesta al problema del sentido del ser del ente en general: precisamente, situando el sentido como una estructura ulterior al modo de presencia de la cosa por sí misma, sea cual sea el ente ante el que esté presente. En el Capítulo Segundo exploraremos las posibilidades conceptuales y el entramado argumental de esta idea.

iii) De nuevo el “haber”.

A pesar de todo lo dicho, en los textos zubirianos de los 50 y principios de los 60 el término “haber” continúa apareciendo. En este sentido puede resultar sumamente desconcertante algunas nuevas menciones de éste en el curso “El problema del hombre” de 1953-54, sólo un año posterior al de “Filosofía Primera”, en el que precisamente se había comenzado el definitivo desplazamiento terminológico: «...*estar ahí [Vorhanden]* es una modificación del sentido de algo previo, primario y más radical, que es que haya realidad y que sea real.»⁶⁸¹ ¿Por qué en textos como este no se sustituye el “haber” por el “estar”?

La elección de “estar” hace que “haber” no se use para expresar la realidad de la cosa. Pero “haber” se conserva como término para referirse no a la cosa misma, sino al modo humano de estar en la realidad y enfrentarse con las cosas, esto es, *habérselas* con su realidad. El primer “haber”, el abandonado, era la traducción de ἐχέiv o *habere*. Con ello se hacía referencia a la idea de la *οὐσία* (en vez de emplear el término “ser”): era el “haber” conteniendo la doble noción de bienes o pertenencias y de posesión (no como referencia a los bienes que se poseen, sino al carácter mismo de lo poseído, el modo como la cosa es cosa por sí misma: la autopertenencia o suidad). Pero “haber” tiene un

⁶⁸⁰ «Dejar que las cosas sean presupone inexorablemente la cosa y, además, su ser. Lo cual quiere decir que el ser es el a priori del éxtasis y no al revés. La primaria apertura de la <cosa>, <no> es el ex del tiempo, sino la apertura de la inteligencia a las cosas, aperturidad es presencia y presentidad. Ese ex del tiempo se funda en la inteligencia.» (“Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 32.). Hay que explicar aquí que la mención de la inteligencia en el contexto de este curso no tiene un significado meramente noético, como si estuviera diciendo que el tiempo se funda en el acto intelectual humano en cuanto humano; sino que hace referencia a la inteligencia como un acto, esto es, como algo real puesto en el mundo por sí mismo. Es, a fin de cuentas, una referencia al “estar” noérgico.

⁶⁸¹ “El problema del hombre” (1953-54), SH, 328.

segundo sentido, no coincidente exactamente con el de ἐχέiv, y que es precisamente el que está funcionando en los textos sobre el problema del ser humano como el anteriormente citado: como ἡξις o *habitud*. “Haber” aparece tras “Filosofía Primera” en el contexto de la cuestión del modo humano de habérselas con el mundo y a las cosas que están en él.

Hasta *Sobre la esencia* en 1962 el desarrollo de la crítica de Zubiri a Heidegger se ha centrado en el sentido del haber como ἐχέiv. En línea con una profundización metafísica a la base de una problemática antropológica, los bienes o recursos eran la base conceptual para pensar el carácter de la estructura real a partir de la cual construir la idea de la sustantividad humana. Pero en paralelo Zubiri viene desarrollando progresivamente durante los años 40 y 50 la noción de haber como ἡξις. Si aquello con lo que se las tiene que haber el ser humano no es el sentido del ser sino la realidad que está, correlativamente su modo de habérselas no consistirá en la comprensión del sentido (o experiencia significativa del mundo circundante) sino impresión de realidad física. La etapa metafísica de madurez ya va a situar en el primer plano de la problemática, una vez ganada con cierta resolución la idea de realidad, la transformación de la idea del haber en la línea fenome-noológica del haber como *habitud* intelectual-sentiente. La discusión final con Heidegger en *Sobre la esencia*, de cuyas últimas páginas están dedicadas al desarrollo de la idea de apertura impresiva a diferencia de la comprensora, es una muestra de ello.⁶⁸²

§ 38. Sentido y realidad en la etapa metafísica de madurez (1962-1983)

a. La influencia de Heidegger en Zubiri

La época de maduración finaliza cuando Zubiri publica *Sobre la esencia*. La clave de ello está en que allí consigue desarrollar una idea de realidad que da cumplimiento a su propio proyecto filosófico: la propuesta de una idea alternativa del ser humano. SE comenzaba como una reflexión sobre la sustancia (οὐσία), y desembocó en el concepto del ser humano como *res eventualis* o *esencia abierta*. Con ello responde al problema que se planteaba con el Dasein: el “de suyo” como sustantividad es la estructura de la realidad humana, esto es, los pilares del puente que es la existencia. La noción de *esencia abierta* supone en este punto la unión, tan buscada por Zubiri durante varias décadas, entre el ámbito histórico y el natural del ser humano, que ahora es aplicable a toda cosa real.⁶⁸³

⁶⁸² Vid. SE (1962), 451-2.

⁶⁸³ Tras esto sólo le quedaría, en el terreno de la metafísica, integrar la realidad divina en la realidad humana. Precisamente la década de los 60 y 70 se encuentra plagada de cursos de Zubiri sobre el problema de Dios y el ser humano. Si nos ceñimos a los desarrollos en el terreno de la metafísica, quizás podamos contemplar estas décadas finales como el cumplimiento de una serie de etapas en la elaboración conceptual de una idea de realidad que integre la naturaleza, la historia y a Dios. De este modo podríamos considerar una primera época en esta metafísica en la que se descubre el carácter histórico y temporal de las cosas (coincidente con la etapa ontológica o metafísica), una segunda época en la que se quiere profundizar en la dimensión natural de las cosas a fin de sintetizarla con la histórica descubierta anteriormente (que tendría que ver con los desarrollos de las décadas de los 40, 50 y principios de los 60), y una última etapa en la que se logra aunar la naturaleza del ser humano (su personidad) con la

La idea de la realidad humana le ofrece en este sentido un hilo conductor para desarrollar progresivamente una noción del modo humano de habérselas con el mundo (esto es, la *ἥξις* o *habitud*) y proponer así un concepto de intelección. La última parte de la discusión de Zubiri con Heidegger en SE ya apuntaba a ello, y se había esbozado en varios cursos de la década de los 50. Pero es en los años 60 y 70 donde finalmente Zubiri expone una idea de intelección sentiente surgida a tenor de ello. El desarrollo de ello le permite precisar de un modo ciertamente elaborado el pensamiento heideggeriano, como se puede inferir del curso “Sobre la realidad” (1966). Este era, quizás, el último terreno filosófico fundamental que le quedaba a Zubiri ganar con respecto a Heidegger, una vez limadas las diferencias en torno al problema del ser humano (en el que se desarrolló la idea de *personidad* frente al *Dasein*) y el problema de la estructura de lo real (en el que surgió el concepto de realidad como estar y como suficiencia “de suyo” frente al ser). Después de la discusión en torno a la impresión de realidad frente al concepto de comprensión del sentido en el curso citado no va a aparecer en los textos de Zubiri ninguna nueva gran crítica a algún tema fundamental de Heidegger. Contaremos con matizaciones a la idea analítico-existencial de la *temporeidad*, al concepto fenomenológico-hermenéutico de *historicidad*, e incluso se desarrollará el tema de la *religación* que surgió en la década de los 30 en confrontación con el análisis del *Dasein* como arrojado al mundo... Pero son discusiones que ya no generan nuevos avances tanto en el núcleo del pensamiento de Zubiri (*naturaleza*, *historia*, *Dios*, *metafísica*, *fenome-noología*) ni suponen una nueva etapa en su interpretación de Heidegger. Más bien se pueden interpretar como ramas que surgen de un tronco común que ya lleva creciendo desde décadas pasadas y que a mitad de los 60 ha crecido hasta casi toda su altura.⁶⁸⁴ De hecho, en el texto central de *Inteligencia Sentiente* (1980-83) no hay ningún pasaje dedicado exclusivamente a discutir con su viejo maestro sino que su postura al respecto es presupuesta constantemente y nunca desarrollada.⁶⁸⁵

historicidad (su carácter de *supra-stans* o *hyper-keímenon* por el cual sus propiedades son apropiadas) a través de la idea del poder de lo real que religa a la ultimidad (de modo que esto es lo que le permite a la naturaleza humana como *personidad* poder apropiarse de posibilidades para hacerse).

Asimismo, estos tres ámbitos de la metafísica podrían tener un correlato en la *fenome-noología* de la razón sentiente, cuando Zubiri describe las tres direcciones en que la intelección sale del campo “hacia” el allende para conocer la realidad en cuanto tal (vid. IRA (1983), 31): según nuestro parecer, ello sería la explicación *fenome-noológico-genética* de las tres Ideas transcendentales de la razón (sentiente, en este caso): “hacia fuera” como *génesis sentiente* de la Idea de mundo (i.e., *naturaleza*), “hacia dentro” como *génesis sentiente* de la Idea de alma (i.e., *historia* o *carácter histórico* de la naturaleza humana), y “hacia lo notificante” como *génesis sentiente* de la Idea de Dios (transpuesto a un sentido intramundano: el poder de lo real o la realidad como ultimidad). Aunque, ¿debería contemplarse tal exigencia en una metafísica intramundana? ¿No debería hablarse más bien de integrar lo real como poder sin presuposición de que ello sea trasunto del problema de Dios y de la eventual existencia de una divinidad, sino más bien al revés, que el trasunto de las creencias religiosas sea la experiencia (inmanente) del poder que es lo real?

⁶⁸⁴ En el Cap. II de esta Segunda Parte proporcionaremos un esquema de estos tres núcleos fundamentales de la discusión con Heidegger así como de sus temas “menores” asociados, tratando de proponer una organización argumental y conceptual de estos.

⁶⁸⁵ En este sentido resulta bastante escueto el pasaje de IRE (1980), 85 en el que se menciona brevemente a Heidegger y su idea de la sensibilidad como *factum brutum*. Este texto tiene su *génesis* en “Sobre la realidad” (1966), SR, 14ss (y que arranca del problema planteado en “Filosofía Primera” (1952-53), de cómo esquivar la probable objeción heideggeriana a la idea de cosa real como caída en el

b. Sentido, haber, ser y estar.

En la etapa de madurez encontramos la fijación definitiva de los conceptos con que Zubiri acomete la crítica de Heidegger. Desde *Sobre la esencia* (1962) hasta *Inteligencia y realidad* (1980) la tarea crítica con respecto a aquel parte de un denominador común: la distinción entre cosa realidad y cosa sentido. Distinción que, por otra parte, ya venía desarrollándose –como hemos mostrado– desde décadas atrás. En función de estos dos conceptos podemos definir tanto el sentido como la realidad en este período de casi veinte años. Realicemos una primera aproximación a ambos a través del pasaje que tradicionalmente se suele usar a fuer de tal:

Las cosas como momentos o partes de mi vida son lo que yo he llamado “cosa-sentido”. Pero nada es “de suyo” cosa-sentido. La cosa real aprehendida como algo “de suyo” no es una “cosa-sentido”, sino lo que he llamado “cosa-realidad”. Es lo que en otro orden de problemas⁶⁸⁶ he solido expresar diciendo que cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”.⁶⁸⁷

Sentido sería la cosa en cuanto forma parte de mi vida. Cuando Zubiri escribe “momento o parte de mi vida” está refiriéndose, para expresarlo de un modo más técnico, a la manera en que la cosa es actual o presente respectivamente a la vida humana. “Sentido” sería así el mundo como término de los proyectos de vida de la realidad humana. Con esto Zubiri sintetiza su interpretación de la fenomenología hermenéutica: el Dasein es el constituyente del aparecer de la cosa y, por tanto, como significativa.⁶⁸⁸ Según la tesis fenome-noológica las cosas no actúan sobre otras por ser cosa-sentido, sino por el carácter real que constituye la estructura de ese sentido. Las cosas no actúan por ser “mesas”, sino por ser un conjunto de notas físicas cuyo carácter real les hace presentes.

En cambio, cuando consideramos la cosa en su respectividad misma, independientemente de la cosa a la que sea respectiva, estamos hablando de la *realidad*. La diferencia concierne a distintos tipos de presencia: en el caso del sentido se trata de la presencia de la cosa por lo que tiene de respectiva a la vida humana, mientras que en el caso de la realidad estamos ante el modo de presencia de la cosa por sí misma, por el modo como sus notas físicas se pertenecen a sí mismas formando un sistema coherente de notas. La realidad estaría justo en el momento de pertenencia de las notas al sistema: eso es el “de suyo”, el carácter de autoposición de la cosa por el cual puede actuar sobre

Vorhanden: vid. AXZ, 0060005, pp. 37-38), donde la concepción fenomenológico-hermenéutica de la experiencia sensible era discutida con mucha mayor amplitud.

⁶⁸⁶ ¿Qué otro “orden de problemas”? El de la metafísica de SE. Pero esto aparece en el contexto de un mero análisis de hechos, de una fenome-noología. Eso significa que la fenome-noología puede permitir un desarrollo ulterior de una metafísica por contener caracteres que aluden no sólo a mi experiencia, o a la actualidad intelectual, sino a la actualidad intrínseca de la cosa en cuanto tal. Esto se debe al postulado inicial fenome-noológico: saber y realidad son congéneres, que es otra formulación más del círculo hermenéutico.

⁶⁸⁷ IRE (1980), p. 59-60.

⁶⁸⁸ Vid. “El problema del mal” (1964), SSV, p. 230.

otras y sobre sí misma. En el caso del sentido, la presencia es respectiva a la vida humana; en el caso de la realidad, la presencia es de la cosa respecto de sí misma. Esto es, la realidad es propiamente un tipo de actualidad intrínseca: algo que está presente desde sí mismo.⁶⁸⁹

Ahora bien, bajo esta relativamente simple distinción se esconde un entramado terminológico y conceptual de cierta complejidad. ¿Con qué término se expresan adecuadamente el sentido y la realidad? Aun más, ¿dónde han quedado los viejos términos, desechados por Zubiri, de “ser” y “haber”? En un escrito del año 1967 se encuentra una afirmación clarificadora al respecto:

Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas nos estén, en alguna manera, previamente presentes. No basta con que las cosas sean reales, ni con que “haya” cosas reales en el mundo; es menester que las cosas reales nos estén presentes en un modo especial de enfrentarnos con ellas.⁶⁹⁰

En este texto, que sería más tarde uno de los gérmenes de *Inteligencia Sentiente*, se aprecia ya el empleo contrapuesto de los términos *ser*, *haber* y *estar* a la luz de los desarrollos filosóficos de Zubiri en torno a la idea de actualidad (específicamente desde el prisma de la actualidad de tipo intelectual). La realidad de la intelección y la propia realidad de lo inteligido no son un modo de darse el ser desde un sentido. No son tampoco algo que “hay” en el sentido de un recurso del que puedo apropiarme. Anteriormente a toda apropiación que hago en mi vida de la cosa, esta está presente en el mundo desde sí misma, con sus notas siendo actuales (o estando físicamente ejecutadas) en el mundo.

Detrás de todo ello se esconde una evolución conceptual que llega a su término en estos años. A continuación mostraremos la ubicación final que reciben dichos términos, asociados a las nociones denotadas por ellos, en la última época de Zubiri.

i) “Haber”

En esta época “haber” ya ha desaparecido de sus textos a excepción del que hace referencia a la *ἡξις* humana. Sin embargo, la noción designada por el “haber” en el antiguo sentido no desaparece totalmente del pensamiento de Zubiri incluso en esta época. “Haber” en el sentido de *ἐχέiv* tenía una doble connotación: la cosa como útil y la capacidad o aptitud del útil para tener esa utilidad. Es justo la primera noción designada por el “haber” la que acaba vertiéndose en la idea de sentido y que en los años 50 acaba siendo ubicada en el mismo nivel que el ser: como presentidad en el mundo.

⁶⁸⁹ Vid. IRE (1980), p. 13 y cap. V, pp. 138-141. Otro tipo de actualidad intrínseca sería la propiamente intelectual: la presencia de la cosa desde sí misma y, al mismo tiempo, respectivamente a la intelección humana. Según la tesis específicamente fenomenológica de la cooriginariedad entre saber y realidad (vid. op. cit., p. 10), la actualidad intrínseca intelectual no añade ninguna nota nueva a la no intelectual, como se hace claro en el caso de la verdad real (vid. op. cit., 230).

⁶⁹⁰ “Notas sobre la inteligencia humana” (1967), SR, p. 243.

ii) “Ser”

Esto último es precisamente una de las cosas que cambiarán en el pensamiento maduro de Zubiri. El ser y el sentido van a ser distinguidos del siguiente modo. “Ser” seguirá consistiendo en la mera presentidad de la cosa en el mundo; el cambio está en el lugar en que es ubicado dentro de la estructura metafísica de la cosa. Según la tesis de Zubiri, el ser es una mera actualidad que ahora forma parte de la estructura real de la cosa, pero constituyendo sólo un momento secundario: la presencia de lo real en el mundo, el hecho de estar presente (prescindiendo de que sea desde sí mismo). Con ello se refiere a cómo una cosa real queda respectivamente a otra cosa real, presente ante ella: eso sería el ser. La diferencia está en que el ser ahora es un momento de la realidad; no están netamente separados en estructuras absolutamente heterogéneas. Lo cual conlleva, además, otro cambio con respecto a la época anterior de maduración: si allí sentido y ser coincidían en su definición, aquí el ser forma parte de la experiencia originaria (por ser un momento de la estructura de lo real, aunque secundario u *oblicuo*⁶⁹¹), mientras que el sentido sigue siendo un momento fundado en la realidad física pero desligado ahora del ser.

iii) “Estar”

De la doble noción connotada por el antiguo “haber”, la de utilidad se vierte en el concepto de sentido. Pero, ¿qué sucede con la de aptitud o capacidad para constituirse en sentido? En los epígrafes anteriores mostramos cómo Zubiri extrae de este momento su reflexión sobre la estructura real de la cosa, llegando a la determinación de su idea de realidad frente a la ontología heideggeriana. Ahora bien, esta quedaba articulada a su vez en dos ideas: la de *οὐσία* como posesión (*ἔχειν*) y la de acto (*εργόν*) que dio lugar a la de actualidad expresada en el “estar”. En el desarrollo del pensamiento zubiriano el término para designar lo primero se vierte en el “de suyo” al tiempo que desaparece el de “haber” tal como era empleado en los textos anteriores al curso de “Filosofía Primera” en 1952-53.⁶⁹² El “de suyo” y la sustantividad son la nueva versión, específicamente zubiriana, del concepto tradicional de *οὐσία*: la suficiencia constitucional en orden a la estructura real de la cosa, esto es, la autopertenencia de las notas en el sistema de las mismas. Esto significa que aunque el término “haber” desaparezca, lo designado por él no lo hace, sino que es expresado de otro modo. “Haber” significaba la posesión (*ἔχειν*), el “tener”. Precisamente esa noción es la que es articulada conjuntamente con la del “estar” (el acto o *εργόν*) en la definición ya mencionada de la cosa real, tanto en *Sobre la esencia* como en *Inteligencia y realidad*: «aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las

⁶⁹¹ Cf. IRE (1980), pp. 223-4.

⁶⁹² Entre los poquísimos textos en los que Zubiri haya hecho una recapitulación de su pensamiento pasado y explique un poco su propio desarrollo filosófico disponemos de uno en el que menciona el empleo de “haber” a diferencia de “ser” (vid. IL (1982), 349-350). Allí dice que el primero fue sustituido expresamente por el verbo “estar” para expresar el carácter físico *in actu exercito* (o sea, la ejecutividad física) de la cosa.

notas que posee “de suyo”.»⁶⁹³ La misma expresión “de suyo” o una que le suele acompañar, “en propio”, ¿no tienen acaso que ver con el carácter de autoposesión de la cosa? Incluso el uso de la noción “propiedad” en SE a la hora de hablar de las “propiedades” reales, que luego serán llamadas “notas”, como «todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella “en propiedad”, como algo “suyo”»⁶⁹⁴, ¿no tiene que ver con la dimensión de pertenencia de la cosa a sí misma que connotaba el haber en el sentido de ἐχέiv?

Si nuestra lectura es correcta, podemos hablar de un sentido mínimo en que permanece el haber en la noción contenida en el término “de suyo”, que es asumido en la definición de cosa real en conjunto con el “estar”.

iv) ¿Haber como condición?

Sin embargo, entre el paso del carácter de la cosa como apta o capaz de ser un útil y su elaboración en la idea de posesión se pierde cierta connotación. Que el carácter interno de la cosa consista en la autoposesión (en su “de suyo” propio) no coincide exactamente con la idea de la capacidad o aptitud de la cosa para ser sentido. Porque, efectivamente, una cosa es la estructura real interna y otra distinta la capacidad que pueda tener esta para ser un útil, pues lo segundo sólo tiene sentido cuando la cosa en su estructura interna es respectiva a la vida humana. Con lo cual ya no estamos hablando de un momento de esa estructura interna, sino del modo de estar presente la cosa a la vida humana. Quizás fuese esta ambivalencia la que llevara a Zubiri a desarrollar el concepto de *condición* que aparece a partir de la década de los 60.

En el curso “El problema del mal” (1964) aparece la condición para expresar cómo queda la realidad en cuanto término del acto de estimación, en el sentido del vocablo como cuando se dice de alguien que es de buena o mala *condición*.⁶⁹⁵ Esto es definido como el momento por el cual la realidad tiene o no capacidad para quedar constituida en sentido o a ser fundamento de lo que el ser humano haga con ella.⁶⁹⁶ La idea de que el sentido se funda en la realidad recibe con esto una determinación expresa: justo el “fundarse” es la condición de lo real, en respectividad a la vida humana, para ser cosa-sentido.⁶⁹⁷

El concepto de condición parece ser así un tercer término entre el sentido y la realidad, que logra mediar entre dos instancias en principio heterogéneas. La condición

⁶⁹³ IRE (1980), pp. 59-60.

⁶⁹⁴ SE (1962), p. 104.

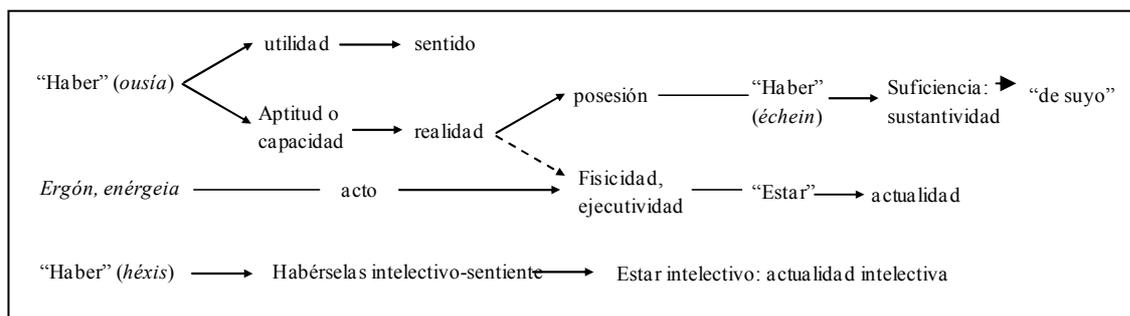
⁶⁹⁵ “El problema del mal” (1964), SSV, 218.

⁶⁹⁶ Cf. op. cit., p. 231; así como “El problema filosófico de la historia de las religiones” (1965), PFHR, pp. 43 y 61; “El hombre y la verdad” (1966), HV, p. 144; “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 228; “El problema teológico del hombre: Dios, religión, Cristianismo” (1973), PTHC, pp. 376-7; “El problema teológico del hombre: el hombre y Dios” (1973), HD (nueva edición), pp. 398-9; “Reflexiones teológicas sobre la eucaristía” (1980), PTHC, p. 405. Llama la atención la ausencia de este concepto en la trilogía de *Inteligencia Sentiente*. Las apariciones de “condición” en estos escritos suelen ubicarse en dos contextos: la problemática teológica (por ejemplo, para expresar la condición del pan para recibir el sentido “alimento”) o la teológica, en la cual se asocia la nuda realidad y la condición a la idea de *poder*, que formando parte del andamiaje conceptual del problema de la religación.

⁶⁹⁷ Cf. “El problema del mal” (1964), SSV, p. 218.

tiene parte de lo real, por cuanto es condición *de* la realidad: es la capacidad que tienen las notas perteneciendo al sistema sustantivo en el que están para dar de sí una multiplicidad determinada de apropiaciones. Pero por otro lado tiene parte del sentido por cuanto es justamente la cosa real en respectividad a la vida humana que se apropia de ella.

Nuestra hipótesis en este punto sería que el concepto de condición vendría a expresar justamente la noción de realidad como *apta o capaz* para ser un útil. En la evolución de los conceptos de realidad y sentido llegaba un momento en el que Zubiri comenzaba a pensar la aptitud o capacidad de la cosa para ser un útil desde la idea de posesión, y ésta desde la suficiencia. En el siguiente esquema tratamos de mostrar esto:



La *ousía* fue un “haber” en el doble sentido de útil y de recurso con aptitud o capacidad para ser útil. Más tarde esto se entendió en confluencia con dos ideas: una, la que le ofrecía la reflexión en torno al carácter del acto o *ergón* de lo real, que lleva a Zubiri a dar preferencia al “estar”, y otra, la que tuvo que ver con la búsqueda de verbos de realidad que expresaran la aptitud de la cosa para ser sentido. Lo último le condujo a la posibilidad conceptual de la idea de haber como tener (*ἔχειν*), que posteriormente se convirtió en el “suyo” o “de suyo” como suficiencia constitucional de un sistema de notas (sustantividad). Ahora bien, en el camino el carácter por el cual la cosa es apta o capaz para tener sentido se quedó sin un término específico: la sustantividad explica por qué las notas de la cosa son reales (esto es, por qué la cosa es lo que es), pero no por qué puede quedar bajo un concepto determinado en respectividad con la vida humana. Teóricamente la sustantividad incluye las notas que luego van a ser apropiadas para elaborar el sentido de la cosa (o no, impidiendo ser apropiada bajo un uso concreto), pero en el planteamiento zubiriano no había término adecuado, tras los cambios conceptuales de finales de los años 50 y comienzos de los 60, para expresar esa *condición* de la cosa.

De este modo, los conceptos quedan terminológicamente fijados como sigue, en un orden que trata de representar la estructura de la cosa desde su sentido hacia su realidad:

- Sentido: es la respectividad de la cosa para la vida humana.
- Condición: es el haber (si nuestra hipótesis es correcta) por el cual la cosa puede quedar constituida como sentido para la vida humana.
- Ser: mera presencia de la cosa en el mundo.

- Estar: actualidad o carácter físico (noérgico) de la cosa, por el cual ésta opera sobre otras desde sí misma. Esta noción acaba conjugándose con la de suficiencia constitucional (i.e. sustantividad) para definir la cosa real.

§ 39. Centros comunes con el Heidegger de los años veinte

Hemos tratado de descubrir en el desarrollo de los conceptos de realidad y sentido en Zubiri no sólo ciertas afinidades o ámbitos en común con Heidegger, cuya constatación por lo demás sería bien sencilla. Temas como el de situación, el ser humano como posibilidad, la ontología, etc. podrían contribuir sin mayor complicación a establecer una comparación entre uno y otro. Pero nuestro propósito trata de dar un paso más: hacer una transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica. Y para ello no nos sirven tanto esos temas comunes sino más bien ciertas claves conceptuales que permitan conectar en algún sentido la primera con la segunda.

Hay al menos dos conceptos en la fenomenología hermenéutica que pueden ser interpretados como puntos en común con la propuesta zubiriana.

(1) El primero de ellos aparece como relevante en el contexto de la temática zubiriana en torno a la noción de realidad como estar. Según este, la realidad es lo físico de la cosa, la ejecutividad de sus notas puestas en el mundo. Este concepto de ejecutividad y, al fin y al cabo, de noergia aparecía como contrapuesto a la idea fenomenológica de intencionalidad –en la cual era polémicamente incluida la de Heidegger. Sin embargo, lo cierto es que en la fenomenología hermenéutica hay motivos conceptuales para poder hablar, si bien no de noergia, quizás sí de ejecutividad de la cosa en el mundo. Zubiri no es del todo justo con Heidegger cuando asimila la apertura ek-stática del Dasein al mundo con la intencionalidad husserliana. En Husserl tenemos un contenido de conciencia que cuando es considerado reflexivamente (una vez reducida la conciencia natural) nos permite conocer el mundo –pero reducido a sentido dado desde la nóesis. En la fenomenología heideggeriana en cambio el acceso al mundo no se produce reflexiva sino hermenéuticamente. En la Primera Parte ya vimos lo que significa “hermenéutico”: que la experiencia fáctica lleva consigo el mensaje de lo experimentado mismo, que se autoexplicita. Esa autoexplicitación da lugar a las categorías de la vida fáctica, que Heidegger tematiza en los existenciaris, cuyo carácter consiste en ser meros indicadores formales que, en la medida en que están vacíos de contenido sólo tienen la función de señalar la dirección en que han de ser rellenados o cumplidos (*erfüllt*) en el mundo. Eso significa que la realidad del concepto (i.e. indicador formal) está en su *realización* en el mundo⁶⁹⁸, esto es, que la referencia del Dasein al mundo (*Bezug*) se produce no dentro de algo así como la conciencia del Dasein, sino en el mundo circundante. La idea de realización de la referencia del Dasein al mundo tiene pues un carácter marcadamente anti-husserliano. La intencionalidad husserliana era la nóesis que apunta al noema; pero la idea de *Bezug* realizado en el mundo circundante trata de invertir los términos y situar la determinación de la correlación nóesis-noema más allá de la nóesis misma.

⁶⁹⁸ Vid. GA 61, 19-20 y, en nuestro estudio, Primera Parte, supra § 21.

(2) El segundo elemento aparecería al considerar la idea de experiencia fenomenológica-hermenéutica como teniendo cierto carácter de haber en el sentido de autopertenencia y posesión (i.e., ἔχειν). En el propio *Vorhabe* «cada ser humano lleva consigo un fondo de comprensibilidad e inmediata accesibilidad».⁶⁹⁹ La expresión *Fonds* suele tener, como en español, una connotación financiera, como cuando decimos que alguien tiene un fondo en su haber, un capital, una posesión que le permite tener cierto grado de autosuficiencia en la vida. Esta idea tiene que ver con el propio carácter de la vida fáctica, que se deja poseer en lo más propio de sí misma. Para expresar esto Heidegger utilizó en el curso del KNS 1919 el concepto de *Ereignis* entendido como *apropiación originaria*. Según esta idea la vida llega a lo más propio de sí misma proporcionando una perspectiva que arroja la experiencia a la cosa pero desde dentro de la cosa misma.⁷⁰⁰ En esa experiencia de la cosa “por dentro” lo vivido no pasa por delante de mí, como inerte, sino que más bien «yo mismo me la apropio y la cosa se apropia de sí misma según su esencia.»⁷⁰¹ Las experiencias son apropiaciones originarias (*Er-eignisse*) «en la medida en que ellas viven de lo que les es propio y sólo así viven.»⁷⁰² La experiencia conlleva de esta manera una dimensión de ἔχειν, un tener o haber en el cual la cosa se hace disponible en lo más propio de sí misma.

Con esto se plantean dos elementos que quizás no sean del todo ajenos a la filosofía de Zubiri: por un lado, las realizaciones de las indicaciones formales se asemeja al carácter ejecutivo de la noergia, mediado por el cual la intelección logra constatar su verdad. Y, por otro lado, ¿no podríamos ver esa idea de *Ereignis* como lo que se apropia de lo más propio de sí mismo desde el carácter de autoposesión o autopertenencia de la cosa real como *de suyo*? La respuesta afirmativa a esta pregunta implicaría que es posible ver la realidad *de suyo* no sólo en el Heidegger de la *Kehre*, como ha planteado R. ESPINOZA, sino además en el anterior a *Sein und Zeit*, en los cursos de los años veinte.⁷⁰³

Ahora bien, en ambos casos la determinación de la experiencia tiene el carácter de la *Bedeutsamkeit*. La indicación formal que se ejecuta en la experiencia y el carácter de ésta como auto-pertenencia en la apropiación originaria (*Ereignis*) dependen de una consideración de la apertura al mundo como significativa. Eso hace que la

⁶⁹⁹ Trad. propia de GA 58, 34: «Jeder Mensch trägt in sich einen Fonds von Verständlichkeiten und unmittelbaren Zugänglichkeit.»

⁷⁰⁰ Cf. GA 56/57, 75.

⁷⁰¹ Trad. propia de *ibid.*: «Das Er-leben geht nicht von mir vorbei, wie eine Sache, die ich hinstelle, als Objekt, sondern ich selbst er-eigne es mir, und es er-eignet sich seinem Wesen nach.»

⁷⁰² Trad. propia de *ibid.*: «Die Erlebnisse sind Er-eignisse, insofern sie aus dem eigenen leben und Leben nur so lebt.»

⁷⁰³ Coincidimos en parte con R. ESPINOZA cuando sugiere que el término “en propio” en Zubiri recuerda al *Er-eignis* del segundo Heidegger (vid. “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”, *Contrastes*, vol. XII (2007), p. 110; “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, p. 248). En este caso, nosotros mantendríamos que esta afinidad ya puede encontrarse en el concepto de *Ereignis* en el curso del KNS 1919, completando su planteamiento en “Zubiri y Sein und Zeit”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 212; “¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes? La crítica de Zubiri a Sein und Zeit”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 31 (2004), p. 208.

interpretación de ambos elementos como previos al sentido sea o bien difícil o por lo menos esté necesitada de ciertas transformaciones.

Sin embargo, a fin de llevar a cabo estas transformaciones podemos preguntarnos si han aparecido en la interpretación de Zubiri presentada hasta ahora elementos que sean extensivos en algún sentido a la fenomenología hermenéutica y constituyan un punto de apoyo para transformar la idea de experiencia significativa en pre-significativa. De la Primera Parte de esta investigación se desprendió el haber previo como hilo conductor esta transformación. Pues bien, en este capítulo nos hemos encontrado con al menos 3 conceptos que, enlazando con aquel, podrían servir como engranajes de la transformación fenomenológica del pensamiento heideggeriano: el haber como *ἦξις*, el haber como *ἔχειν* y el haber como *οὐσία*.

(i) El haber en el sentido de *ἦξις* conectaría con la idea fenomenológico-hermenéutica del comportarse (*Verhalten*). Según Heidegger el enfrentamiento del Dasein con el mundo es de carácter comprensor. El habérselas con el mundo consiste en un acceso y apropiación de la significatividad en que comparece el ente en el mundo circundante al ser proyectado desde un horizonte de sentido. Frente a ello, con Zubiri habríamos llegado a una determinación alternativa de la *ἦξις*: el habérselas sería intelectual-sentiente o impresivo. El enfrentamiento con lo ente es, más bien, con las cosas reales. ¿Qué implica esta alternativa? Es más, ¿cómo se puede justificar frente a la idea del comprender fenomenológico-hermenéutico?

(ii) El haber como *ἔχειν* apunta en paralelo al tema de la *ἦξις*. La idea del enfrentamiento comprensor con el mundo implica una idea correspondientemente de lo dado en ese enfrentamiento. En tal caso, lo comprendido es una respectividad significativa (*bedeutsamendes Bewandtnis*). Pero, ¿qué implica frente a esto la idea de un haber como posesión (*ἔχειν*) en el sentido desarrollado finalmente en Zubiri de suficiencia constitucional, suidad o “de suyo”? Frente al haber como significatividad tendríamos entonces un haber como sustantividad: la cosa no sería, por ejemplo, un ente a la mano, sino una cosa real sustantiva. Ahora bien, ¿en qué medida es legítimo anteponer esta cosa real a la significatividad? ¿Qué añade específicamente la cosa real a la cosa sentido?

(iii) Por último, esa noción de lo dado en el haber pende de un tercer concepto. Ya examinamos cómo el Heidegger de finales de los años 20 concedía al sentido del ser como presencia (*Praesenz, Anwesenheit*) un lugar destacado como esquema temporal del ser del ente en general.⁷⁰⁴ Esa presencia era también la *οὐσία*, en el sentido pre-filosófico de haberes, de hacienda (*Anwesenheit*). El haber como *οὐσία* adquiriría de este modo cierto papel en el contexto de la temática de la tercera sección de la primera mitad de *Sein und Zeit*. Precisamente, las reflexiones de Zubiri partieron en buena medida del mismo sentido de *οὐσία* como haberes, a partir de lo cual desarrolló su idea de realidad que fue completada desde una noción alternativa de presencia. Según la versión zubiriana, esta no consistiría ya en esquema temporal sino en una presencia física o noérgica, expresada adecuadamente en el verbo español “estar”. De este modo, ni el “ser” ni el “haber” serían los términos propios de una “ontología”, sino más bien los

⁷⁰⁴ Vid. p.e. GA 24, 433.

problemas se plantearían desde una metafísica del estar, cuyo objeto sería el estudio de la presencia en el sentido de *actualidad*. Esta idea de presencia frente a la heideggeriana debería poder justificarse a partir de la legitimidad de las dos ideas anteriores en torno al haber.

(iv) Cabría incluso la posibilidad de hablar de una cuarta transformación a partir de los desarrollos zubirianos: esto es, la que haría referencia al paso de la consideración del ser humano como Dasein a éste como personalidad. La reflexión de Zubiri en torno al haber fue precisamente la que le llevó a considerar el proyecto de posibilidades (*Entwurf der Möglichkeiten*) como fundado en una estructura real, en una *οὐσία*. En los escritos sobre el problema del ser humano el concepto alternativo propuesto era el de *personalidad*. Esta propuesta alternativa a Heidegger nos podría llevar también a una idea transformada de la normatividad fenomenológico-hermenéutica si extraemos de la idea de personalidad conclusiones para la cuestión del sujeto que aplica esa normatividad.

Ello nos conduce a la cuestión que deberemos afrontar en el siguiente capítulo. Una vez encontrado varios puntos de conexión en el desarrollo conceptual de Zubiri en torno al sentido y a la realidad, ¿cómo transitar efectivamente esa transformación fenomenológica de la fenomenología-hermenéutica? Para ello deberemos poner a prueba la inserción de estos tres tipos de haber encontrados en el pensamiento zubiriano en los tres haberes especificados que se desprendían de nuestra interpretación de Heidegger en la Primera Parte.

CAPÍTULO II

Los argumentos de Zubiri ante Heidegger y los presupuestos de la crítica fenome-noológica del sentido

§ 40. *¿Por qué no se puede envolver un regalo con agua?*
Hilo conductor de la distinción fenome-noológica entre cosa-sentido y cosa-realidad.

a. Planteamiento del problema: la distinción entre cosa-sentido y cosa-realidad.

En el presente capítulo vamos a examinar cómo es posible incorporar los elementos encontrados en el pensamiento de Zubiri en torno al sentido y la realidad (los tres tipos de haber) al hilo conductor extraído de la Primera Parte. ¿Puede entenderse efectivamente la experiencia fáctica como experiencia a-significativa, previa a la determinación del horizonte como sentido? ¿Hay algo experiencial que escapa a la significatividad y conceptualidad de la comprensión del ser? ¿Cuáles serían los argumentos, análisis, etc. para hallar la realidad por debajo del sentido?

En nuestra interpretación de la fenomenología hermenéutica ya tratamos de arrojar una perspectiva específica sobre algunos elementos susceptibles de ser entendidos en esta línea. Así incidimos en la idea de que el momento fundamental de la metodología fuese el de la reducción, coherentemente con la primacía del haber previo (*Vorhabe*), desde lo cual podría entenderse la situación hermenéutica como gobernada por un elemento susceptible de ser entendido pre-significativamente. En realidad, gran parte de nuestra argumentación gira en torno a cómo desarrollar esta posibilidad de interpretar el *Vorhabe* como conteniendo no la significatividad de un ente a la mano, sino la realidad física de una cosa sustantiva. La efectiva realización de ello nos llevaría a un concepto más amplio de experiencia fáctica que, si pudiera ser incorporado a una metodología fenome-noológica, podría arrojar una idea de fundamento apropiable normativamente de carácter más amplio que el heideggeriano –que adolecía de los problemas vistos en el capítulo final de la Primera Parte.

Sin embargo, estas claves conceptuales no pueden ser interpretadas un paso por detrás del sentido y de la significatividad sin llevar a cabo algunas transformaciones. La razón es bien sencilla: si los centros comunes entre Zubiri y Heidegger destacados en nuestra interpretación fueran *coincidencias exactas*, no se explicaría por qué las descripciones fenomenológicas de la experiencia de uno y otro difieren tanto.

Por un lado, las descripciones fenomenológico-hermenéuticas del Heidegger de los años veinte suelen centrarse en experiencias como la de entrar en una clase y ver la cátedra del profesor⁷⁰⁵, conversar con los demás sobre el último semestre⁷⁰⁶, el paseo que doy por el bosque⁷⁰⁷, la reacción que me provoca escuchar una conversación sobre un partido de fútbol⁷⁰⁸, la experiencia del tiempo de los primeros cristianos⁷⁰⁹, el modo

⁷⁰⁵ Cf. GA 56/57, 70-71.

⁷⁰⁶ Cf. GA 58, 43ss.

⁷⁰⁷ Cf. GA 58, 96.

⁷⁰⁸ Cf. GA 58, 103.

⁷⁰⁹ Cf. GA 60, I.

en que trato la mesa como objeto para escribir⁷¹⁰, e incluso la misma percepción es interpretada a la luz de esta idea de experiencia como trato circunmundano y significativo con el ente –lo cual es una de las tesis básicas de Heidegger en discusión con Husserl– como cuando habla no del sonido que produce el objeto “motocicleta”, sino de la ruidosa motocicleta, de la carreta chirriante, etc.⁷¹¹ o de escuchar el viento sur⁷¹²; ejemplos que se prolongarán incluso hasta textos como el “El origen de la obra de arte”⁷¹³.

En cambio en sus descripciones Zubiri nos habla del acto de ver una copa de vino⁷¹⁴, de padecer una enfermedad⁷¹⁵, de este vaso de agua⁷¹⁶, de un color verde⁷¹⁷, de algo caliente⁷¹⁸, de un paisaje⁷¹⁹, de una constelación de notas como peso, colores, forma, etc.⁷²⁰, vibraciones electromagnéticas, densidad de materia, filo y densidad de un cuchillo⁷²¹, los caracteres del hierro⁷²², de minerales, montañas, galaxias, seres vivos, seres humanos, sociedades, etc. en contraposición a otras cosas como una mesa o la hacienda agraria⁷²³. Son descripciones que atienden no a la significatividad con que comparece el ente en el trato circunmundano, sino que revelan las propiedades materiales de las cosas, captables sensitivamente, tal como constituyen el sistema perteneciendo a éste “de suyo”. Tal sería, como hemos visto, la definición de cosa-real que contrapone Zubiri a la cosa-sentido: «aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee “de suyo”»⁷²⁴, mientras que la cosa-sentido sería la cosa “como momento o parte de mi vida”⁷²⁵, son posibilidades de vida⁷²⁶.

Semejante divergencia en el tipo de experiencias descritas (y propuestas, por tanto, como específicas del acceso primario a las cosas mismas) tiene que ver con una elección básica que caracteriza claramente la postura de uno y otro. Cada una es una descripción de un modo distinto de realización de la experiencia (*Vollzugsmodi*), cuya elección se debe a una diferencia en cuanto al modo en que se entiende la relación (*Bezug*) humana hacia el mundo. En el caso de Zubiri, la elección de tipos de actos de realización de la experiencia fáctica atiende concretamente a la experiencia sensible. Eso quiere decir que, si seguimos la pista que nos ofrece la filosofía zubiriana, de la incorporación de la sensibilidad a la experiencia podría seguirse una determinación del haber previo de la experiencia como previa a la significatividad. Si atendemos a los

⁷¹⁰ Cf. GA 63, 90.

⁷¹¹ Cf. SZ, 163.

⁷¹² Cf. SZ, 107.

⁷¹³ Cf. GA 5, 15-16.

⁷¹⁴ Cf. “¿Qué es saber?” (1935), NHD, p. 61.

⁷¹⁵ Cf. op. cit., pp. 63-4.

⁷¹⁶ Cf. “El hombre y la verdad” (1966), HV, p. 29.

⁷¹⁷ Cf. IRE (1908), p. 258.

⁷¹⁸ Cf. op. cit., pp. 172-3, 83.

⁷¹⁹ Cf. op. cit., p. 257.

⁷²⁰ Cf. op. cit., p. 59.

⁷²¹ Cf. “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 227.

⁷²² Cf. op. cit., p. 25.

⁷²³ Cf. SE (1962), p. 104-5.

⁷²⁴ IRE (1980), p. 60; vid. tb. SE (1962), p. 104.

⁷²⁵ IRE (1980), p. 59.

⁷²⁶ Cf. SE (1962), p. 105.

tipos de actos sensibles, ¿qué determinación de la experiencia surgirá de ahí? ¿Tendrá algún tipo de preponderancia sobre el carácter significativo de ésta según la tesis fenomenológico-hermenéutica?

La tesis específicamente zubiriana consiste en hacer del sentido algo fundado en la realidad. Esta sería la idea a aclarar, pues de su legitimidad pende asimismo la de las tres transformaciones que queremos llevar a cabo. ¿Qué significa que el sentido se funda en la realidad y por qué? Hay una afirmación atribuida a Zubiri que ejemplifica perfectamente esta idea: según J. E. RIVERA éste solía decir que “con agua no se puede envolver un regalo”.⁷²⁷ Algunos textos zubirianos apuntan precisamente en la dirección de este testimonio:

La realidad, la nuda realidad es el presupuesto mismo [...] para que pueda haber una cosa-sentido. No habría martillo si no hubiera hierro ni madera, pongo por caso, si el martillo está hecho de esos materiales y si tiene realmente la forma que tiene. Lo que ocurre es que si yo, para hacer un martillo, tomase como nuda realidad el agua, por lo menos el agua en estado líquido, no podría hacerlo. Lo cual indica que la realidad, a pesar de ser el presupuesto de toda cosa-sentido, no siempre ni toda ella es en cualquier forma algo que permite que aquello funcione como cosa-sentido dentro de mi vida.⁷²⁸

El que yo pueda utilizar esta cosa *como* martillo, al igual que usar el agua como envoltorio de un regalo, depende de que dicha cosa tenga la condición para ser usada como tal; esto es, que sea apta para tal fin. Esa condición o aptitud apunta a la realidad previamente dada de la cosa. La realidad sería, por lo tanto, la condición de posibilidad del sentido.⁷²⁹ La clave de la postura de Zubiri acerca de la realidad y el sentido es que ambas no son independientes, sino que la primera posibilita lo segundo:

Las cosas-sentido lo son gracias precisamente a las propiedades que tienen en su nuda realidad. Si la caverna no tuviese la estructura que tiene, no podría ser morada; lo mismo debe decirse del hierro o de la madera; sin sus propiedades reales no podrían ser, por ejemplo, cuchillo o puerta.⁷³⁰

Ahora, que la realidad sea la condición de posibilidad del sentido significa algo más que ser una mera condición transcendental: es su propia estructura física, que posibilita no conceptual sino realmente que la cosa comparezca como morada, cuchillo, puerta o envoltorio de regalo. Eso significa que la relación dependiente del sentido respecto de la realidad, al tener un carácter no sólo conceptual sino real o estructural, debería servir de clave para exponer la génesis real del sentido y, con ello, de las interpretaciones. Es

⁷²⁷ Cf. RIVERA, J. E., “Zubiri y Heidegger”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, p. 26.

⁷²⁸ “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 223.

⁷²⁹ De *Sobre la esencia* se desprende que el sentido, como constructo de la vida humana, tiene el término que lo hace posible en un momento previo de realidad (vid. SE (1962), p. 324).

⁷³⁰ “El problema del mal” (1964), SSV, p. 229-230. Ver, en definitiva, más ejemplos en “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), NHD, p. 376 (la materia misma por su propia estructura física ofrece unas buenas o malas condiciones, por ejemplo, para la guerra, según haga buen o mal tiempo); “Acerca de la voluntad” (1961), SSV, p. 37 y SE (1962), p. 105 (volar en avión ha sido una posibilidad montada sobre la capacidad real de resistencia del aire);

decir, si el fundamento de la interpretación reside en la “realidad”, ello tendrá que ver con la tesis de que la realidad es la condición de posibilidad real del sentido. Y, además, de que no toda interpretación es igualmente válida, pues no todas las interpretaciones ni agotan exhaustivamente la cosa real ni, desde el punto de vista de la realidad, todas las cosas reales tienen las propiedades necesarias y suficientes para ser cualquier cosa sentido.⁷³¹

Por otro lado, la tesis de Zubiri implica ciertamente una valoración de una idea básica de la fenomenología hermenéutica: a saber, que si partimos del sentido para caracterizar el horizonte constitutivo de la experiencia no podemos explicar por qué no se puede envolver un regalo con agua. Esto es, la fenomenología hermenéutica no tendría capacidad explicativa para dar cuenta de los fenómenos de *resistencia* de los entes a ser accedidos y apropiados según un tipo de realización experiencial del trato circunmundano con el ente en cuestión. A lo sumo, según se desprende de los textos zubirianos, la fenomenología hermenéutica da cuenta del acceso a lo ente desde mi vida, desde el ente que tiene el modo de ser de la existencia, esto es, el Dasein.

No obstante, algunos heideggerianos como R. RODRÍGUEZ han rechazado precisamente esta tesis básica de la filosofía zubiriana. Según éste

“cobrar sentido” no quiere decir que [la cosa] reciba un significado “para nosotros” –es decir, para los que vivimos en ese contexto– lo que antes era una pura cosa material, sino que el trineo aparece como tal en su entorno de manifestación y en él es genuinamente trineo.⁷³²

De la argumentación de RODRÍGUEZ se desprende que la fenomenología hermenéutica sí que puede dar cuenta precisamente de por qué es imposible usar en mi trato cotidiano con el ente a éste *como* envoltorio de regalo: sencillamente, el agua no comparece como tal, ya que el sentido sobre el que se constituye excluye esta realización experiencial (es difícil imaginar un contexto pragmático en el que el agua se quiera usar como regalo –tal vez en un contexto absurdo). La fenomenología hermenéutica describe el modo de acceso a y apropiación de la cosa *desde su propio ámbito* –esto es, según el modo como la cosa se me da. ¿En qué ámbito se me da el agua como envoltorio de un regalo? ¿Qué constitución de sentido es aquella de una experiencia fáctica de semejante *sinsentido*? La interesante conclusión de RODRÍGUEZ estriba en transferir la responsabilidad explicativa al planteamiento zubiriano: ¿qué aporta exactamente la idea de que el sentido se funda en la realidad que no se encuentre ya en la caracterización fenomenológico-hermenéutica de la experiencia? ¿Qué añade la realidad al sentido que éste no sea capaz de constituir?⁷³³

⁷³¹ Vid. “El problema teológico del hombre: Dios, religión, cristianismo” (1971), PTHC, p. 376.

⁷³² RODRÍGUEZ, R., “La manera correcta de entrar en el círculo hermenéutico. La cuestión del sentido en *Ser y tiempo*”, en ROCHA DE LA TORRE, A. (ed.), *Heidegger hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, p. 326.

⁷³³ Vid. RODRÍGUEZ, R., “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el s. XXI*, UPSA, Salamanca, 2009, pp. 261-280. En este sentido, el autor sostiene que la cosa real sería más bien una dimensión que aparece en el análisis de la cosa-sentido. Una interpretación de orientación similar ya había sido sostenida por J. E. RIVERA, quien consideraba, desde

Y es que gran parte de la cuestión en torno a la realidad y el sentido pasa por discutir en dónde situar el rasgo específico del horizonte constitutivo de la experiencia. Afrontando el reto que nos sugiere la conclusión del prof. Rodríguez, partiremos que lo que precisamente añade la realidad al sentido es dotar al haber previo de la experiencia fáctica de un *alcance universal*. La concepción de la cosa como real supone que el ámbito propio en que se da no es puesto por el Dasein, sino por la cosa misma aunque no tenga el modo de ser de la existencia. En el cap. V de la Primera Parte reconstruíamos el presupuesto fenomenológico-hermenéutico según el cual el predominio de la categoría de significatividad (y por ende la de sentido) a la hora de caracterizar el ámbito constitucional del darse del ente en su ser tenía que ver con un predominio del *Selbstwelt*.⁷³⁴ Esto produce que la fenomenología hermenéutica no pueda dar cuenta del acceso a las cosas a partir de ellas mismas si no es en cuanto surgen en el trato pragmático con el Dasein, y nunca fuera de él.

El ámbito del sentido no funciona del todo mal a la hora de describir el mundo humano, el mundo del Dasein y su historicidad. Sin embargo, las categorías fenomenológico-hermenéuticas no pueden producir una explicación con pretensión normativa (o rigurosa) que, por ejemplo, dé cuenta de por qué la luz del sol puede constituirse como posibilidad para la vida natural de un árbol (es decir, explicar la relación entre dos entes meramente naturales, como es la fotosíntesis). Además, aportando otro ejemplo, ¿cómo podría explicar la fenomenología hermenéutica el ámbito propio en el que comparece la cosa para alguien con autismo, con asperger o con cualquier otro trastorno que modifica profundamente el carácter de la experiencia de acceso al mundo? ¿El concepto de Dasein tiene en cuenta las disfuncionalidades que se producen en un acceso al mundo determinado por una enfermedad del sistema psico-orgánico del ser humano?

En ambos casos lo que podría añadirse desde presupuestos zubirianos es algo que le falta a la fenomenología hermenéutica: dar cuenta de los caracteres físicos del horizonte constitutivo o “ambiente propio” de la cosa a partir de las características naturales de las cosas mismas. Lo que sí aportaría Zubiri frente a la fenomenología hermenéutica (que, no olvidemos, quiere constituirse a fin de cuentas en ontología fundamental), es una conceptualización de la cosa misma en la que se articulan las dimensiones histórica y natural de la realidad, de modo que ello permitiría constituir una metafísica que abarcara en la mayor medida posible los distintos modos de ser del ente aunque no tengan el modo de ser de la existencia.

b. Aportación desde Zubiri.

¿Cómo sirve la filosofía de Zubiri para complementar en este sentido la fenomenología hermenéutica? Creemos que merece la pena en este punto tratar de adivinar, por así decirlo, el punto de partida intuitivo del propio Zubiri a la hora de afrontar las cuestiones que alumbraba la filosofía de Heidegger. Al principio hablamos de que la

una óptica aún muy apegada a Heidegger, que la cosa sólo se puede considerar como un ente real a la luz de su funcionar mismo (cf. *Heidegger y Zubiri*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2001, pp. 157-158).

⁷³⁴ Vid. *supra* § 29.

divergencia entre ambos se debía a un tipo de elección de actos experienciales distintos sobre los cuales cada uno dirige la mirada fenomenológica. Ahora bien, entre los que escoge Zubiri hay un tipo de experiencia que no sólo sintetiza de manera sorprendentemente adecuada la postura de éste respecto a las descripciones de la experiencia como significativa (i.e., la cosa-sentido), sino que es posible que en buena medida dé cuenta de la inspiración fundamental de éste al respecto. Si seguimos a D. GRACIA cuando afirma que toda filosofía parte de una experiencia fundamental⁷³⁵, ¿cuál podría ser la de Zubiri? Al atender a su biografía surge un candidato importante en la experiencia de la religiosidad del Zubiri de mediados de los años 30. Sin embargo, nosotros vamos a destacar una experiencia muchísimo más simple y básica.

A menudo suele ocurrir que las cuestiones filosóficas y los problemas conceptuales se resuelven a lo largo de una reflexión continua, sostenida durante el trasiego del día y, por ello, suelen resolverse a partir de la percepción del entorno cotidiano. Hay una experiencia cotidiana que aparece en textos clave para la conceptualización del sentido y la realidad, y que tienen consecuencias para la filosofía de Zubiri y su manera de entender la heideggeriana. Hemos observado en nuestra investigación que hay una experiencia que, explícita o implícitamente, aparece reiteradamente en este contexto: *la experiencia de comer*. Hay un tipo de ejemplo de experiencia que se repite frecuentemente cada vez que Zubiri habla de que lo querido en la vida humana no es meramente una apropiación de posibilidades (i.e. de la cosa-sentido) sino de la realidad del sentido. Ese ejemplo es el de comerse una chuleta⁷³⁶. Pese a lo poco elegante del ejemplo, hay que destacar que chuleta y cuchillo⁷³⁷ son dos imágenes que sugieren un tipo de experiencia que pudiera estar a la base intuitiva o inspiradora de las ideas de Zubiri: qué implica el acto de comer un trozo de carne al intentar partirlo con un cuchillo. Esta experiencia quizás no sea en absoluto banal o fortuita, sino que acaso pueda habersele ocurrido a Zubiri que, a tenor de ella, la experiencia presenta más caracteres que los que Heidegger describía: ¿para qué como, sólo para hacer por ser, o más bien porque mi *organismo* necesita *alimento* para mantenerse *vivo*? Además, si el alimento está mal cocinado, se resiste más al uso del cuchillo a la hora de partirlo. Igualmente, un utensilio de cocina como el cuchillo puede ser mejor o peor por sus propias características para cortar el alimento. ¿Acaso no pudieron ocurrírsele a Zubiri algunas de sus tesis más importantes precisamente mientras utilizaba el cuchillo para hacer un acto tan básico como *comer*? Es más, el acto de comer vuelve a aparecer en un tema tan, a priori, distante como el de la eucaristía

⁷³⁵ Vid. p.e. GRACIA, D., “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en en NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H., *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 25. Esta idea la suele expresar en numerosas de las sesiones de los Seminarios de la *Fundación Xavier Zubiri*: todo pensador parte siempre de una experiencia originaria que trata de articular conceptualmente.

⁷³⁶ Vid. CU-I, p. 559; “Acerca de la voluntad” (1961), SSV, p. 39; “Sobre la realidad” (1966), pp. 209-210.

⁷³⁷ Cf. “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 227. Nótese cómo aparece aquí un motivo –el cuchillo– cuya inspección motivaba en el texto de “¿Qué son las ideas?” (1947-48) una reflexión en torno a la doble dimensión de la cosa como bien con vistas a un para-qué y como algo usable o que está bien o mal hecho para cortar (ejemplo que aún persistirá, con ciertos cambios conceptuales ya resueltos, según vimos en el capítulo anterior, en SE (1962), p. 103.

cuando Zubiri quiere explicar si el alimento que recibe el que comulga tiene propiedades para ser alimento espiritual y si eso se puede explicar en términos de cosa-sentido o de cosa-realidad.⁷³⁸

El acto de comer implica dos caracteres que añaden aspectos decisivos a la caracterización fenomenológico-hermenéutica de la experiencia. Por un lado, implica el uso de un instrumento que puede tener mejor o peor aptitud para cumplir su fin. No puedo cortar carne con un cuchillo de agua. Y por otro, tiene que ver con una dimensión constitutiva de la realidad del ser humano como ente que se apropia de posibilidades: que estas “me” las apropio para poder vivir como organismo natural. De estos dos aspectos se desprende una doble consideración de la tesis fenomenológico-hermenéutica acerca del acceso al mundo como significativo: (a) si hacemos del Dasein el ente con primacía óntico-ontológica en la apertura del mundo, habrá que considerar si éste puede dar cuenta de los procesos psico-orgánicos a nivel natural que son necesarios para considerar la estructura humana en su realidad íntegra, además de los caracteres históricos y temporales. (b) Ahora bien, cabe también hacer no del Dasein sino del ente *nichtdaseinsmäßig* el ente con primacía óntico-ontológica. Esto es, que la apertura al mundo parta de la propia aperturidad de las cosas mismas, independientemente de cómo están dadas para la existencia. Con esto se haría de la cosa en su *alteridad* el punto de partida de la caracterización de lo dado en la experiencia de acceso al mundo.

c. La metáfora de la luz como hilo conductor de una propuesta de ordenación sistemática de la crítica de Zubiri a Heidegger.

¿Cómo se puede desarrollar efectivamente desde Zubiri cada una de estas dos posibilidades? A fin de ello podemos encontrar un hilo conductor en una imagen metafórica que se repite de principio a fin en los textos dedicados a Heidegger. Hay múltiples ocasiones en las que éste es apelado no a través del utillaje conceptual técnico, sino por medio de *la metáfora de la luz*. En *Sein und Zeit* ya se había hablado del Dasein según la idea óntica del *lumen naturale*⁷³⁹. Ello le servía a Heidegger para caracterizar el tipo de ente que somos como un ente eminentemente *abierto*. Es el Dasein, en cuanto existencia comprensora, lo que ilumina el mundo; él es en sí mismo la claridad (*Lichtung*)⁷⁴⁰. Zubiri verá precisamente en esta metáfora de la luz la

⁷³⁸ Cf. “El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo” (1971), PTHC, pp. 376-7; “Reflexiones teológicas sobre la eucaristía” (1980), PTHC, pp. 404-7. Precisamente es en este tema en el que se corrobora, según D. Gracia algo tan crucial como la preponderancia del concepto de actualidad con respecto al de sustantividad en los últimos escritos de Zubiri (vid. GRACIA, D., “Un siglo de filosofía española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 48-51). Ello refuerza la idea de que la experiencia del comer debía ser una base fáctica de la cual partiera Zubiri para algunas de sus concepciones filosóficas clave.

⁷³⁹ Cf. SZ, 133.

⁷⁴⁰ *Lichtung* es traducido por RIVERA como “claridad”. Con ello sintetiza los dos sentidos de la palabra con los que Heidegger juega en el pasaje mencionado: apertura y luz. Una *Lichtung* es un calvero que se abre en el bosque, en el cual la espesura deja pasar la luz del día. Zubiri concede a este pasaje una especial atención, como se desprende de los textos que vamos a analizar, pero lo cual se puede constatar así mismo en su ejemplar de *Sein und Zeit*, donde en el pasaje que estamos comentando (SZ, 133) la frase

presuposición de la primacía del sentido sobre la realidad, lo cual le lleva a tratar de darle un giro a la imagen metafórica del ser del Dasein como luz. Este giro es enunciado en varios textos. Vamos a citar tres que plantean esto de manera paradigmática:

toda luz necesita un foco luminoso, y el ser de la luz no consiste, en definitiva, sino en la presencia del foco luminoso en la cosa iluminada. ¿De dónde arranca, en qué consiste, en última instancia, la última razón de la existencia humana como luz de las cosas?⁷⁴¹

1º) La luz, la claridad, sólo es posible fundada en el brillo de un lumen; la luz es originariamente un momento de la luminaria. 2º) La luz o claridad no es sino el brillo mismo en función iluminadora, en función del entorno luminoso. 3º) Toda cosa tiene así una doble actualidad “luminica” (por así decirlo): una, la actualidad como brillante “de suyo”, y sin perder esta actualidad tiene otra, la de ser visible “a la claridad de la luz”. Y como esta claridad procede de la cosa misma, resulta que esta última claridad es como una reactualización de la primera: es el brillo visto a la luz que de él dimana.⁷⁴²

Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es luminosa, es lo que la constituye en luminaria. Pero no es lo mismo ver que la cosa es luminosa que ver que todas las demás cosas, y aun la propia luminaria, están iluminadas por la luz que de esta cosa real emerge. La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa. Pero si consideramos la luz como algo que ilumina las cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa. No es lo mismo en efecto ver cómo la luz brota de la cosa luminosa, que ver esta cosa como iluminando, como expandiendo su luz sobre todas las demás.⁷⁴³

En los tres textos se expresa la idea de que si, como Heidegger, queremos hablar de la luz habrá que decir, de acuerdo con la propia lógica de la imagen propuesta, que toda luz surge de un foco luminoso o luminaria. Ahora bien, si la finalidad de esta imagen es metafórica, ¿cuáles son entonces los términos comparados? En el tercero de los textos citados se habla de que la cosa real es en esa comparación la luminaria. Ya vimos en el capítulo anterior que la idea de que la posibilidad se funda en una estructura real era una clave conceptual que explicaba no sólo gran parte de la evolución filosófica de Zubiri sino también de su enfrentamiento con Heidegger. La metáfora de la luz como surgida de una luminaria apunta precisamente a esto. La luminaria tendría como término comparativo precisamente a la realidad.

Pero, ¿qué ocupa el lugar de la luz en esta comparación? Cada uno de los tres textos citados pertenece a un período de tiempo determinado de la evolución del pensamiento de Zubiri, en los cuales en cada caso había una temática predominante en

«es selbst [i.e. Dasein] die Lichtung ist» y a continuación la de «*Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*» aparecen intensamente subrayadas y marcadas con llamadas de atención.

⁷⁴¹ “Hegel y el problema metafísico” (1931, 1933), NHD, p. 286.

⁷⁴² SE (1962), p. 448.

⁷⁴³ IL (1982), pp. 19-20.

su pensamiento. En el primero de ellos, perteneciente a la etapa ontológica o metafísica, el término de la comparación de la luz sería con la existencia humana. En el segundo de ellos, inscrito en la etapa metafísica (entre las épocas de maduración y madurez, en el año 1962), la imagen de la luz es referida a “lo que es visible a la claridad de la luz”. En *Sobre la esencia* el problema de la fundamentación de la existencia humana como Dasein era respondido desde la idea de la estructura real del ser humano como esencia abierta. Desde este planteamiento Zubiri trata de resituar la idea heideggeriana del ser, que ahora queda precisamente como presencia en el mundo que se funda en la realidad, como el carácter de las cosas al quedar *en respectividad* a otras. En el tercero de los textos la comparación es más sutil. Del año 1982, la temática en que se circunscribe es la actualidad y, además, la actualidad intelectual. En este sentido la metáfora de la luz es adaptada a un contexto intelectual en el que la luz es el campo de realidad. Ahora bien, en las páginas finales de *Inteligencia y logos* Zubiri habla de un tipo de ser que se da sólo intra-intelectivamente, el *ser de lo afirmado*.⁷⁴⁴ El campo de realidad hace referencia a todo el horizonte intelectual compuesto por afirmaciones, conceptuaciones, percepciones, ficciones, etc. En paralelo al ser en *Sobre la esencia*, Zubiri mantiene en la *Trilogía* que cuando consideramos la cosa estando presente no en el mundo en cuanto tal, sino en todo este mundo intelectual en que consiste el campo de lo real, estamos hablando del ser de lo afirmado. Sería la cosa real en respectividad en el campo de realidad, tal como es presente en el mundo intra-intelectivo. Ahora bien, entre los varios tipos de respectividades que puede tener la cosa en el campo de realidad, cuando esta es respectiva *en relación a la vida humana* la presencia no es sin más “ser”, sino “sentido”.⁷⁴⁵ Aquí tendríamos justamente ubicado el ser *como sentido*: un modo de presencia campal de la cosa en respectividad en la dimensión vital-humana del mundo intelectual.

En cada uno de los textos citados cohesionan por tanto tres motivos a través de los cuales se articula la idea que Zubiri expresa con la imagen de la luminaria, prolongando así la metáfora que empleara Heidegger. La idea de que la luz surge de una luminaria esconde la idea de que tanto el ser del Dasein como existencia, el ser en cuanto tal y el sentido se fundan en la realidad. Esta tesis fundamental está detrás de todos los argumentos, observaciones, apreciaciones, interpretaciones y comentarios de Zubiri a Heidegger. Existencia, ser y sentido serían conceptos surgidos no de la conceptuación del modo como la cosa se posee a sí misma (esto es, su momento “de suyo”), sino del modo en que es *meramente presente* en el mundo.

Cada uno de estos tres conceptos nos permite articular una interpretación de Zubiri que funciona en dos niveles: por un lado, cada uno hace referencia a un tema fundamental de la filosofía heideggeriana (especialmente presentes en la fenomenología hermenéutica de los años veinte) que encuentra un tratamiento importante y desarrollado en los textos zubirianos. De este modo, la exposición de cada uno de estos tres temas debería permitirnos dar una visión de conjunto sistemático-sincrónica de la interpretación zubiriana de Heidegger. Pero, por otro lado, esta consideración debería

⁷⁴⁴ Vid. op. cit., pp. 355-392, esp. pp. 390-392.

⁷⁴⁵ Vid. definición de la cosa-sentido en SE (1962), p. 105 y IRE (1980), p. 59 como “la cosa en cuanto momento o parte de mi vida”.

poder funcionar en otro nivel: a saber, analizar la legitimidad de los argumentos de Zubiri contra Heidegger. Si queremos llevar a cabo la transformación fenome-noológica del haber, habremos de examinar el significado, validez y consecuencias de los argumentos que emplea Zubiri en la crítica de la filosofía heideggeriana. Cada uno de los temas en que se despliega esta crítica puede tomarse desde el punto de partida de cada uno de los tipos de haber distinguidos hasta ahora. Así,

d. Definición de la tarea.

En esta primera sección abordamos la tarea de la transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica en un primer nivel fáctico a través de una estrategia concreta. Esta consistió en destacar centros comunes entre Zubiri y Heidegger que pudieran ser encontrados en la interpretación del primero sobre el otro. Allí abordamos la cuestión desde una perspectiva genético-histórica, con el convencimiento de que en ello descubriríamos dichos centros comunes. En esta ocasión nuestra estrategia se dirigirá al examen, desde un punto de vista sincrónico-sistemático, de la interpretación zubiriana de Heidegger. Ahora la hipótesis de trabajo que nos mueve está en que de los motivos de la crítica que constantemente mantiene Zubiri contra Heidegger se debería poder extraer una propuesta alternativa –transformadora– de experiencia fáctica. Desde esta pretensión, el objetivo de este capítulo será incorporar a la caracterización de la experiencia fáctica lo siguiente: (i) La sensibilidad como aspecto fundamental del haber de la experiencia en el sentido de enfrentamiento o habérselas (*ἡξις*) con el mundo; (ii) a raíz de ello, una determinación del contenido de ese haber fáctico como realidad, de lo cual surgiría una nueva idea de la cosa no como sustancia sino como sustantividad; (iii) y coherentemente con todo lo anterior, una idea de presencia como actualidad, que proporcione una nueva determinación de la intencionalidad fenomenológico-hermenéutica, ahora de carácter fenome-noológico: noergia (ejecutividad, fisicidad, “estar”).

Por otro lado, nuestra pretensión es que este capítulo, de modo semejante al anterior, funcione en un doble nivel. Ciertamente el resultado del capítulo debería ser una concepción de la facticidad como experiencia física de realidad. Pero, además, nuestra interpretación tendría que poder estar en condiciones de funcionar como una propuesta de organización sistemática de la crítica de Zubiri a Heidegger, que pocas veces se ha abordado en un estudio de estas características, y al cual, sin ánimo de ser exhaustivos aquí, pretenderíamos contribuir en un pequeño grado con nuestro trabajo. Para ello vamos a articular la temática teniendo en cuenta dos aspectos que habrán de orientar la investigación. En primer lugar, para llevar a cabo esas tres transformaciones habremos de extraerlas de una organización sistemática (sincrónica) de la crítica de Zubiri a Heidegger en sus temas fundamentales. De ello debería resultar un esquema global en el cual pudiéramos ubicar de manera más o menos exacta el lugar de las temáticas relativas a la sensibilidad, la sustantividad y la intencionalidad noérgica. Pero, en segundo lugar, en este capítulo no se trata de proporcionar ya una interpretación histórica de la crítica a Heidegger, sino de poner a prueba la legitimidad de los argumentos involucrados. Necesitaremos entonces evaluar los argumentos de Zubiri,

sopesar si pueden mantenerse desde una perspectiva heideggeriana, etc. Teniendo estos dos aspectos es como deberemos tratar de insertar las conclusiones que se desprenden de las temáticas de Zubiri relativas a la crítica a Heidegger en las propias coordinadas fenomenológico-hermenéuticas definidas en la Primera Parte.

§ 41. “*La existencia no es el empuje de un puente que carece de pilares.*”
Del Dasein a la estructura personal de la realidad humana.

A efectos del cumplimiento del objetivo de la transformación fenomenológica de la fenomenología hermenéutica, el examen de cada uno de los tres núcleos temáticos de la crítica de Zubiri a Heidegger, además de la cuestión final de la intencionalidad, nos permitiría dar contenido efectivo al primer nivel de ese programa de transformación. Sin embargo en la sistematización propuesta aparece un tema que se planteó en el capítulo anterior como una posible cuarta transformación. Aunque la cuestión antropológico-filosófica del carácter del ser humano que surgiría de la idea fenomenológica de realidad y acceso intelectual-sentiente al mundo rebasa ampliamente los límites de nuestro trabajo, la temática de la distinción Dasein/personalidad tiene un peso específico dentro del engranaje conceptual de la crítica de Zubiri a Heidegger que habrá que considerar.

Precisamente el cuestionamiento de la filosofía heideggeriana comienza por poner el acento crítico sobre el problema del ser humano y se encuentra a la base, como ya hemos visto, de buena parte de las modificaciones y elaboraciones que sufre su pensamiento. Esto significa que es necesario atender mínimamente a la transformación que se produce en materia antropológico-filosófica en el pensamiento de Zubiri con respecto a Heidegger, pues esta cuestión va a determinar la dirección de las elaboraciones conceptuales relativas a la caracterización del modo impresivo de enfrentamiento con el mundo y de la cosa dada en él.

a. Aclaración del significado del enunciado: “La existencia no es el empuje de un puente que carece de pilares”.

Pues bien, la tesis al respecto podría enunciarse de acuerdo con una afirmación que se repite en varios textos dedicados al problema del ser humano: *la existencia no es el empuje de un puente que carece de pilares.*⁷⁴⁶ Con esto Zubiri sintetiza su postura al respecto: la esencia del ser humano no consiste en tener el modo de ser de la existencia, tal como la ha caracterizado Heidegger, sino en tener una estructura real. Esta realidad humana es denominada por Zubiri como *personidad*. La tesis señalada apunta de este modo a que el Dasein (i.e., el ser del Dasein como existencia) se funda en la estructura personal de la realidad humana.

En los *Cursos Universitarios* de los años treinta Zubiri hablaba de que frente a la idea heideggeriana de que hay que despertar a la existencia, ésta consiste más bien en

⁷⁴⁶ Cf. “El problema del hombre” (1953-54), SH, p. 628; SR (1966), p. 197.

conseguir “mantenerse en el ser”.⁷⁴⁷ El problema del ser humano no tiene que ver tanto con el despertar asombrado al mundo, sino en cómo sacar el “arresto”, la valentía para vivir. Y eso sólo se resuelve, según Zubiri, si se explica cómo puede efectivamente “mantenerse” la existencia existiendo. Pues bien, algo que se “mantiene” es algo sujeto en el vacío por algo sólido y firme en lo que se apoya. La idea del “mantenerse” remite a que la existencia precisa de una estructura firme en la cual apoyar sus proyectos. Es así que frente a la descripción heideggeriana de la existencia como arrojada (*geworfen*), Zubiri propone una idea de la existencia como implantada o instalada. Porque el ser humano se encuentra instalado en la realidad es como éste puede contar con un fundamento para realizar su vida.⁷⁴⁸

Ahora, a juicio de Zubiri la idea heideggeriana del ser humano como Dasein no consigue plasmar el carácter estructural de la realidad humana, en el sentido de que, tal como Zubiri interpreta que Heidegger ha pensado el Dasein, los esbozos de posibilidades que proyecta éste no encuentran fundamento ni apoyo en ninguna parte. Ello le llevará a proponer una noción alternativa de ser humano: persona o *personidad*, que a su juicio responde adecuadamente a la idea de éste como proyecto implantado (no arrojado) y, por ende, apoyado en una estructura real de la cual puede extraer con seguridad sus proyectos vitales.

Lo interesante para nuestra cuestión reside en que de la valoración zubiriana del Dasein se desprende que el esbozo de posibilidades no tiene fundamento, le falta un apoyo en la realidad. Precisamente si el concepto de sentido era construido por Zubiri a partir de la noción de posibilidad, eso quiere decir que en la crítica del Dasein como esbozo de posibilidades se encierra una crítica que alcanza a la fenomenología hermenéutica. Veámosla paso por paso.

⁷⁴⁷ «La filosofía no consiste pura y simplemente en despertar al ser. Ninguna pasión, modo radical del ser humano, ha existido sólo por despertar. El problema consiste en saber mantenerse dentro de ella.» (“Categorías filosóficas” (1933), CU-II, p. 342); «No es en modo alguno evidente que el hombre posea entonces la energía suficiente para mantenerse a solas consigo mismo y no huir de sí.» (“Nuestra situación intelectual” (1942), NHD, p. 49); «Estamos poseídos por el ser; por su carácter transcendental, el ser nos hace y nos mantiene inquietos.» (“Res cogitans” (1937), SPF, p. 298). En estos textos aparece una contraposición entre categorías propias de la fenomenología hermenéutica de los años veinte –como “despertar”, “huida de sí”, etc.– que en cada caso son reinterpretadas desde una disposición afectiva apropiada. Si en Heidegger encontrábamos a la base de la ontología maneras de encontrarse como la problematización, el despertar (vid. *supra* § 18), la angustia, etc. en Zubiri hallamos tonos afectivos como el entusiasmo, la inquietud (y más tarde la fruición) que apuntan a un carácter estructural de la existencia por el cual ésta aspira a “mantenerse”.

⁷⁴⁸ Cf. “En torno al problema de Dios” (1935, 36), NHD, p. 424. Esto hace referencia clara a la temática de la religación, al hilo de lo cual escribe Zubiri que la persona religada a Dios se encuentra como tal «no precisamente para huir del mundo, de los demás y de sí mismo [como, de hecho, sucede en el temple fundamental de la *Angst*], sino al revés, para poder aguantar y sostenerse en el ser.» (op. cit., p. 453). V. BULO ha analizado, en el contexto de la relación entre el Heidegger de la Kehre y Zubiri, la relación entre ambos a partir de la diferencia de estados de ánimo que se destacan en sus análisis filosóficos: vid. “Hacia una filosofía primera de los templos en Heidegger tardío y Zubiri. Realidad y Ereignis: diferencia de tono”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008.

b. Estructura argumentativa.

La tesis a defender por Zubiri es por tanto que el Dasein se funda en la personabilidad, de modo que la existencia “no es el empuje de un puente sin pilares” suspendido en el vacío, sino algo implantado en la realidad. Vamos a analizar los pasos argumentativos a través de los cuales se puede extraer esta conclusión.

(i) Zubiri ha destacado en varias exposiciones de la analítica existencial los caracteres con que Heidegger describe al Dasein en *Sein und Zeit*. En estas se hace eco de la determinación del Dasein como ente que se apropia de sus posibilidades. Este motivo, en conjunción con el de estar arrojado como rasgo fundamental del estar-en-el-mundo, da pie a que Zubiri acabe proponiendo una definición del ser en Heidegger – cosa que, a su juicio, falta en esta filosofía– como pro-yecto.⁷⁴⁹ En función de ello, el mundo desde un punto de vista analítico-existencial sería el esbozo de posibilidades de mi existencia.⁷⁵⁰ El ser le es presente al ser humano en tanto éste lo comprende como su posibilidad más propia.

(ii) El acceso al mundo en forma de apropiación de posibilidades sería así el carácter de la apertura del Dasein al mundo. Ahora bien, Zubiri va a mantener que con esto Heidegger está manteniendo en realidad una postura cercana a los existencialismos. El existencialismo consideró que el ser humano se define como un ser que se determina a partir de su decisión libre. Zubiri piensa que la postura existencialista básica es aquella que considera al ser humano como «el conjunto de sus proyectos» o «la pretensión de lo que quiere hacer»⁷⁵¹. En este sentido, el punto de partida heideggeriano tendría para Zubiri cierta afinidad con los existencialismos, por cuanto entiende que el Dasein se comprende siempre desde una posibilidad de sí mismo, de modo que su esencia se determina a partir de su existencia⁷⁵². Este veredicto resulta en principio desconcertante, ya que la interpretación que sostiene aquel de Heidegger suele resaltar normalmente los aspectos que tienen que ver más con la dimensión ontológica, alejándose así de la catalogación otrora tradicional de *Sein und Zeit* como un existencialismo⁷⁵³. Sin embargo, hay matizaciones de esta postura en algunos textos en los que Zubiri señala que Heidegger no sería un existencialista en sentido usual⁷⁵⁴. ¿Qué significa esto? La tesis de que la apertura es constitutivamente apropiación de posibilidades equipara a la analítica existencial con las posturas existencialistas, pero, al mismo tiempo, la

⁷⁴⁹ Vid. “Cuerpo y alma” (1950-51), AXZ, 057009, pp. 4ss.

⁷⁵⁰ Vid. p.e. “Acerca del mundo” (1960), AM, p. 17; “Cinco lecciones de filosofía” (1963), CLFCI, p. 242; “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 134;

⁷⁵¹ “El problema del hombre” (1953-54), SH, 591.

⁷⁵² Cf. SZ, 12, 42.

⁷⁵³ Desconcierto que habrá llevado a R. MARTÍNEZ CASTRO a plantear que en la medida en que Zubiri hace depender su interpretación de Heidegger del nexo específicamente existencial entre Dasein y mundo, su posición resulta en este sentido «más débil que la de Heidegger», por carecer de un menor control sobre la noción de “existencia humana” implicada en dicha crítica (cf. “La ‘inspiración ontológica’ en la maduración de la filosofía de Zubiri”, en VV.AA., La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea, Univ. Santiago de Compostela, 1996, p. 235). Sin embargo, esta postura nos parece quizás matizable a la luz de un estudio diacrónico y sistemático de la crítica de Zubiri a Heidegger, en la que se ponga en perspectiva la acusación de existencialismo (y, además, no se trate a esta como expresión definitiva de la postura zubiriana ante Heidegger).

⁷⁵⁴ Cf. p.e. “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 197.

acusación de “existencialismo, aunque no usual” sugiere que en Heidegger la problemática ontológica corre el peligro de subyugarse a la existencial. En el fondo la acusación de existencialismo por parte de Zubiri cobra fuerza al reparar en que viene precedida de interpretaciones en las que se considera la analítica existencial y preparatoria del Dasein como un paso previo en la dirección de una elaboración de la ciencia del ser u ontología fundamental. Zubiri parte de que el problema fundamental en Heidegger es el ser y no la existencia, de ahí que tachar de existencialista este planteamiento no sea, en principio, tanto un error de interpretación como una acusación contundente.

En definitiva, para Zubiri el problema está en que al hacer de la apropiación de posibilidades, del proyecto (*Entwurf*) y, en definitiva, de la existencialidad el carácter propio de la apertura se está viendo ésta como una *pura apertura*.⁷⁵⁵ Considerar al ser humano desde la pura apertura supondría una *sustantivación* de la apertura misma⁷⁵⁶. En este punto es preciso aclarar el significado de la expresión “sustantivación” en el contexto zubiriano para poder entender algunas de las afirmaciones que van a aparecer en torno a la valoración de Heidegger.

Algo “sustantivo” es un conjunto de notas cuya unidad dota a éste de suficiencia constitucional para ser un sistema. Por ejemplo, las notas suficientes para que haya seres vivos serían de acuerdo con Zubiri la independencia del medio y el control específico sobre él. Ahora bien, en *Sobre la esencia* se distinguía un subsistema de notas no sólo suficientes sino también necesarias para que la cosa sea lo que es como realidad. Son notas que “reposan en sí mismas” o “se bastan a sí mismas” para constituir la cosa y, en ese sentido, no remiten a nada distinto de ellas mismas: son autosuficientes o absolutas.⁷⁵⁷ Las notas cuyo modo de constituir la unidad del sistema consiste precisamente en serlo auto-perteneciéndose o siendo “suyas” son justo las notas esenciales o constitutivas. Pues bien, este tipo de notas tienen un carácter que Zubiri denomina *factual*: al no estar fundadas en ningún sistema más, son últimas. Pero no como si fuera una autocausación o una perseidad, sino que son notas que simplemente son en la realidad, que están. En este sentido los sistemas de notas constitutivas son la razón formal de los sistemas sustantivos de notas o, podría decirse, su condición factual de posibilidad. Ahora bien, después de *Sobre la esencia* la idea de subsistemas de notas últimas o esenciales va a ir desapareciendo en favor del concepto de sustantividad.⁷⁵⁸ La sustantividad es definida por Zubiri como «un sistema de notas dotado de suficiencia en el orden de la constitución».⁷⁵⁹ La sustantividad va a ser la instancia metafísica última, en el sentido de sistema de notas que tienen suficiencia para constituir una cosa como siendo esta cosa y no otra (en lugar de apelar a una esencia). Desde este concepto

⁷⁵⁵ Vid. op. cit., p. 197; SE (1962), p. 502.

⁷⁵⁶ Cf. “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 215.

⁷⁵⁷ Vid. SE (1962), p. 206-7.

⁷⁵⁸ Esto ha sido muy claramente expuesto por D. GRACIA en “La antropología de Zubiri”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 265-266: hacia el final de los años 60 el concepto de esencia como subsistema último (o sustancia) va haciéndose superfluo y es subsumido en el de sustantividad.

⁷⁵⁹ SE (1962), p. 512.

deberemos entender entonces lo referido en Sobre la esencia a los subsistemas de notas últimas.

Según el modo en que las notas se posean “de suyo” (es decir, según se module ese carácter formal de las notas sustantivas) tenemos dos modos de realidades factuales. Por un lado, el sistema de notas puede ser “suyo” teniendo meramente las notas en propio, en lo que son, tal como lo hace una piedra, la materia, etc. Toda la realidad de la cosa se comprende en ser “de suyo” sin más. Zubiri consideraría esto como una sustantividad cerrada a sí misma, *res naturalis* o cosa natural o, simplemente, un “en sí”.⁷⁶⁰ Por otro lado, el sistema sustantivo de notas puede poseerse a sí mismo reduplicativamente, esto es, las notas se pertenecen a sí pero poseyéndose en su propio carácter de ser “suyas”. Esto no significa más que son realidades que están abiertas a sí mismas: son las sustantividades abiertas, *res eventualis* o realidades históricas.⁷⁶¹ De este modo, ejemplos de sistemas de notas constitutivas o factuales serían la naturaleza (o cosmos) y la historia.⁷⁶² Naturaleza e historia serían así las condiciones factuales de posibilidad dentro de las cuales debe darse cualquier hecho.

Proponemos que esta estructura conceptual está a la base del significado de ciertas expresiones que aparecen en pasajes de la obra de Zubiri cuando califica posturas filosóficas con las que no está de acuerdo como “imposible”⁷⁶³, o que tal idea supone una “sustantivación”. Ambas cosas llegan a decirse acerca de la tesis propia de la analítica existencial: «...que la esencia se determine procesualmente desde el mero acto de existir. Esto último es metafísicamente imposible.»⁷⁶⁴ Cuando Zubiri afirma de algo que es *imposible* quiere decir que es un conjunto de notas que no tiene condición factual de posibilidad, esto es, que no están fundadas en un sistema de notas sustantivo, con suficiencia para poder ser lo que es. Una imposibilidad de tal tipo no consiste en contradicción (que sería propio del orden lógico)⁷⁶⁵ sino que es algo sin factualidad (propio del orden físico de la realidad efectiva). Eso significa que el tipo de “condición de posibilidad” que sería la factualidad atañe no a una estructura de nuestro modo de conocer el mundo, sino a un carácter del mundo. Por otro lado, cuando aparece en los textos zubirianos la expresión “se ha sustantivado...”, Zubiri se está refiriendo a que se ha tomado un sistema de notas y se ha hecho “reposar” o “flotar sobre sí mismo”: esto es, se ha considerado como notas últimas un sistema de notas que no tiene la aptitud para serlo. Ello se da al postular p.e. la existencia como una sustantividad: las notas existenciales no pueden ser factuales, no puede simplemente ser, no tienen suficiencia

⁷⁶⁰ Cf. SE (1962), pp. 499s.

⁷⁶¹ Cf. op. cit., pp. 500 y 504.

⁷⁶² Cf. IL (1982), p. 312s.

⁷⁶³ La obra de Zubiri está absolutamente inundada de usos del calificativo “imposible” en el sentido que vamos a precisar, de modo que resulta inabarcable un compendio de todos ellos. Como muestra clara de ello podemos aducir un texto de IL, 378-381 que se dedica al análisis de la idea de la identidad según Platón, Leibniz y Hegel, y en el que al resumir la postura de cada uno, Zubiri finaliza el párrafo correspondiente declarando no que tal idea sea incorrecta, no válida, errónea, imprecisa o tenga cualquier otro tipo de defecto, sino que es “imposible”. Como explicaremos a continuación, esta imposibilidad es más que un carácter lógico: se refiere a una imposibilidad en el orden de la realidad efectiva.

⁷⁶⁴ SE (1962), p. 506.

⁷⁶⁵ Vid. “Acerca del mundo” (1960), AM, p. 88.

para constituir toda la realidad del ser humano. Cuando Zubiri escribe que “Heidegger ha sustantivado la apertura”, eso significa que está tomando por sistema sustantivo algo que no tiene condición factual de posibilidad y, por tanto, es un “imposible” en el orden físico de la realidad efectiva. ¿Qué le falta a la existencia para tener sustantividad?

(iii) Pero, dando un paso más, podríamos preguntarnos por qué el Dasein –la “pura apertura” como apropiación de posibilidades, según la lectura de Zubiri– no tiene condición de posibilidad en dicho sentido. ¿Acaso no podría considerarse que el Dasein sí cumple un requisito para ser un sistema sustantivo, para ser una realidad factual? Si una de las realidades factuales es precisamente la realidad histórica, y esta se define por la apertura a su propio carácter de autoposesión, ¿por qué no afirmar entonces que el Dasein sería una realidad factual, puesto que el Dasein precisamente está abierto a sí mismo por ser apertura comprensora?⁷⁶⁶ A Zubiri no se le pasa por alto que el carácter por el cual el Dasein está abierto a sí mismo es “como *posibilidad* de sí mismo”.⁷⁶⁷ Entonces la pregunta es si la posibilidad puede constituir el carácter formal de la sustantividad humana. ¿Puede ser la posibilidad una realidad factual? Veámoslo.

Posibilidad consiste, analítico-existencialmente entendida, en el término de apropiación del ser humano (o Dasein) de algo como instancia o recurso para determinarse a sí mismo. Una posibilidad en este sentido sería la apropiación del aire como posibilidad para viajar.⁷⁶⁸ Ahora, Zubiri se fija en que según la idea de posibilidad apropiada el sistema de notas en cuestión sólo aparece cuando el ser humano, en este caso, ha desarrollado una técnica que le permite hacer tal cosa. Pero, ¿qué sucedía antes de que la técnica ofreciera al ser humano semejante posibilidad? ¿Antes de tal apropiación el aire no era nada? Lo cierto es que el aire ya debía tener las mismas características antes del s. XIX (que, de hecho, venían usando las aves). Eso indica que la posibilidad como carácter formal del sistema de notas que constituye una cosa no agota todo lo que la cosa es “de suyo”, esto es, todo lo que pertenece a la cosa por sí misma.⁷⁶⁹ Hay algo de la cosa que no es constituida en la apropiación de posibilidades propia del acto de la vida fáctica como comprensión, y que sin embargo está ahí en la cosa. En el caso de la navegación aérea ese “algo” sería la propiedad de resistencia del aire.⁷⁷⁰

⁷⁶⁶ Es, de hecho, la cuestión que el propio Zubiri se plantea en SE (1962), p. 505.

⁷⁶⁷ Cf SZ, 12.

⁷⁶⁸ Vid. p.e. “Acerca de la voluntad” (1961), SSV, p. 37.

⁷⁶⁹ Zubiri lo expresa claramente al afirmar que la realidad tiene más caracteres que la posibilidad: cf. *ibid*; “El problema del hombre” (1953-64), SH, p. 591; “Sobre el problema teológico del hombre” (1971), PTCH, pp. 190s.

⁷⁷⁰ Es muy curioso que Zubiri aluda precisamente al ejemplo del vuelo y de la propiedad de resistencia del aire para ilustrar su idea de que las posibilidades apropiadas por el Dasein se fundan en la realidad. En un pasaje comentado y muy trabajado por Zubiri (como se puede constatar en su ejemplar personal) en *Sein und Zeit*, §43 Heidegger criticaba precisamente la idea del ser como realidad en el sentido de resistencia (*Widerständigkeit*): «La experiencia de la resistencia, es decir, el descubrimiento de lo resistente por medio del impulso sólo es ontológicamente posible sobre la base de la aperturidad del mundo.» (ST, 231, trad. de SZ, 210: «*Widerstandserfahrung, das heißt strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem, ist onto-logisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt*»). Podemos por el momento apuntar la respuesta en coherencia con el planteamiento que venimos sosteniendo: la aperturidad del mundo como apropiación de posibilidades no es, a su vez, fácticamente posible si no es sobre la base de un sistema de notas que se posee “de suyo”. Sin esta condición factual, la condición

De ahí que Zubiri infiera que hacer del ser humano *res eventualis* o historicidad sin más es hacerlo puro suceder o acontecer.⁷⁷¹ esto es, entenderlo desde un carácter formal que no agota toda la estructura integral del ser humano. Correlativamente, entender la cosa como posibilidad y, por ende, como cosa-sentido, equivale igualmente a considerarla sin condición factual. Es tomar la posibilidad como un sistema de notas que se constituye por sí mismo: *sustantivarla*. Zubiri constata lo contrario con una mera observación de carácter experiencial: yo no puedo apropiarme de cualquier cosa según cualquier esbozo de posibilidades, como sucede al pretender envolver un regalo apropiándome del agua *como* envoltorio. Igualmente, no puedo hacer una puerta de agua, o sentarme en el aire, etc. si no es *prescindiendo* de los caracteres factuales de la cosa, esto es, por las notas que posee el sistema auto-perteneciéndose (“de suyo”).

(iv) Sin embargo, que la existencia como Dasein y apropiación de posibilidades no constituya un sistema sustantivo no significa que no tenga realidad alguna. En esta línea podríamos aprovechar la idea de la condición factual de posibilidad para emplear un *argumento transcendental* en la conceptualización de Zubiri de la relación entre el Dasein y su estructura real: supongamos que aceptamos como un hecho que el ser humano existe en el sentido de comprenderse a sí mismo como su posibilidad más propia de ser. Ahora bien, la apropiación de posibilidades por sí sola no tiene realidad. Pero al ser un hecho, tendrá que tener alguna condición que la posibilite. Justo esa condición será la factualidad del sistema de notas últimas que propone Zubiri como estructura constitutiva del Dasein.

(v) ¿Cuál sería, en definitiva, la condición factual de posibilidad del Dasein como apropiación de posibilidades? Esto es, ¿cuáles serían las notas últimas o constitutivas del sistema sustantivo que conforma el ser humano? A nuestro juicio, en la propuesta zubiriana se conjugan dos tipos de ingredientes: uno antropológico y otro descriptivo-fenomenológico.

La construcción del argumento puede comenzar precisamente por este último motivo. Recordemos por un momento la descripción heideggeriana de la vivencia del ver la cátedra:

[Yo] voy a evocar una nueva vivencia, no sólo para mí mismo, sino que les pido a todos ustedes, a cada yo-mismo singular, sentado aquí, que hagan lo mismo. Se trata de que todos nos coloquemos en el lugar de una vivencia hasta cierto punto unitaria y compartida. Ustedes entran como siempre en el aula a la hora acostumbrada y van a *su* puesto de costumbre. Retengan con firmeza esta vivencia de “ver *su* puesto” o, si lo prefieren, pueden ustedes compartir mi propia experiencia: entro en el aula y veo la cátedra.⁷⁷²

ontológica de posibilidad no pasaría de ser algo meramente conceptual o, en el peor de los casos, un “imposible metafísico”.

⁷⁷¹ Cf. SE (1962), p. 502.

⁷⁷² HEIDEGGER, M., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 85-86 (trad. de ESCUDERO, J. A. de GA 56/57, 70-71: «Ich bringe mir selbst nicht nur für mich in neues Erlebnis zur Gegebenheit, sondern bitte Sie alle, jedes vereinzelt Ich-Selbst, das hier sitzt, dasselbe zu tun. Und zwar wollen wir uns in ein bis zu einem gewissen Grade einheitliches Erlebnis versetzen. Sie kommen wie gewöhnlich in diesen Hörsaal um die gewohnte Stunde und gehen

En la experiencia de ver la cátedra Heidegger se centra en la vivencia (significativa) del mundo circundante que tiene el yo. El “yo” que aparece es un dato fenomenológico que está en clara correlación con lo que se da en el mundo, es decir, la vivencia del *Selbstwelt* es articulada aquí con la del *Umwelt* y del *Mitwelt* (el yo entra en el aula que comparto con mis compañeros, para tener una clase que tocaba a esta hora, etc.). Ahora bien, desde un punto de vista fenome-noológico se podrían destacar dos momentos que tienen lugar en la experiencia tal como es descrita ahí por Heidegger: por un lado, tenemos una situación que le es creada al “yo” que entra en el aula. En efecto, el propio tener-que-entrar-en-el-aula es algo que lo impone un horario académico, así como tampoco puedo elegir que tenga que acudir a clase justo cuando está lloviendo o hace mal tiempo, etc. Hay toda una serie de condiciones fácticas que no dependen de mí, pero con las que tengo que contar para realizar mi acción. Por otro lado, precisamente con esa situación que se me da a *mí*, soy *yo* quien tiene que hacer algo. Son estos dos momentos de la experiencia a los que Zubiri llama momentos de *actor* (o de “yo”) y de *autor* (o de “mí”), respectivamente.

Ahora bien, fenome-noológicamente puede distinguirse un momento más que interviene en esa experiencia: aquel por el cual a mí es a quien “le” pasa algo, es a mí a quien *me* afecta algo que se da en tal situación. El estar arrojado a posibilidades tiene un momento de *agente*: en tal situación, me encuentro fastidiado por estar en clase, o me encuentro atendiendo, o me encuentro viendo la cátedra, etc.⁷⁷³ Si la caracterización de la realidad humana se atiene a lo resaltado en los dos momentos de la experiencia como autor y actor, obtendremos la idea del Dasein. Pero, por otro lado, justo este último momento de agente (“me”) ofrece un dato fenomenológico que no puede ser ignorado al elaborar la idea de ser humano, pues pone de manifiesto que al tener experiencia soy yo o es a mí a quien *me* pasa algo, y algo se *me* da a un nivel de *afección corporal*. Adentrándonos ahora nos adentramos en el terreno de la conceptualización antropológico-filosófica, Zubiri añade que ese momento corporal tiene que ver con la *animalidad* que interviene en todas y cada una de las acciones, por muy humanas que sean, de nuestra realidad integral.

Respecto a estos actos, la persona humana tiene una triple función. En primer lugar, tiene unas dotes, gracias a las cuales es el agente natural de sus actos: anda, come, ve, piensa, siente, quiere. Tiene esas dotes naturalmente como las tienen otros seres vivos, y ejecuta los actos correspondientes como un agente natural de los mismos.⁷⁷⁴

En esta enumeración aparece, de nuevo, el acto de *comer*: éste es algo que presupone no sólo que yo me apropio de las posibilidades que me ofrecen a mí en una situación concreta, sino que es el propio *cuerpo*, el propio organismo el que se ve afectado en esa

auf *Ihren* gewohnten Platz zu. Dieses Erlebnis des „Sehen *Ihres* Platzes“ halten Sie fest, oder Sie können meine eigene Einstellung ebenfalls vollziehen: In den Hörsaal tretend, sehe ich das Katheder.»

⁷⁷³ Para la distinción descriptiva entre me-mí-Yo (agente-actor-autor), vid. “Sobre la persona” (1959), SH, pp. 124-126.

⁷⁷⁴ “Sobre la persona” (1959), SH, p. 125.

apropiación y, además, determina el curso de la misma. El ser humano está por tanto abierto al mundo a través de su propia sensibilidad y *corporalidad*.⁷⁷⁵

Este carácter corporal que se incorpora con el concepto de personidad resulta fundamental frente a la idea heideggeriana de Dasein. Para Zubiri el ser humano puede estar efectivamente presente en el mundo gracias a que es una realidad corporal y material:

...la sustantividad psico-orgánica tiene un momento de corporeidad, esto es, un momento de actualidad, de presencialidad “física” en la realidad. El organismo tiene aquí una función propia: la de ser el fundamento material de esta actualidad presencial. La materia como fundamento de actualidad, de presencialidad “física” es lo que debe llamarse soma.⁷⁷⁶

El cuerpo es en este sentido el principio de actualidad del sistema sustantivo humano.⁷⁷⁷ El ser humano está implantado corporalmente en el mundo; lo cual significa que el cuerpo tendrá que tener algún tipo de impacto a la hora de caracterizar el modo en que el ser humano se relaciona con las cosas en el mundo⁷⁷⁸ e incluso, en última instancia, para determinar el carácter de la fundamentación de la interpretación.⁷⁷⁹

Esto quiere decir que la conceptualización de la realidad humana, si quiere ser integral, no puede acabar sin más en la idea del Dasein –lo que equivaldría a detenerse en los momentos de autor y actor. La caracterización del sistema de notas constitutivas del ser humano, si quiere erigirse como condición fáctica de posibilidad de la sustantividad humana como existencia, ha de articular el dato fenomenológico del “me” e incorporar a ese sistema de notas las corporales y animales. Estas tienen que ver con el ser humano considerado como *res naturalis* y no (sólo) como *res eventualis*.

En la propuesta Zubiriana de que el Dasein se funda en la realidad personal de la estructura humana se articulan estas dos dimensiones: la natural y la histórica. Que el Dasein sea persona significa que la apropiación de posibilidades propia de nuestro carácter histórico y existencial necesita articularse unitariamente con nuestro carácter animal y corporal. En el caso de la experiencia de comer, tan cierto es que comemos

⁷⁷⁵ Vid. a este respecto los trabajos de V. BULO, en los que se acentúa la corporalidad como lo característico de la postura zubiriana frente a Heidegger: “La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y de la fenomenología”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 36 (2009), pp. 153-164; “Verdad del cuerpo en Xavier Zubiri”, en *Revista portuguesa de filosofía*, vol. 65, fascículo extra 1 (2009), pp. 965-974.

⁷⁷⁶ “El hombre y su cuerpo” (1973), EM, p. 114.

⁷⁷⁷ Cf. IRE (1980), p. 213.

⁷⁷⁸ Pueden verse a este respecto los análisis de R. ESPINOZA en “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”, *Contrastes*, vol. XII (2007), pp. 93-112 y de V. BULO en “La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y de la fenomenología”, en PINTOR-RAMOS, A. (ed.), *Zubiri desde el siglo XXI*, UPS, Salamanca, 2009, pp. 159-168.

⁷⁷⁹ Esto remite a la idea que aparecerá en los próximos capítulos de que la fundamentación de la interpretación se hace mediada físicamente: esto es, porque estamos sintientemente y corporalmente implantados en la realidad. Cuerpo e intelección sintiente tienen así una relevancia específica en la estructura de la intelección temática que no puede obviarse para entender cuál es la estructura constitutiva de la interpretación. Vid. infra §§ 47b, 53c, 57 en los que desarrollamos ejemplos del peso específico de la corporalidad y del carácter intelectual-sintiente de los comportamientos humanos de carácter preciso y exacto.

para reunimos con familiares, o en celebraciones, etc. como que lo hacemos también por exigencias de nuestro organismo. Ello significa que a la hora de conceptualizar el carácter humano de nuestros actos, la explicación deberá tener en cuenta cuál es el modo de enfrentarnos al mundo pero no sólo en tanto que existentes, sino también en tanto que animales. Todas las instancias específicamente humanas serán por tanto una modalización de estas estructuras básicas. De ahí la definición del ser humano como *animal de realidades*: el ser humano está abierto al mundo no esbozando posibilidades sino afectado sensiblemente por realidades.⁷⁸⁰

(vii) Finalmente, si la apertura al mundo no es sólo por apropiación de posibilidades sino por afección de realidades, eso quiere decir que para que las cosas mismas se constituyan en posibilidades tienen que tener más caracteres que los que presupone su conceptualización como cosa-sentido. De ahí que Zubiri plantee que sin algo “más” que no sea sentido no puede entenderse cómo no es posible envolver un regalo con agua. Si la cosa misma no presenta unos caracteres en correlación con las notas corporales y animales de la realidad humana, entonces no se explica cómo es posible que éste, en tanto realidad que existe, que es cuerpo y que es animal, se apropie de ellas.

Por lo tanto, la idea de ser humano como realidad personal y no meramente como Dasein plantea la exigencia de una modificación de cómo se ha entendido fenomenológico-hermenéuticamente *el modo de enfrentamiento con el mundo* y, correlativamente, del *carácter de la cosa accedida* en el mundo. En otras palabras, la tesis de que el Dasein se funda en la personación requiere la aclaración del concepto de experiencia presupuesto en el modo humano de habérselas con el mundo y la aclaración del concepto de realidad implicado en ello.

⁷⁸⁰ Ahora bien, ha sido P. CEREZO (“El hombre, animal de realidades”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Univ. S. Compostela, 1996, pp. 53-71) quien ha impugnado justamente la definición de ser humano como “animal de realidades” por no ser lo suficientemente radical. En efecto, el mismo Zubiri afirma que esta caracterización nos permite saber lo que es el hombre talitativamente considerado (cf. HD, 46; IRE, 26), esto es, definido a partir de un estudio comparativo con el animal, recurriendo para ello a conocimientos científicos. Frente a ello, propone que la definición radical sería más bien la del hombre como *lugar de la realidad* (SH, 79), colocando así a su juicio al ser humano al mismo nivel de originariedad del *Da-sein* heideggeriano como ahí-del-ser. Sin embargo, pensamos que la crítica de Cerezo es impugnable al menos por dos vías: (1) en primer lugar, ¿por qué un acercamiento talitativo, desde una ciencia, a lo que es el ser humano trascendental y radicalmente considerado no puede describir lo que este es originariamente? Como ha planteado D. GRACIA (vid. “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 26 (2009), pp. 103-152) del mismo modo que la fenomenología hermenéutica ha recurrido tradicionalmente al estudio de la historia y de los textos para describir los hechos, ¿por qué no iba a poder hacerse recogiendo las aportaciones de la ciencia? Tal vez la ciencia tenga mucho que decir sobre los hechos, y precisamente en tanto en cuanto puede ser usada fenomenológicamente como herramienta para afinar los términos de la descripción. (2) Aun no admitiendo el punto de vista de D. GRACIA, la propuesta de CEREZO presenta otra dificultad: la definición del ser humano como lugar de la realidad se da en SH, 79, bajo el epígrafe “Carácter abierto de la realidad humana”, donde en este pasaje en concreto destaca la dimensión corporal de esa apertura. Si bien es verdad que la corporalidad (e.d., el hombre como *lugar –corporal–* de la realidad) juega en Zubiri un papel trascendental, por cuanto el cuerpo es el principio de actualización del ser humano en el mundo y del mundo en el ser humano (cf. p.e. “La realidad humana” (1974), SH, p. 62), tampoco es menos cierto que esto es sólo un momento más dentro del carácter abierto de la realidad humana: no sólo es corporal, sino también inteligente, volente, etc. Resulta así que la definición radical del hombre ya la había dado Zubiri precisamente al finalizar *Sobre la esencia*: el ser humano es esencia abierta (cf. SE, 500, 506).

La perspectiva antropológico-filosófica en torno a la distinción cosa-sentido / cosa-realidad ha puesto de relieve los elementos corporales y animales que intervienen en la experiencia que, como seres humanos, tenemos de las cosas. La consideración del ser humano como cosa natural (y no sólo como histórica) conduce de este modo a una modificación de la idea de experiencia como experiencia (comprensora) de la vida fáctica: ahora se trataría más bien de construir el concepto de experiencia desde las instancias básicas a través de las cuales el ser humano se enfrenta al mundo. Según Zubiri estas comienzan justo en un punto en común con el animal no humano: nuestra experiencia tiene un carácter básico sensible. Al igual que los animales, nosotros también nos enfrentamos con el mundo a través de estímulos. El haber humano es entonces radicalmente sensible. Ello significa que los aspectos intelectivos por los cuales podemos no sólo acceder al mundo sino entenderlo han de “combinarse” con los sensibles para lograr una concepción de la experiencia coherente con la idea de sustantividad humana. La tesis de Zubiri en este punto va a consistir en que la unidad formal del acceso al mundo, que tradicionalmente se situaba en el *nous* (intellectus, *Verstand* o el *Verstehen* heideggeriano incluso) viene dada sensiblemente. La argumentación de esta idea tendrá que ver con una determinación del haber humano como *ἡξις sensible*.

§ 42. *Del haber (ἡξις) como comprensión de sentido a la impresión de realidad.*

En la Primera Parte de nuestra investigación obtuvimos como resultado el concepto de *Vorhabe* como a priori fáctico de la interpretación. Con ello recogíamos la idea de que la interpretación tiene un fundamento fáctico en una experiencia cuyo primer momento, de acuerdo con la interpretación que sostuvimos de las lecciones tempranas de Friburgo, consiste en contar con el ente en cuestión tal como comparece en una *totalidad respeccional*.⁷⁸¹ Ahora bien, la tesis específicamente fenomenológico-hermenéutica estaba en entender esa totalidad respeccional como caracterizada eminentemente por la significatividad. La experiencia es comprensión, con lo cual el haber previo del que parte es la significatividad de la *Bewandtnis* que permite la comparecencia del ente.

No obstante, ¿y si este no fuera el carácter del acceso primario al mundo? ¿Y si no hubiera que partir del Dasein como comprensor sino de la realidad humana, con todas sus notas –incluyendo las corporales y animales, esto es, las sensibles? De hecho, ¿por qué en el tratamiento heideggeriano de la experiencia el componente sensible no juega ningún papel fundamental? ¿Y si la primacía de la comprensión y de la significatividad estuviese montada sobre un rechazo injustificado de la sensibilidad? Si pudiéramos mostrar que es posible entender la totalidad respeccional no como significativa sino como sensible, y hacerlo además sin contradecir los presupuestos fenomenológico-hermenéuticos que conducen a su rechazo, podríamos justificar la incorporación en la experiencia fáctica del carácter sensible de la apertura al mundo de tal modo que hagamos de esta el acceso primario al ente.

⁷⁸¹ Vid. *supra* § 24; ST, 173-4 (SZ, 150).

Todo pasa, por tanto, por la interpretación del carácter de la facticidad asumida en el haber previo de la experiencia. Ahora bien, ¿cómo ha entendido Zubiri la facticidad fenomenológico-hermenéutica? En su pensamiento hay claves que llevan a valorar aquella como insuficiente para plantear que el acceso del ser humano al mundo lo es al todo del ente. Precisamente esta idea ha podido estar presupuesta en alguna medida como prejuicio constitutivo de nuestra interpretación en el capítulo V de la Primera Parte. Allí se trató de ver si era posible construir la objeción a partir meramente de elementos fenomenológico-hermenéuticos, lo cual creemos que, francamente, es así. En esta ocasión comenzaremos mostrando el carácter de la idea zubiriana que inspiró tal argumentación. A continuación expondremos, en cambio, los presupuestos heideggerianos que le conducen al rechazo de la sensibilidad como elemento fundamental de la apertura experiencial al mundo para, finalmente, concluir con una propuesta fenomenológica de recuperación de la sensibilidad en el marco de los presupuestos fenomenológico-hermenéuticos fijados.

a. La absorción de la facticidad en la existencialidad.

¿Por qué no es suficiente con la facticidad tal como ha sido considerada fenomenológico-hermenéuticamente? El problema estriba en cómo entender el haber previo de modo que este sea un fundamento universal de la interpretación. Al considerar los argumentos de R. RODRÍGUEZ ya vimos que la aportación de la cosa-real frente a la cosa-sentido estaría en que ésta última supone un dimensionamiento de la experiencia fáctica que permite incorporar en ella el acceso no sólo al ente que comparece en el mundo por-mor del Dasein, sino al ente considerado en general o en su propia *realidad*. La cosa-sentido, desde la valoración zubiriana, no basta para dar cuenta de la apertura humana al todo de la realidad, sino tan sólo al mundo como término de mi esbozo. Esto es, el mundo sería esbozo de posibilidades.⁷⁸²

Esta constatación es la que lleva a Zubiri a emitir una valoración en ocasiones bastante “gruesa” de la categoría del sentido y de la idea fenomenológico-hermenéutica del acceso significativo al mundo. Como a la cosa-sentido (o posibilidad esbozada) le falta, si no es complementada fenomenológicamente, la estructura real que la fundamenta, se acaba haciendo del sentido algo que flota sobre sí mismo. Ya vimos que esto significa en Zubiri que las notas del sentido no tienen sustantividad última (no se fundan en notas constitutivas). Sin embargo, a nuestro juicio la conclusión dista de ser comedida cuando la valoración zubiriana pasa de mantener que el sentido flota sobre sí mismo a caracterizarlo como *arbitrario*. Zubiri tiende en algunos textos a identificar la categoría de sentido o posibilidad en el contexto de la fenomenología hermenéutica con un puro proyectar, como si fuera «una arbitraria posibilidad de que el hombre echa mano *ad libitum*.»⁷⁸³

¿Podría admitirse esta valoración desde un terreno netamente fenomenológico-hermenéutico? La precisión zubiriana en este punto sería correcta en el caso de que

⁷⁸² Vid.

⁷⁸³ SE (1962), p. 447.

Heidegger hubiese montado toda su filosofía puramente sobre el esbozo de posibilidades. Eso puede llevar a señalar que las exposiciones de Zubiri sobre el problema del sentido y la realidad prescinden en algunas ocasiones –quizás conscientemente– del hecho de que en la estructura del estar-en expuesta en el capítulo quinto de la primera sección de SZ el *Entwurf* se funda en la facticidad. El esbozo es un *geworfenes Entwurf*, la posibilidad es arrojada:

La posibilidad en cuanto existencial no equivale a un poder-ser que flota en el vacío [*freischwebend*], a la manera de la indiferencia de la voluntad (*libertas indifferentiae*). El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia, ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades. (...) esto significa: el Dasein es un ser-posible entregado a sí mismo, es, de un extremo al otro, posibilidad arrojada [*geworfenes Möglichkeit*].⁷⁸⁴

Las posibilidades no son sacadas de la existencia por sí misma, sino de la facticidad a que ésta está no sólo arrojada, sino incluso *ligada*. Así es como precisamente traduce J. E. Rivera el texto de SZ en el que se define la facticidad: «el estar-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado [*verhaftet*] en su destino al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.»⁷⁸⁵ En SZ la facticidad constituye la condición indispensable e irrebalsable a la cual se está ya siempre plegando el *Entwurf*. Hay algunos pasajes de esta obra en la que la interpretación de Heidegger explicita que el Dasein nunca es tan libre como para darse a sí mismo la medida de su proyectar, sino que siempre ha de anclarse en la cotidianidad fáctica, que “jamás puede borrar”⁷⁸⁶.

Asimismo, en la Primera Parte también mostramos cómo hay cierta consideración de la facticidad por parte de Heidegger según la cual esta es pensada como un carácter más radical que la existencialidad.⁷⁸⁷ Sin embargo, ya nos preguntábamos también si la fenomenología hermenéutica había sido capaz efectivamente de transitar esta dimensión ontológico-fundamental que denota la facticidad, o si más bien el carácter de la existencialidad acaba subsumiendo los componentes fácticos. Las críticas de Zubiri a la idea del esbozo de posibilidades pueden salvarse precisamente si se ven en este sentido: Heidegger ha absorbido la facticidad en la existencialidad.⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ ST, (trad. de SZ, 144: Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der »Gleichgültigkeit der Willkür« (libertas indifferentiae). Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*.»

⁷⁸⁵ SZ, 56.

⁷⁸⁶ Cf. SZ, 371; 179.

⁷⁸⁷ Vid. GA 62, 362 (NB, 15):

⁷⁸⁸ En “Sobre la realidad” (1966) Zubiri analiza la tesis fenomenológico-hermenéutica sobre la experiencia y su consideración del concepto de realidad como *Vorhanden*. Esta determinación, que a Zubiri le parece se sitúa justo en el mismo nivel de facticidad que la significatividad del *Zuhanden*, queda a su juicio como «un carácter que la existencia absorbe en sí misma» (op. cit., SR, p. 14). Es decir, se ha tomado una determinación fáctica –la realidad– y como la experiencia es vista desde la perspectiva de la existencialidad, aquello queda convertido en *factum brutum*, en *Vorhanden*.

Anteriormente hemos tratado de demostrar esta tesis a partir de conceptos fenomenológico-hermenéuticos. Pero Zubiri aporta también los propios suyos. En su lectura de Heidegger se concitan dos elementos que juegan un importante papel en la determinación del carácter unitario de la estructura del estar-en en cuanto tal: el futuro y la vivencia de la muerte. La concepción de la estructura del estar-en como tempórea tiene que ver con la primacía del futuro, y a su vez, esta primacía surge de la relevancia que tiene la vivencia de la muerte para abrir la existencia propia del Dasein. Ahora bien, en esto Zubiri atisba una posibilidad para completar el esquema analítico-existencial del estar-en. Porque cabría preguntar si es la vivencia de la muerte la única que juega un papel decisivo en el andamiaje de la existencia o acaso no hay alguna otra que tenga una relevancia al menos equivalente. En este sentido Zubiri propone la vivencia del *nacimiento* como un elemento que podría completar la descripción de la existencia arrojada del ser humano. La existencia tiene un carácter misivo o arrojado no sólo en función de su destino final, sino también en orden a su procedencia: ¿por qué estoy venido al mundo? ¿Por qué he tenido que nacer, y además nacer en tal sitio y en tal momento?⁷⁸⁹

Haciendo uso de este recurso zubiriano podíamos estar tentados de extraer rendimiento conceptual para resolver el problema de la universalidad del fundamento de la interpretación. Pues al mismo Zubiri ello le sirve para mostrar que el carácter de la existencia humana no radica en la mera apropiación de posibilidades, no es sólo posibilidad, sino también dependencia o ligadura estructural con el origen: Y justo de donde “procede” en un sentido físico el ser humano como posibilidad es de la realidad en el sentido que hasta ahora hemos especificado. La existencia humana no es mera posibilidad porque se funda en una *fýsis*, en una naturaleza que tiene que ver con sus notas constitutivas como animal de realidades y esencia abierta.⁷⁹⁰ Sin embargo, esta posibilidad conceptual presenta dos inconvenientes para nuestros propósitos. Por un lado, privilegiar el nacimiento en detrimento de la vivencia de la muerte supone el desplazamiento del momento tempóreo decisivo del futuro al pasado. Con ello, pudiera decirse, reconfiguraríamos el circuito eléctrico del estar-en de tal modo que la energía fluyera desde los existenciales ligados al pasado: el haber previo, la facticidad, el estar arrojado y las disposiciones afectivas. Nada mejor para nuestros propósitos, aparentemente. No obstante, no vamos a emplear este recurso por dos razones: (i) es problemático para un fin específico y, más importante aún, (ii) no es exhaustivo.

(i) Es problemático si la pretensión de nuestra investigación es elaborar una idea de normatividad que permita una fundamentación crítica de la tradición. Si privilegiamos el pasado en los presupuestos fácticos del fundamento de la interpretación, entonces hacemos de la tradición un factor irrebalsable e inabordable críticamente, ante lo cual al sujeto sólo le queda reconocerlo como el origen de donde vienen sus ideas y la validez de estas.

⁷⁸⁹ Vid. “Cuerpo y alma” (1950-51), AXZ, 0057010: «¿Es que el nacimiento no tiene nada que hacer existencialmente dentro de la descripción existencial del hombre? A esta pregunta el maestro solía responder: “Sí, pero es demasiado difícil.» A Zubiri la cuestión del nacimiento le conduce al ámbito del problema del fundamento de la vida humana, esto es, a la cuestión de si ésta tiene un apoyo para realizar sus proyectos: es el tema de la religación.

⁷⁹⁰ Vid. “El problema del hombre” (1953-54), SH, pp. 614-616.

(ii) Pero es que tampoco permite conformar una idea completa de fundamento de la interpretación, completa al menos en términos fenomenológicos. En Zubiri la estructura del estar-en determinada desde el futuro no se opone a ésta determinada desde el pasado y el nacimiento, sino a una consideración de la estructura del estar-en de carácter no temporal. Fenomenológicamente el error de Heidegger está en hacer de la temporeidad misma el fundamento del ser y el carácter propio de la existencia. Al carácter proyectivo del Dasein le viene su falta de sustantividad de la falta de sustantividad del tiempo mismo. Ahora bien, la apuesta de Zubiri va a estar en dotar al estar-en-el-mundo de un carácter previo a la temporeidad, que tendrá que ver con una dimensión que pone de relieve precisamente la experiencia sensible: el estar-en-el-mundo como actualidad noérgica.

b. Crítica de Heidegger al ver perceptivo.

Si la sensibilidad es justo la instancia que articula la unidad del estar-en, y que permite determinar la facticidad evitando su desplazamiento a la existencialidad, ¿cómo es que Heidegger no le concede ninguna función relevante en su análisis de la experiencia?

Para empezar, hay que hacer hincapié en que la sensibilidad sí está o, al menos, debe estar presente en la idea de experiencia fenomenológico-hermenéuticamente caracterizada. Si recordamos el esquema de los tipos de ver, presentado en el cap. II de la Primera Parte, tendríamos (1) la vivencia significativa del mundo circundante como experiencia de acceso al mundo, (2) el ver perceptivo de cualidades sensibles, (3) el ver hermenéutico (la intuición hermenéutica) y (4) el ver reflexivo o intuición reflexiva. La tesis típicamente heideggeriana está no en eliminar (2), sino en rechazar su prioridad. La sensibilidad no tiene ninguna función aperiente, pero ello no obsta para que la experiencia fáctica de la vida sí que presente cualidades sensibles:

Y, sin embargo, veo lo marrón, el color marrón. Pero no lo veo como sensación de marrón, como un momento de mis procesos psíquicos. Veo algo marrón, mas en una única conexión significativa con la cátedra.⁷⁹¹

Ahora bien, ¿qué sucedería si tratáramos de invertir la tesis fenomenológico-hermenéutica y hacer de la sensibilidad un momento primario de la experiencia? A la luz de las propuestas filosóficas que en el tiempo de Heidegger habían manejado esta idea, los conceptos neokantiano y fenomenológico-husserliano de experiencia aparecen como modelos a evitar. La razón está en que en ambos modelos la concesión de la prioridad a la sensibilidad en uno u otro sentido en la experiencia se aborda desde una actitud teórica. Esto, como ya vimos en la Primera Parte, quiere decir que con la sensibilidad como carácter principal de la experiencia se pierde el carácter vivencial de ésta y se pervierte en un mero proceso (*Vorgang*).

⁷⁹¹ Trad. de ESCUDERO, J. A., de GA 56/57, 85: «Aber ich sehe doch das Braun, die braune Farbe. Aber ich sehe sie nicht als Braun-Empfindung, als ein Moment in meinem psychischen Vorgängen. Ich sehe Braunes, aber in einheitlichen Bedeutungszusammenhang mit dem Katheder.»

La descripción del ver sensible que hace Heidegger se corresponde, por un lado, a las descripciones de Husserl en *Ideen*, I. En el mundo de la actitud natural los objetos se presentan a través de la percepción sensible (*sinnliche Wahrnehmung*): es decir, a través de los sentidos, corporalmente y en una distribución espacio-temporal. Las cosas aparecen en nuestro campo perceptivo como cosas que están ahí delante (*vorhanden*), independientemente de nosotros, y de ellos puedo tener una conciencia más o menos clara. Todo ello conforma un campo perceptivo (*Wahrnehmungsfeld*) cuyos objetos, además, estos objetos pueden revestirse también de valores y de caracteres prácticos.⁷⁹² Pues bien, es justo este campo perceptivo de objetos que están ahí el que va a ser desconectado en la puesta entre paréntesis del mundo de la conciencia natural. Ahora, la operación de Heidegger respecto a Husserl está, en primer lugar, no desconectar este mundo de objetos dados inmediatamente a la “conciencia”, aunque, en segundo lugar, la caracterización de lo primariamente dado recurre a caracteres no descubiertos por la reflexión sensible sino por una intuición hermenéutica. Esto es, la descripción de lo primeramente accedido, al producirse desde la instancia teórica de la conciencia reflexiva ve lo descrito de un modo correlativo, con lo cual el mundo de la experiencia queda integrado por objetos que están ahí delante, independientes de nosotros. Sin embargo, al describir la experiencia desde el ver hermenéutico, se trata de producir una vivencia que se apodera de lo vivenciado mismo vivenciándolo. Con lo cual la experiencia primaria ya no es de objetos ahí delante (*vorhanden*), ni siquiera de valores, sino que es el mundo del trato cotidiano, ocupado y significativo con el ente.

Y es que, por otro lado, la caracterización de los objetos de experiencia como “independientes del sujeto observador” obedece a una temática que desde parámetros fenomenológico-hermenéuticos se antoja completamente fuera de órbita, como Heidegger constata que sucede en las propuestas neokantianas. La actitud teórica presupuesta en expresiones como “cosa ante los ojos”, “independiente”, etc. traza la conceptualización de la experiencia a la luz de cuestiones epistemológicas como la realidad del mundo externo. Este es un problema específico de la teoría del conocimiento, y no es idóneo, por tanto, para describir la experiencia primaria de acceso al mundo sino, más bien, un problema que se plantea en un estrato bien posterior.⁷⁹³

Ahora bien, bajo esta perspectiva se ponen en sospecha, además y sobre todo, las *cualidades sensibles* de la experiencia. Esta cuestión reviste una especial importancia ya que, siendo precisamente la clave conceptual para nuestra propuesta fenomenológica, es sometida a una crítica sin miramientos por parte de Heidegger. Al vivenciar la cátedra, ¿qué experimento? La tesis fenomenológico-hermenéutica precisamente declara como problemática la respuesta “una caja marrón, líneas, formas” (o, podríamos añadir con Zubiri, un conjunto de notas de color, tamaño, peso, etc.). La dificultad de ello, a juicio de Heidegger, radica en que tal respuesta comporta dos presupuestos inasumibles desde un plano a-teórico. (a) El primero consiste en que al concebir la experiencia como datos sensibles se está viendo todo ello como algo dado de lo cual extraer conocimiento, a imagen y semejanza de cómo en ciencias naturales y en matemáticas se

⁷⁹² Para toda esta descripción vid. HUSSERL, E., *Ideen*, I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009, §27, pp. 56-58.

⁷⁹³ Vid. GA 56/57, 77-79.

extraen enunciados a partir de un principio autoevidente. De este modo se inmiscuye en lo ateorético un procedimiento propio de un nivel bastante elaborado y abstracto del conocimiento.⁷⁹⁴

El segundo de ellos (b) tiene que ver, en esta ocasión, con un presupuesto metafísico. El punto de partida de la problemática neokantiana en torno al conocimiento consistía en tratar de explicar el origen de nuestras impresiones (*Empfindungen*), es decir, determinar su causa. A principios del s. XX la solución que daba el realismo crítico era la de emplear un concepto puro del entendimiento, la categoría de causa y efecto, para inferir a partir del darse de la cosa en la sensibilidad la existencia de algo real (*etwas Reales*) independientemente de mí, fuera de la subjetividad transcendental.⁷⁹⁵ La existencia de esta cosa en sí hace que de nuevo, a través de un análisis crítico-realista, se recupere el concepto de *sustancia* como adecuado para explicar la realidad presupuesta por las cualidades sensibles. Sin embargo, Heidegger piensa que con ello lo que se hace es, en realidad, *cosificar* el contenido y el carácter propio de la vivencia del mundo circundante.⁷⁹⁶ Al pensarlo desde las cualidades sensibles, se ve la cosa dada como un conglomerado de propiedades que inhieren en un substrato común a ellas. La cátedra ya no ejecutaría en mi vivencia la significatividad del mundo circundante en el que asisto a clase, sino que es la manifestación sensible de una sustancia que, en el fondo, no tiene nada que ver con el mundo del yo histórico (i.e., vida fáctica o Dasein).

La conceptualización, por tanto, de la experiencia como sensible acaba resultando en una cosificación de la vivencia significativa misma. En vez de tener una experiencia de carácter a-teorético en la que las cosas mismas se co-ejecutan en la vivencia que se apropia de ellos (*Ereignis*), tenemos la experiencia como un proceso (*Vorgang*) desvivificador (*entlebend*) de la significatividad del mundo circundante ínsito en ésta.⁷⁹⁷ Los objetos dejan de tener significación para pasar a ser cosas, datos cuya manifestación esconden una realidad subyacente por detrás que hay que deducir como si de un problema matemático se tratara.

La perspectiva fenomenológico-hermenéutica emite de este modo una valoración de la conceptualización de la experiencia como sensible bastante negativa, que nos deja en la siguiente tesitura a la hora de especificar el carácter fáctico de esta: o bien tratamos la experiencia desde un plano a-teorético rechazando la sensibilidad, o bien incorporamos la sensibilidad pero entonces cosificamos la experiencia introduciendo presupuestos propios de una actitud teórica heterogénea al nivel fáctico en el que nos pretendemos mover en un primer momento fenomenológico. La pregunta ante este dilema sería entonces la siguiente: ¿hay alguna manera de deshacer el dilema, de modo que, respetando las críticas fenomenológico-hermenéuticas a las concepciones neokantiana y husserliana de la sensibilidad, caractericemos la experiencia como sensible y, además, sin cosificar la propia experiencia?

⁷⁹⁴ Vid. op. cit., 83-84.

⁷⁹⁵ Vid. op. cit., 80-83.

⁷⁹⁶ Vid. op. cit., 88-89.

⁷⁹⁷ Vid. op. cit., 89.

c. Recuperación fenome-noológica de la sensibilidad.

En algunos textos de Zubiri encontramos la afirmación de que en Heidegger la sensibilidad acaba siendo un *factum brutum*.⁷⁹⁸ La motivación de ello se encontraría en el hecho de que desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica, amparada en las razones que acabamos de exponer, se ve la prioridad de la sensibilidad en la experiencia como una concepción que responde más bien a una modificación del modo a-la-mano en que comparecen las cosas primeramente en el trato ocupado con el mundo. Cuando en el uso del útil éste falla, se resiste o, simplemente, se rompe es entonces cuando el uso se detiene y el Dasein se pregunta qué cosa es lo que estaba usando. Ahí el ente como a la mano (*zuhanden*) pasa a ser considerado como estando ahí delante (*vorhanden*). Una hipotética concesión de la prioridad al ver sensible lo que acaba produciendo es justo una inversión de este esquema: vería lo *Zuhanden* como una modificación del *Vorhanden*. La inversión produciría así el error de tomar por originario lo que no es sino una consideración que surge de quitarle a la experiencia cotidiana su momento de ocupación pragmática con el mundo. De ahí que Zubiri vea que Heidegger ha hecho de la realidad y de la sensibilidad un simple *residuum* del análisis fenomenológico que aparece tras quitarle al resultado del análisis fenomenológico-hermenéutico su resultado principal: la significatividad del ente a la mano.

La estrategia que podemos emprender desde una perspectiva fenome-noológica pasa precisamente por recuperar este “residuo” como elemento de pleno derecho en fenomenología. En este sentido podríamos retomar elementos del análisis husserliano de la experiencia que quedaban reducidos desde la perspectiva reflexiva de éste y que, además, quedan asumidos en el campo fenomenológico-hermenéutico pero como un estrato derivado. Zubiri presta atención en “Sobre la realidad” al análisis fenomenológico-reflexivo de *Ideen*, I, §58 en el cual se retomaba una distinción que ya aparecía en las *Logische Untersuchungen* en torno a dos aspectos de la corriente de vivencias. Por un lado, contenidos primarios (*primäre Inhalte*) que se corresponderían con la sensibilidad externa, en los que los contenidos de reflexión se hallan fundados. Sería la intuición sensible como contenido vivenciado fundante último.⁷⁹⁹ Las intuiciones sensibles serían por ejemplo datos de las sensaciones, tales como color, tacto, sonido (y no tanto coloreidad o espacialidad, que serían justo intuiciones categoriales).⁸⁰⁰ Por otro lado tendríamos los contenidos de reflexión (*Reflexionsinhalte*), vivencias donadoras de sentido (*sinngebende intentionale Erlebnisse*). Este segundo momento sería el propiamente noético o formal, mientras que el primero es el noemático o hylético (material). Husserl situaba lo específico de la intencionalidad en los contenidos de reflexión, los cuales a su juicio llevan en sí lo específico de la intencionalidad de la corriente de vivencias.⁸⁰¹ Respecto a ello el momento de *hyle* sensible queda en un segundo plano.

⁷⁹⁸ Cf. IRE (1980), p. 85; “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 14.

⁷⁹⁹ Vid. Hua, XIX-2, §58, A 652.

⁸⁰⁰ Vid. Hua, III, §85, p. 192.

⁸⁰¹ Ibid.

Ahora bien, entre la distinción entre contenidos primarios y contenidos de reflexión en las *Logische Untersuchungen* e *Ideen* hay un pequeño matiz que no nos debería pasar desapercibido. Zubiri incide en el curso “Sobre la realidad” en que la primacía de los contenidos de reflexión lleva a Husserl en *Ideen* a reducir los contenidos primarios, que son justamente los que le (nos) interesan. Así, aquel cita el texto en el que se lee que «Lo que llamamos la sensibilidad en un sentido estricto representa el residuo fenomenológico de lo que en una percepción externa normal nos queda, después que hemos quitado la intención.»⁸⁰² Este texto aparecía en la obra referida de Husserl a continuación de un pasaje en el que, tras presentar la distinción entre ambos tipos de contenido, se menciona casi de pasada que no será este el momento en el que aclarar si los contenidos intencionales pueden tener concreción “sin una base sensible”.⁸⁰³ Sin embargo, en las *Logische Untersuchungen* la sensibilidad jugaba un (pequeño) papel al ser vista como *base de la intuición categorial*. Ésta, que era la intuición propia de la esfera cognoscitiva, no nos da los colores, ni el tacto, ni el sonido de los objetos, sino la coloreidad misma, la sonoridad misma, es decir, la forma de los fenómenos. Al seguir siendo una intuición retiene la forma de la intuición sensible, aunque cambia el contenido de lo intuido.

Y es que el tema de en qué sentido lo categorial y lo reflexivo pueden tener una base intuitivo-sensible no es asunto que deba pasarse por alto a la ligera. Si la vivencia intencional lleva una base material o *hylética* sensible, entonces esto tendrá que determinar de algún modo la forma misma vivenciada. Entonces, ¿por qué acabaría siendo reducidos los componentes sensibles de la vivencia? ¿Por qué la descripción del mundo sensible de la conciencia natural presenta los objetos de ésta como meras cosas ahí delante (*vorhanden*), cuya existencia es independiente de la conciencia? Tanto Husserl como Heidegger coinciden, a fin de cuentas, en una misma idea de lo sensible que queda reducida de un modo u otro. En el caso del primero, al ser reducida la conciencia natural; en el caso del segundo, al pasar en la reducción fenomenológico-hermenéutica de la consideración de la entidad del ente al ser del ente (esto es, de su consideración como *Vorhanden* a su significatividad como ente a la mano o *zuhanden*). Pero, ¿y si resultara que, como avisa Zubiri, es en la sensibilidad donde se juega la partida? ¿Y si tanto Husserl como Heidegger describen de tal modo la experiencia sensible porque la han entendido de acuerdo al concepto tradicional de sensibilidad que viene orbitando en la filosofía desde el empirismo?⁸⁰⁴

En la concepción empirista de la experiencia, que llega hasta Kant (y, a través de él, a los neokantianos que conocieron Husserl y Heidegger), lo sensible es entendido como afección producida por una causa externa, cuya realidad sólo puede suponerse (en el caso de permitir tal uso transcendental de las categorías) a través de los conceptos puros causa/efecto. La realidad “en sí” de la afección sensible no podría pensarse más que como un concepto límite, como un nómeno con el que, en realidad, no se expresa

⁸⁰² Utilizamos aquí la traducción del propio Zubiri en SR, 13 de Hua, III, §85, p. 173: «Sinnlichkeit in einem engeren Sinne bezeichnet das phänomenologische Residuum des in der normalen äußeren Wahrnehmung durch die „Sinne“ Vermitteln.»

⁸⁰³ Hua, III, 192.

⁸⁰⁴ Vid. “Sobre la realidad” (1966), SR, 21-22.

sino la propia finitud de la razón para rebasar los límites que le son dados. Eso supone desde el doble punto de vista fenomenológico reflexivo y hermenéutico que la sensibilidad no puede ser la clave conceptual para pensar la intencionalidad del sujeto, pues si la experiencia sensible es mera afección, no hay manera de que tenga una función trascendente para el sujeto, esto es, que sirva para colocar la mente “fuera” en el mundo.

Ahora bien, si es correcto afirmar que una de los motivos que están a la base de la reducción de la sensibilidad tanto en Husserl como en Heidegger es la efectiva presuposición de un concepto empirista de la sensibilidad como mera afección sensible, entonces quizás fuese posible mostrar como innecesaria tal reducción si fuéramos capaces de lograr un concepto de sensibilidad que incorpore el nómeno en la afección misma. Pues bien, tal, creemos, es justo lo que permite hacer el concepto de impresión de realidad de Zubiri, del cual alguna vez este ha dicho incluso que puede verse como un “nómeno en la aprehensión”.⁸⁰⁵

La clave fenomenológica estaría, pues, en el concepto de *sensación* que interviene en la descripción de la experiencia sensible. Tanto en Hume como en Kant encontramos un concepto afín de ésta. Cuando en el *Treatise of Human Nature* se distingue entre impresiones de sensación y de reflexión, al definir las primeras se dice que «surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas»⁸⁰⁶, cuya «causa última –añadirá páginas más tarde– es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana.»⁸⁰⁷ Por su parte, Kant define la sensación en el plano de la razón teórica como «El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados».⁸⁰⁸ Ambas son, *en principio*, concepciones subjetivistas de la sensación que la toman como mera afección de los sentidos por algo externo de lo cual, en rigor, no se puede hablar. Ese “algo” no tiene, por tanto, más función que la de poner en marcha todo el aparato cognoscitivo de la racionalidad humana, sin que, no obstante, juegue ningún papel más en ésta, al menos en el uso teórico de la razón. De hecho, ese “algo” sólo es recuperado desde el seno del entendimiento cuando, según Kant, éste refiere todas sus representaciones

a un algo como objeto de la intuición sensible. Pero, en este sentido, ese algo es sólo el objeto transcendental. Este, a su vez, significa algo = x de lo que nada sabemos, ni podemos (dada la disposición de nuestro entendimiento) saber. Sólo puede servir, como correlato de la unidad de apercepción, para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, unidad mediante la cual el entendimiento unifica esa diversidad en el concepto de un objeto.⁸⁰⁹

El “algo” como real sensible o fenoménico sería en última instancia remitido al “algo” inteligible que funciona como correlato objetivo de la unidad de lo diverso de la

⁸⁰⁵ Cf. las palabras de I. Ellacuría a las que Zubiri asentía en “Dos sesiones del Seminario X. Zubiri”, EM, p. 360.

⁸⁰⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 51.

⁸⁰⁷ Op. cit., p. 146 (SB, 84).

⁸⁰⁸ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Barcelona, 2003, p. 65, A19/B33.

⁸⁰⁹ Op. cit., A 250.

sensación (i.e., del material de la intuición empírica) –esto no es sino el *nóumeno* como concepto límite.

Sin embargo, caben análisis fenomenológicos de la sensación en los que el “algo” sensible no sea sustituido de este modo y juegue un papel positivo en la determinación del saber en general.⁸¹⁰ Han habido históricamente algunas propuestas en este sentido que plantean que la unidad formal del fenómeno no es puesta por el “yo pienso” como sujeto de percepción transcendental (Kant) o ni siquiera por el yo pienso como acto noético de donación de sentido (Husserl), sino que viene dada por la materia misma de la intuición sensible. E. Lask proponía en *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (1919) el principio de determinación material de la forma, según el cual las formas categoriales, puestas por el sujeto, necesitan ser determinadas a través de la materia sensible. Es decir: las categorías no tienen sentido sino en el correlato de la intuición del objeto representado.⁸¹¹ Esta idea va a pasar, a su manera, a la fenomenología hermenéutica cuando Heidegger plantee la intuición hermenéutica como acceso a-teorético a un mundo de significaciones en el que las categorías (esto es, los indicadores formales) necesitan plenificarse o llenarse a la vista de la intuición concreta.

No obstante, del paso que va de Lask a Heidegger se ha perdido por el camino el carácter material-sensible de la determinación de lo intelectual. El momento material es conservado en la fenomenología hermenéutica en el sentido de que aún es lo singular que se da en la experiencia fáctica del mundo de la vida el factor determinante del enunciado indicador-formal. Pero lo sensible es sólo un vehículo más que adopta esa experiencia, en la cual ocupa un lugar derivado respecto del ver comprensor. Es propiamente en Zubiri donde la fenomenología recupera de nuevo lo sensible como factor material que presenta caracteres inteligibles.⁸¹² En los textos dedicados al análisis de la impresión de realidad se distinguen dos aspectos del algo dado en la experiencia: por un lado, un contenido específico y, por otro lado, una formalidad inespecífica. El contenido es descrito de modo similar a los *primären Inhalte* de los que hablaba Husserl: aprehendo colores, tacto, temperatura. Por ejemplo, al tocar el fuego siento calor o quemazón. Lo interesante está, desde la perspectiva fenomenológica, en que este contenido determinado vehicula cooriginariamente su propio carácter formal, de tal modo que no está determinado por un sujeto consciente: el contenido no sólo aparece como siendo tal contenido, esto es, como quemando, como verde, como rugoso, etc., sino que ese contenido se da en la impresión sin que yo pueda evitar, una vez sentido,

⁸¹⁰ En este sentido podríamos tomar el trabajo de H. NEUMANN (“Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la filosofía de Kant”, en *Thémata. Revista de filosofía*, 41 (2009), pp. 255-268) como un ensayo en esta línea, que apunta a un concepto de sensibilidad en Kant referido al fenómeno real y que permitiría una explicación de las vivencias de modo atemático y sin ser objeto de reflexión, tal como se presentan ellas en nuestra experiencia (cf. op. cit., pp. 266s).

⁸¹¹ Vid. LASK, E., *Die Logik Der Philosophie Und Die Kategorienlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

⁸¹² Estaría aún por realizar un estudio que analice el paralelo entre Lask y Zubiri en este sentido. En este habría que tener en cuenta además que la procedencia de la idea por la cual Zubiri mantiene que la unidad formal de la cosa dada sensiblemente procede del darse sensible mismo se localiza, sin embargo, en una fuente ajena a la fenomenología: se trataría, como puso de relieve en su momento G. MARQUÍNEZ, del realismo inmediato de L. NÖEL (vid. MARQUÍNEZ, G., “X. Zubiri y la Escuela de Lovaina”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 15 (1995), pp. 363-382).

que sea del modo como se da. Esto es, el contenido se presenta “de suyo”, estando puesto por sí mismo aunque se dé en mí, es, por así decirlo, un “en mí por sí”. Esto es justo la formalidad del contenido: su momento de ser caliente “de suyo”, la autopertenencia de las notas al propio sistema de notas sentido en la afección. El primer momento, el momento del contenido, es el propiamente sentiente. El segundo momento, de formalidad, es el intelectual. La tesis fenoménico-noológica en este sentido estaría en que la intelección, esto es, el carácter formal del “algo”, está sensible o *sentientemente* dado, esto es, se hace presente a través de la materia o contenido de la experiencia.⁸¹³ La experiencia es definida a fuer de tal como *impresión de realidad*. Ello cambia de signo la propia manera de entender el intellectus como *Verstehen*: ahora se trata de intelección (por tener como término lo real) pero sentiente (por estar vehiculada en la impresión). La impresión de realidad conduce a una idea del *nous* como *inteligencia sentiente*.

Esto supone para el concepto empirista de experiencia que ha de ser completado de la siguiente manera: si la unidad formal del “algo” dado en la impresión viene dado por la impresión misma (la sensibilidad es cooriginariamente intelectual, según la tesis fenoménico-noológica), entonces la experiencia sensible no puede consistir meramente en afección, sino que debe tener más momentos. Efectivamente, Zubiri distingue en su análisis al menos dos momentos más que entran en juego con la afección. Por un lado, si ésta hace presente no sólo un contenido específico sino la formalidad según la cual ese contenido específico es “de suyo”, eso quiere decir que lo que afecta es algo otro que el afectado. El “algo” dado sensiblemente es un *alter*, hay un momento de *alteridad* en la afección.⁸¹⁴ El contenido queda autonomizado respecto del aprehensor, esto es, como incumbiendo al algo mismo y no al sujeto que recibe ese algo. Finalmente, el contenido no sólo vehicula su unidad formal como un “de suyo” alter, sino que lo *impone*. Una vez que el algo se da con su contenido en la impresión, no puedo evitar aprehender lo que estoy aprehendiendo más que dejando de ejercer la función del órgano correspondiente. El contenido se presenta con una fuerza de imposición.⁸¹⁵

Desde este análisis de la experiencia sensible se recuperaría por lo tanto el “algo” sensible como un elemento con un papel determinantemente activo. Si, como decíamos anteriormente, era el presupuesto empirista el que estaba a la base de la reducción fenomenológico-reflexiva y hermenéutica de la sensibilidad, una vez construido un concepto que incorpore a la afección sensible el momento de formalidad de alteridad, ¿por qué seguir rechazando entonces la sensibilidad como caracterización primaria de la experiencia fáctica de acceso al mundo? Es más, si la experiencia sensible como impresión de realidad ha quedado mostrada como una instancia que, por ello mismo, no es susceptible de ser reducida ya sea eidética o hermenéuticamente, ello quiere decir que es una instancia irreductible y que, en tal medida, debe situarse a un nivel fáctico irrebalsable de la experiencia. Por lo tanto, la impresión de realidad podría situarse sin mayor problema en el nivel a- o pre-teorético de acceso al mundo. Con ello habríamos solventado el primer requisito para incorporar la sensibilidad desde la perspectiva fenomenológico-hermenéutica: (1) no caer en una consideración propia de

⁸¹³ Vid. IRE (1980), pp. 82-84.

⁸¹⁴ Vid. op. cit., p. 32-33, 34-36.

⁸¹⁵ Vid. IRE (1980), pp. 33-34.

una actitud teórica. En este caso no se está proponiendo una impresión de realidad a modo de dato primario del cual se extraigan verdades (epistemologismo), ni se ha logrado el concepto de sensibilidad desde una problemática que presuponga postulados propios de la teoría moderna del conocimiento (por ejemplo, que el “algo” quede fuera del sujeto). La impresión de realidad se sitúa, de pleno derecho, en el mismo ámbito fáctico de la ateoreticidad con que Heidegger caracterizaba el acceso del ser humano al mundo.⁸¹⁶

Sin embargo, la diferencia reside en el carácter de ese acceso: ya no ha de ser primariamente comprensor, sino impresivo. Se transforma de este modo la comprensión de la significatividad del mundo circundante en impresión de la realidad “de suyo”. Ello supone, además, una modificación de un principio fenomenológico-hermenéutico que se desprendía de su momento analítico-existencial: si resulta que la experiencia es en primera instancia impresión de realidad, esto es, de un contenido como alteridad, eso quiere decir que habrá que sustituir la primacía óntico-ontológica de que goza el Dasein por la primacía –acaso– óntico-ontológica *del ente como alter* (i.e., de la cosa real).⁸¹⁷ Una fenomenología que parta de esta concepción de la experiencia no tendría, por tanto, su momento fundamental y preparatorio en una hermenéutica de la facticidad o una analítica del Dasein, sino en un análisis fenomenológico del modo como se presenta lo otro en la impresión. Con ello se daría cumplimiento a una de las aportaciones, según nuestra tesis, de Zubiri frente a Heidegger: la sustitución del Dasein por la cosa real como alteridad en tanto ente privilegiado para constituir la base de la investigación fenomenológica supone que la interpretación fundada en ello tendrá una base universal. Este cambio modifica de raíz la dimensión del estar-en, que ya no quedaría desplazado hacia la existencialidad sino hacia la alteridad dada fácticamente. Con ello el fundamento de la interpretación podría aspirar a ser universal en el sentido precisado en el capítulo V de la Primera Parte: ser *kath'auto*, radicar en la cosa misma tal como ella se da por sí, no por-mor del Dasein.

Para precisar en qué sentido lo dado en el haber previo impresivo puede ser universal, habrá que aclarar el carácter de eso mismo dado: ¿es sentido del ser? ¿Es realidad física? En tal caso, ¿qué significa que hay algo “real” dado? ¿Supone ello la vuelta a un sustancialismo?

⁸¹⁶ En esta línea podría decirse con D. GRACIA que la impresión de realidad comparte con la comprensión de sentido el carácter formal (cf. “Zubiri en su contexto. O la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del s. XX”, en *Rocinante*, nº5 (2010), p. 26): tanto Heidegger como Zubiri

⁸¹⁷ La concesión de la primacía óntico-ontológica al ente como alter permite, además, hacer un análisis “en positivo” de los respectos intencionales en que se despliega el estar-en-el-mundo. En *Sein und Zeit* dicho análisis comenzaba destacando la cotidianidad de los respectos intencionales de la vida fáctica (el *Umwelt*, el *Mitwelt* y el *Selbstwelt*) en su modo impropio. Sin embargo, sucedía que en la segunda parte de la primera sección no eran todos tematizados en una interpretación propia. Es el caso concreto del *Mitwelt*, que en la Analítica Existencial no recibe una interpretación de su modo propio y por lo tanto acaba apareciendo sólo como modo impropio de la existencia en el “se” (*Man*). Sin embargo, con la concesión de la primacía al ente como alteridad es posible hacer una interpretación temática del *Mitwelt*, esto es, del modo de convivencia que se apoye no en el sentido sino en la realidad. Zubiri, de hecho, llega a hacer esto en al menos tres lugares de su obra: en el capítulo de “Estructura dinámica de la realidad” (1968) dedicado al análisis de la estructura real de la sociedad como dinamismo de la convivencia (EDR, pp. 247-275), en el cap. VI de SH (pp. 223-341), extraído de “El problema del hombre” (1953-54) y en la segunda lección del curso “Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica” (1974) (en TDSH, pp. 37-69).

§ 43. “*El ser no tiene sustantividad*”.
Del haber (ἔχειν) como ser a la οὐσία como sustantividad

Con la incorporación de la sensibilidad el haber previo de la interpretación puede ser entendido como darse previo de la cosa real aprehendida sentientemente. La experiencia como impresión de realidad ha proporcionado una conceptualización de la facticidad en la que se parte de la prioridad óntico-ontológica del ente en su alteridad, esto es, de la cosa real. Todo ello ha surgido de la primera transformación, referida al haber como ἦξις. Sin embargo, aún queda por determinar esta transformación en dos aspectos más. Por ejemplo, ¿qué significado fenomenológico puede tener el haber como ἔχειν u οὐσία? ¿En qué consiste la autosuficiencia de la cosa dada en la impresión de realidad?

La pregunta no es irrelevante, pues la descripción suministrada hasta ahora no aclara si la cosa real es, por ser “independiente de suyo”, el haber de una sustancia en el sentido tradicional o no. Hemos de recordar además que si bien según nuestra propuesta el concepto de impresión de realidad cumple con el primer requisito fenomenológico-hermenéutico para caracterizar la experiencia como sensible, aún no se aporta ninguna resolución en punto al carácter de la independencia de lo real dada en esa misma experiencia. Si resultara que la impresión de realidad tiene como término una sustancia independiente de mí, habríamos caído de nuevo en una concepción sustancialista de la realidad que lleva aparejados presupuestos metafísicos inasumibles desde la esfera fáctica-ateórica.

La respuesta a ello pasa por el siguiente planteamiento: expondremos en primer lugar los reparos fenomenológico-hermenéuticos a la idea de realidad como sustancia que, además, se desprenden de la crítica anteriormente explanada de la caracterización de la experiencia como sensible. A continuación recurriremos a la crítica de Zubiri de este planteamiento: si para Heidegger la realidad de las cualidades sensibles es sólo una modificación del sentido del ser del ente que comparece en el trato circummundano, desde la perspectiva zubiriana es más bien el ser algo que se funda en la realidad, esto es, es un modo de estar presente que sin la presuposición de unas notas reales carece de sustantividad. En esta argumentación se pondrá de manifiesto que esa sustantividad en que se funda el ser como sentido presenta un doble carácter por el cual se piensa el término de la experiencia como una realidad no sólo respectiva al ser humano y como a-conceptual. Finalmente, en un tercer paso, aclararemos en qué medida eso real dado en la experiencia no es una independencia sustancial.

a. Crítica heideggeriana del concepto de realidad como sustancia.

Al partir de la concepción de la experiencia como como impresión de realidad hemos hecho de la cosa real, esto es, del ente que comparece intramundaneamente, el ente con primacía óntico-ontológica. Ahora bien, desde un punto de vista fenomenológico-hermenéutico hacer esto incurre justamente en una consideración cadente de lo ente:

... la interpretación del comprender ha mostrado que inmediata y regularmente éste, según el modo de ser de la caída, ya se ha emplazado en la comprensión del “mundo”.

Incluso allí donde no se trata sólo de experiencia óptica, sino también de comprensión ontológica, la interpretación del ser se orienta, en primer lugar, por el ser del ente intramundano.⁸¹⁸

Cuando se parte del modo de ser del ente que comparece intramundaneamente como hilo conductor de la comprensión, se invierte la relación ontológica del Dasein con el mundo. Esta pasa de ser el trato ocupado con el ente circundante a ser desplazado por una actitud teórica que, anteponiendo problemática más propia de la epistemología y de la metafísica (a saber, si el mundo existe independientemente de nosotros, si las cosas son un substrato en el cual inhieren las propiedades percibidas, etc.). Justo en esta inversión surge la consideración del ente como realidad (*Realität*) y como sustancia.

Sin embargo, la tesis fenomenológico-hermenéutica del §43 de SZ apunta a que la realidad no es sino un modo de ser.⁸¹⁹ En Heidegger esta afirmación significa que la cosa como real sólo es un posible modo de comprender el ser del ente que tiene que ver con un desplazamiento de la relación primaria con las cosas como a la mano (*zuhanden*) por una actitud teórica que las comprende como ante los ojos (*vorhanden*). Ahora bien, el que la realidad no sea sino un mero modo de ser y una posibilidad de comprender el ser del ente presupone que es algo montado sobre el modo primario de estar-en-el-mundo. En otras palabras, presupone el estar-en-el-mundo del trato ocupado en cuanto no es sino una modificación de este. Las determinaciones teórico-cognoscitivas y metafísicas propias de la concepción del ser del ente como real (i.e. como independiente) sólo surgen porque previamente ha sido abierta por el Dasein la posibilidad de comparecencia del ente, sea en el modo en que sea. Sólo porque el Dasein está en el mundo cuidándose de sí, ocupado con el ente circunmundano y con un trato significativo con éste, puede aparecer una significación del ente en la que se comprenda “como” independiente. Esto hace que cuestiones como la existencia del mundo real aparte del Dasein no sean más que un pseudoproblema que no tiene en cuenta que nuestro modo de estar en el mundo es como estando ya en medio de las cosas.⁸²⁰

b. Lo real aprehendido impresivamente como sustantividad.

En algunos textos Zubiri se muestra plenamente consciente de que desde el punto de vista heideggeriano su propuesta de la experiencia como apertura impresiva a la cosa real parece, desde luego, una apuesta por el *Vorhanden* en lugar del *Zuhanden*. En “Filosofía Primera”, tras presentar la idea de que el estar-en comienza por ser algo referido a cosas reales en las que estar, se pregunta a sí mismo si acaso “alguien de

⁸¹⁸ ST, 222 (trad. de SZ, 201: «Die Interpretation des Verstehens zeigte zugleich, daß sich dieses zunächst und zumeist schon in das verstehen von „Welt“ verlegt hat gemäß der Seinsart des Verfallens. Auch wo es nicht nur um ontische Erfahrung, sondern um ontologisches Verständnis geht, nimmt die Seinsauslegung zunächst ihre Orientierung am Sein des innerweltlichen Seienden.»)

⁸¹⁹ Vid. *ibid.*

⁸²⁰ Vid. para todo ello SZ, §43 (esp. p. 202) y §13 (esp. p. 88).

Freiburg” no diría que eso, efectivamente, es reducir el ser al *Vorhanden*.⁸²¹ De hecho, el examen del ejemplar personal de *Sein und Zeit* del español demuestra que éste concedió una gran atención a la crítica heideggeriana del concepto de *Realität*. La clave para reinterpretar esta tesis fenome-noológicamente estaría en el modo de entender el ente dado en la experiencia, es decir, cómo la cosa dada en la impresión es real.

¿En qué sentido puede entenderse el “de suyo” de la cosa real aprehendida como “independiente”? ¿El hecho de aprehender cosas como alteridades significa que lo aprehendido es algo independiente de mí que luego cruza el espacio de mis sensaciones y acaba en mi mente? La respuesta fenome-noológica estriba en lo siguiente: en primer lugar, las cualidades sensibles aprehendidas en la impresión de realidad no son propiedades que encuentran en un substrato por debajo de sí el soporte en el que inhiere:

Lo que la roca es de suyo no es algo que esté oculto tras las impresiones sensibles, como sostenía el empirismo, es decir, no es algo que está allende lo que los sentidos nos dicen en sus impresiones. (...) Sentimos como impresión algo que en mi sentir mismo se me presenta como siendo ya algo de suyo de la roca.⁸²²

Razón por la cual Zubiri considera que la realidad no es más que «aquella formalidad según la cual lo aprehendido sentientemente se me presenta no como efecto de algo que estuviera allende lo aprehendido, sino que se nos presenta como siendo en sí mismo algo “en propio”, algo “de suyo”.»⁸²³ Ahora, eso significa, en segundo lugar, que el que lo aprehendido sea “de suyo” no ha de ser entendido, a pesar del uso de expresiones en Zubiri como “en sí”, “independiente”, “autónomo”, etc. como si el “algo” aprehendido fuera una cosa que existe fuera de mí, como un substrato. La “independencia” dada en impresión es sólo una formalidad, esto es, una manera de aprehender el contenido según el modo humano de habérselas con el mundo. Sin embargo, lo específico de esa forma de aprehender humanamente los contenidos sensibles está en que son aprehendidos como autónomos respecto a mí. Al tocar el fuego y quemarme no sólo aprehendo una cosa caliente, sino una cosa que es caliente la toque yo o no la toque yo. No me he imaginado el calor del fuego, sino que esa sensación fue “real”, *tuvo autonomía en mi sensación*. Eso es justamente el momento de formalidad “de suyo”: algo que se da en mí pero que “incumbe” a la cosa propiamente:

La realidad, pues, es mero carácter de formalidad; un carácter que consiste en que esta cosa real que está presente a mi inteligencia me está presente como real, es decir, como algo que le incumbe a la cosa. Y esto, independientemente del acto de su presentación

⁸²¹ Cf. “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 37. Damos fe de que un heideggeriano como F.-W. VON HERRMANN fue de esta misma opinión cuando, en nuestro estudio bajo su tutela en Freiburg, al darle a conocer el texto de Zubiri de *Sobre la esencia* en el que se distingue la cosa-realidad de la cosa-sentido (vid. SE (1962), p. 103-104), lo primero en aseverar fue que la cosa real le parecía un mero *Seiende*. Nosotros no podemos más que darle la razón, pero no sin añadir que la cuestión fenomenológica reside en discutir el carácter preciso del *Seiende* y si acaso no podría ser el *Seiende überhaupt* el que tiene la prioridad óntico-ontológica en la apertura del mundo.

⁸²² “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 26.

⁸²³ IRE (1980), 172-3.

ante mí, porque esta independencia significa que la verdad incumbe a la cosa, es cosa de ella. Y este incumbirle a la cosa, independientemente de mí, es justamente lo que he llamado de suyo (...) Pero un de suyo que no es ajeno a la intelección, sino que está presente precisamente en ella (...) La independencia que las cosas tienen frente a la inteligencia humana, es la independencia de un de suyo, esto es, que aquello que nos está presente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en la que está presente.⁸²⁴

Pues bien, justo esta “independencia” del “de suyo”, que no es sino el modo en que se presenta lo real en la impresión constituye una auténtica οὐσία en el sentido prefilosófico que distinguíamos con Zubiri en el capítulo anterior (y en ciertos pasajes de la Primera Parte). El haber de la experiencia como ἔχειν o οὐσία es el haber que «efectivamente poseen las cosas, en cuya virtud éstas tienen suficiencia y autonomía las unas respecto de las otras; si se quiere, un capital o haber.»⁸²⁵ Las propiedades presentes o actualizadas en la impresión tienen una suficiencia por sí mismas por la cual puede hablarse de que en la experiencia hay dada una cosa real, esto es, un sistema de notas *autónomas*.⁸²⁶

Esta autonomía es un carácter de lo aprehendido mismo en su actualización en la experiencia y que conforma la cosa no como sustancia sino como sustantividad: un sistema de notas que en la actualización intelectual-sentiente se presenta como independiente o autónomo. La elaboración del concepto de sustantividad en Zubiri, que ya nos apareció anteriormente al aclarar el significado de la crítica del Dasein como “sustantivación” de la apertura, surge a partir de una doble dimensión metafísica y fenome-noológica. Primeramente desarrollado en *Sobre la esencia*, la descripción del hecho de intelección sentiente en *Inteligencia y realidad* alberga también espacio para el concepto de sustantividad.⁸²⁷

¿Qué significa que la experiencia descrita fenome-noológicamente tenga como término “cosas reales” o “de suyo”?⁸²⁸ En la impresión de realidad lo dado es, ante todo, notas: peso, color, tamaño, tacto, sonido, etc. perteneciéndose a sí en la impresión. A las cualidades sensibles aprehendidas las llama Zubiri “notas”. Al ver un paisaje aprehendo impresivamente todo un cúmulo de notas: las formas de las montañas, el verde de los árboles en lontananza, la lontananza misma, la cantidad de luz que los objetos presentes en el paisaje son capaces de reflejar, etc. etc. Ahora bien, todas esas notas no se aprehenden caóticamente, sino que se hacen presentes de una manera cohesionada, de

⁸²⁴ “El hombre y la verdad” (1966), HV, 30-31.

⁸²⁵ “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 43.

⁸²⁶ «Si se quiere volver a hablar de οὐσία, habría que decir que la οὐσία no es un sujeto sino una esencia sustantiva. Porque justamente la realidad (...) no es el carácter de unas cosas sino la formalidad con que se me presenta todo en mi impresión de realidad (...) el de suyo significa ahora que posee una unidad coherencial primaria presente en el acto de impresión de la realidad.» (op. cit., p. 67).

⁸²⁷ Esto quiere decir que la fenome-noológica zubiriana maneja presupuestos “metafísicos”. La justificación de ello, y de que esto no significa que la metafísica tradicional sea restaurada en la fenome-noológica de Zubiri, tiene que ver con en el principio de cooriginariedad de saber y realidad (IRE (1980), p. 10): los conceptos acerca del modo en que sabemos del mundo presuponen conceptos de cómo está conformado el mundo y viceversa. Vid. al respecto infra § 50a.

⁸²⁸ Seguimos en este punto la descripción fenome-noológica de la sustantividad según IRE (1980), pp. 201-207.

tal modo que en el acto de aprehensión son aprehendidas como constituyendo propiamente un sistema. Que las notas del paisaje aprehendido sean un “sistema” significa que cada nota dada en la impresión no es nada por sí misma aislada, sino que está dada en función de las demás: Por ejemplo, si el día es nuboso, la cantidad de luz que dejan pasar las nubes determina el grado de luminosidad de las notas aprehendidas en el paisaje. Pues bien, es a ese sistema de notas a lo que puede llamarse fenome-noológicamente “cosa”. Lo que permite hablar de esa cosa como real es precisamente no sólo el contenido –las notas en cuanto tales– sino la forma en que su unidad sistemática se presenta en la impresión. Ya vimos que por ser sentiente-intelectiva, la experiencia cobra su unidad formal no de la consciencia o del entendimiento, sino de la materia de la cosa misma. La cosa se presenta o actualiza con una formalidad que la hace “autónoma” o “independiente” en su presentación en un doble sentido: como un contenido o sistema de notas independiente respecto del aprehensor mismo (es decir, es un contenido que mi mente por sí misma no puede ponerlo entero, sino que tiene que ver con el darse de algo) y como un contenido que es clausurado o autónomo respecto a otros contenidos (es decir, otros caracteres que quedan fuera de mi campo de realidad).

La cosa real o sustantividad sería justamente este sistema de notas suficiente (i.e. con οὐσία) en este doble sentido: como unidad sistemático-coherencial clausurado de notas autónomas. Cuando las notas presentes en la experiencia tienen estos caracteres, entonces estamos hablando fenome-noológicamente de “cosas reales”. La cosa real sería un sistema de notas⁸²⁹ con suficiencia constitucional por su forma de actualización en la impresión como autónomo. De este modo, la impresión de realidad tendría como término sistemas sustantivos de notas que, además, son siempre *provisionales*:⁸³⁰ duran tanto como dura la actualidad de la cosa misma. La realidad “de suyo” de las notas actualizadas sólo está en su ejecución experiencial, en su *estar* aquí y ahora, en su actualidad.

Desde este concepto de realidad como sustantividad Zubiri plantea una crítica de la propia idea de sustancia, marcando de este modo los límites dentro de los cuales el planteamiento sustancialista puede o no tener cabida desde su planteamiento. Por un lado, la sustancialidad estaría precisamente en realidades que tienen carácter sujetual: esto es, realidades cuya área de sustantividad recubre exactamente el área de su sustancialidad. En tal caso puede decirse que son sujetos-de.⁸³¹ Pero de ahí a que la realidad misma tenga este carácter sustancial-sujetual dista mucho. Este salto no sería más que, en palabras del propio Zubiri, un “espejismo” del lenguaje, producido por usar a la hora de referirse a la realidad enunciados que, sintácticamente, usan un sujeto de atribución.⁸³² En cambio, en la medida en que la realidad consiste en última instancia en

⁸²⁹ Fenome-noológicamente, como reconoce el propio Zubiri, cabe hablar de aprehensiones de una nota, no de un conjunto. En ese caso estaríamos ante sustantividades elementales (vid. IRE (1980), p. 202) que, no obstante, no gozan de ninguna preeminencia epistemológicamente hablando. La cosa real puede ser indistintamente una sustantividad compuesta o elemental.

⁸³⁰ Vid. op. cit., 204. Zubiri afirma en este pasaje que la única sustantividad no provisional sería el cosmos (esto es, la naturaleza). Esto quizás equivale a las realidades últimas o factuales de cuyas notas decía que “solamente son”, enumerándolas como notas del cosmos y de la historia (vid. p.e. SE (1962), pp. 196-210; IL (1982), pp. 312-313).

⁸³¹ Vid. SE (1962), p. 158.

⁸³² Vid. op. cit., pp. 161s.

sistemas de notas en respectividad entre sí, el modo apropiado para expresar ese carácter y evitar el “espejismo” del lenguaje predicativo estaría en emplear enunciados de tipo funcional o estructural. El ejemplo que pone en este punto Zubiri es el de una fórmula matemática, pero en su filosofía podemos encontrar algunos ejemplos más de descripciones estructurales de sistemas sustantivos.⁸³³

Si la concepción de la cosa real como sustantividad es correcta, entonces se habrá respondido al segundo requisito que nos imponía la fenomenología hermenéutica para recuperar la sensibilidad a la descripción de la experiencia primaria de acceso al mundo: no caer en presupuestos metafísicos sustancialistas. Con ello no habría, en principio, más impedimento para, de ahora en adelante, emplear la sensibilidad caracterizada fenome-noológicamente (y, además, en consonancia con postulados fenomenológico-hermenéuticos) para determinar el modo de acceso al mundo. Ahora bien, esta transformación de la idea de experiencia en el doble ámbito de su haber como ἦξις y como ἔχειν / οὐσία exige una tercera transformación, que tiene que ver con el modo mismo de entender la referencia experiencial del ser humano al mundo. Esto es, la recuperación de la sensibilidad supone una transformación de la idea fenomenológico-hermenéutica de la intencionalidad.

Sin embargo, antes de adentrarnos en esta cuestión, que será la última del presente capítulo, nos detendremos brevemente en un tema que se desprende también de la idea de realidad como sustantividad y cuyo lugar propio debe estar en el presente epígrafe. Se trata de lo siguiente: una vez rechazada la tesis heideggeriana de que la realidad es un modo de ser que presupone la sustancialidad, y supuesta la prioridad de la cosa real sobre la significatividad (i.e., cosa-sentido), ¿cómo queda ubicado el concepto de ser en Heidegger? ¿Cómo es visto, fenome-noológicamente, la dimensión ontológica de la fenomenología hermenéutica?

c. El ser desde la fenome-noología.

Desde la tesis fenome-noológica de que la cosa real aprehendida es una sustantividad, se puede acometer desde Zubiri una revisión de la tesis ontológica de Heidegger. Esta revisión es, en realidad, una inversión de la idea que se expresaba en el §43 de SZ: donde antes la realidad era un modo de ser, ahora se hace del ser algo fundado en la realidad. La tesis zubiriana en este punto sería que el ser es un modo de estar presente en el mundo, esto es, de ser real, y, a su vez, la significatividad del mundo circundante es el modo en que esa presencia es respectiva a la vida humana. Tendríamos pues el siguiente esquema: (1) realidad, (2) ser, (3) ser de la vida humana (cosa-sentido). Cada uno de estos niveles tiene que ver con un modo de presencia o actualidad de las cosas en el mundo. La crítica exacta de Zubiri tendría que ver con la autonomización del nivel (2) y (3): cuando estos no se piensan como niveles derivados de (1), entonces se da una (3) sustantivación de la apertura misma (que es lo tratado hasta ahora en relación a la cosa-sentido y al Dasein como esbozo de posibilidades) y (2) una *sustantivación del ser*.

⁸³³ Vid. *infra* § 51a.

En numerosos textos de Zubiri encontramos la tajante afirmación de que Heidegger ha sustantivado el ser, o de que su filosofía es una “gigantesca y ficticia sustantivación del ser”⁸³⁴, que su idea del ser “es atmosférica, carece de supuestos”⁸³⁵ y que, incluso, a veces parece caer en un “fenomenismo”⁸³⁶. ¿Qué significa ese “fenomenismo”? Por un lado, Zubiri piensa que Heidegger desgraciadamente no ha llegado a dar en ninguna obra ninguna definición de lo que él piensa que es el ser. Desde la orilla fenomenológico-hermenéutica podría protestarse que el ser no tiene definición porque es la condición misma de toda definición, y que, en cualquier caso, el concepto heideggeriano de ser estaría articulado solamente a través de los modos de ser que distingue éste: a la mano (*Zuhanden*), ante los ojos (*Vorhanden*), existencia (*Existenz*), existencia matemática (*Bestand*) y naturaleza (*Natur*).⁸³⁷ Ahora bien, por otro lado, Zubiri considera dos tesis ontológico-fundamentales que le llevan a determinar su posición ante la idea heideggeriana del ser.

(A) La primera de ella es la propia de la analítica existencial de las dos primeras secciones de la primera mitad de *Sein und Zeit*: «Ciertamente tan sólo mientras el Dasein, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser.»⁸³⁸ En *Sobre la esencia* encontramos una clara resonancia de esta idea en el pasaje en el que se afrontan las tesis de la ontología. Además de que la frase citada de SZ aparece en el ejemplar personal de Zubiri marcada al margen con una línea y medio corchete. Los pasajes más relevantes del §43 de SZ son muy atendidos por éste y, especialmente, las secciones de texto en las que Heidegger interpreta el concepto de *Realität* desde la tesis de que para hablar de “independencia” primero hay que considerar la ligazón óptico-ontológica entre ser y Dasein. Zubiri abona el terreno para sospechar que al ubicar como paso preparatorio de la ontología fundamental una analítica del Dasein, Heidegger no ha podido pensar el ser independientemente de las determinaciones existenciales que llevan a verlo desde la temporeidad del Dasein.⁸³⁹

(B) Pues bien, para resolver este problema en *Sobre la esencia* se expone una idea que domina toda la confrontación de Zubiri con Heidegger, que ya estaba presente desde los cursos extrauniversitarios de los años 40 y 50 y llega hasta sus últimos escritos: el ser se funda en la realidad, donde por tal entiende que el ser es sólo un modo de estar presente en el mundo. Esta idea puede entenderse hueramente como la expresión de un desacuerdo entre alguien –Zubiri– que prefiere pensar diferente a otro alguien –Heidegger. Sin embargo, con ello la tesis de que el ser se funda en la realidad no podría tener ninguna legitimidad sino desde dentro de la propia filosofía zubiriana. Pues bien, nuestra hipótesis es que la tesis de que el ser se funda en la realidad tiene

⁸³⁴ Vid. p.e., SE (1962), p. 436.

⁸³⁵ Vid. p.e. “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), NHD, p. 388.

⁸³⁶ Vid. “Ciencia y realidad” (1947-48), AXZ, 0050016, p. 7.

⁸³⁷ Agradezco al prof. F.-W. VON HERRMANN esta observación a tenor de las objeciones zubirianas a la ontología fundamental.

⁸³⁸ ST, 233 (trad. de SZ, 212: «Allerdings nur Solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, „gibt es“ Sein.»).

⁸³⁹ Vid. SE (1962), pp. 439-440.

apoyo en una idea que sí se encuentra en Heidegger y es interna a la ontología fundamental. Esta no es otra que la interpretación del ser como *presencia*.

En el capítulo anterior ya propusimos que cuando Zubiri afirma que Heidegger ha montado su filosofía sobre la idea de presencia⁸⁴⁰, está pensando concretamente en el curso del SS 1927 cuyos apuntes adquirió en Freiburg y que estudió profundamente (a tenor de los subrayados que aparecen en su copia personal). Esto tiene que ver con la interpretación de Heidegger del sentido del ser del ente en general desde el esquema temporal de la *Praesenz*.⁸⁴¹ Al igual que para éste el esquema temporal de la presencia suponía un camino posible para pensar el sentido del ser en general, Zubiri trata de iniciar, como ya sugerimos, su propia *Kehre* respecto de Heidegger reinterpretando la tesis ontológico fundamental de que el ser se funda en el tiempo. Esto se ve muy claramente en “Filosofía Primera”, en cuya lección 18ª podría decirse que inicia su propio camino hacia el desarrollo de la pregunta que dejara el final de *Sein und Zeit* en el aire: «¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?»⁸⁴² La estrategia que propone Zubiri es pensar el horizonte ek-stático del ser humano no a partir del tiempo, sino del ser mismo.⁸⁴³ Para ello recurre, de nuevo, a una tesis específicamente heideggeriana y que tiene que ver con la diferencia ontológica: si el ser es el a priori del ente⁸⁴⁴ y, por tanto, también del ente que tiene el modo de ser de la existencia (i.e. el Dasein), ¿entonces por qué hacer de la *Zeitlichkeit* y de la *Temporalität* el carácter de la transcendencia del Dasein a las cosas y de las cosas al Dasein, respectivamente? ¿No debería ser el ser mismo el horizonte del sentido (entendido como temporeidad y temporalidad), y no al revés?

Claro que ello lleva a pensar, ¿qué es el ser mismo? Si el ser es presencia (*Praesenz*), pero de acuerdo con la idea de la aprioridad del ser éste debe ser algo previo al tiempo mismo, entonces la presencialidad del ser ha de pensarse a partir de algo que no sea temporal. ¿En qué puede consistir la presencia no temporalmente pensada? Es aquí donde puede introducirse la tesis zubiriana: *la presencia consiste en la actualidad física de la cosa, la actualidad de sus propiedades “de suyo”*. El “de suyo” en que se

⁸⁴⁰ «La filosofía de Husserl y de Heidegger, y todas las filosofías que se han apoyado en la idea de conciencia, se han montado pura y exclusivamente sobre la idea de presencia, pero no han logrado nunca perforar a ese estrato más hondo que es la presentación: el puro acto, el estar en realidad.» (“Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, p. 36).

⁸⁴¹ Cf. GA 24, 433-4. Pasaje que precisamente se encuentra subrayado en la copia personal de Zubiri, que puede consultarse en AXZ, 0023001. La cita exacta de la GA corresponde a la p. 538 de la copia adquirida por Zubiri (según la numeración mecanografiada en la cabecera de cada folio).

⁸⁴² ST, 451 (trad. de SZ, 437: «Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?»). En el ejemplar personal de SZ de Zubiri esta frase aparece marcada al margen con una línea. Asimismo el siguiente pasaje, de unas líneas antes, parece haber llamado sobremanera la atención de Zubiri, quien lo marca en esta ocasión con tres líneas al margen y dos signos de interrogación: «La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí por ejemplo), es tan sólo el punto de partida de la problemática ontológica...» (ST, 450, trad. de SZ, 436s: «Was so einleuchtend erscheint wie der Unterschied des Seins des existierenden Daseins gegenüber dem Sein des nichtdaseinsmäßigen Seienden (Vorhandenheit, zum Beispiel), ist doch nur der Ausgang der ontologischen Problematik...»).

⁸⁴³ Vid. “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0060005, pp. 25ss; así como “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 296; “Sobre el tiempo” (1970), ETM, p. 314. Una consideración suficientemente desarrollada sobre el tiempo en Zubiri con relación a la realidad ha sido elaborada en el trabajo de R. Espinoza, *Realidad y tiempo*, Comares, Granada, 2006.

⁸⁴⁴ Vid. p.e. GA 24, §5, 27.

actualiza ésta es el horizonte en el que se constituye el sentido del ser como tiempo, no al revés. El ser sólo puede, por tanto, pensarse como a priori del tiempo y del sentido si se coloca la realidad o actualidad como a priori del ser mismo. He aquí la tesis específicamente zubiriana: el ser se funda en la realidad.

Pero si el ser se define por ser presencia, y la realidad es también presencia o actualidad, ¿en qué se distingue ser de realidad? Proponemos como hipótesis que la tesis zubiriana de que “el ser es una mera actualidad de lo real en el mundo o actualidad mundanal”⁸⁴⁵ debe pensarse desde la distinción entre actualidad intrínseca y actualidad extrínseca.⁸⁴⁶ Realidad sería, por un lado, presencia de la cosa desde sí misma –esto es, “de suyo”, fijándonos en el momento formal por el cual las notas de la cosa pertenecen al sistema que ellas mismas integran. Por su parte, el ser sería la actualidad como mera presencia de la cosa en el mundo –esto es, considerada en su presencialidad sin más. En el primer caso estamos ante una presencia de la cosa respecto de sí misma, una autopresencia al modo en que esta se posee como “de suyo”. En Zubiri esta presencia es la actualidad en un sentido propio: *actualidad intrínseca*,⁸⁴⁷ que consiste en la presencia de la cosa desde sí misma, pero en cuanto que *está*, es decir, con sus notas físicamente ejecutadas. Es la cosa real, *actuando* sobre sí misma o sobre las demás por las notas que *posee* “de suyo”, por el modo en que se autoposee o es desde sí (*ex se* – de suyo). En cambio, en el segundo caso tenemos la actualidad de la cosa considerada como presente no por sí, sino por el modo en que es actual en respectividad a otras cosas en el mundo. Desde este punto de vista, la cosa tiene una *actualidad extrínseca*: actualización de las propiedades que se deben a una mera relación extrínseca de una cosa real a otra.⁸⁴⁸ La temporeidad, la significatividad, la temporalidad, etc. no son más que modos como la realidad es meramente presente en el mundo respecto a una cosa real: el Dasein en el caso de la temporeidad y la significatividad y el ente que no tiene el modo de ser del Dasein en el caso de la temporalidad. Así, desde la distinción entre actualidad intrínseca y actualidad extrínseca puede juzgarse que la ontología fundamental sólo puede dar cuenta de las cosas mismas desde una teoría de los modos de ser o de presentidad.

A partir de ello puede entenderse la significatividad como horizonte del enfrentamiento del Dasein con el mundo (esto es, la comprensión de la cosa-sentido) como un modo de ser o de presentidad entre los muchos que puede tener la cosa real por el hecho de ser. El sentido sería así, considerado desde Zubiri, un modo más de respectividad que puede tener la cosa por estar presente en el mundo entre otros. En tal

⁸⁴⁵ Vid. IRE (1980), p. 219.

⁸⁴⁶ La hipótesis nos viene sugerida en parte por la siguiente pista: en la formulación de dicha distinción que aparece en “El concepto de materia” (1975), en ETM, 364-368, se dice que la actualidad meramente extrínseca es un *tener* actualidad mientras que la intrínseca formalmente es un *estar* presente desde sí mismo, y eso es estrictamente la actualidad. El uso de “tener” y estar” nos hace pensar en que quizás Zubiri asociara la actualidad extrínseca al “haber” como “tener” en el sentido de recurso o instancia para una finalidad concreta que quedara desechado como término apropiada para expresar la realidad de la cosa (ver esquema en Segunda Parte, cap. I, p. 41), a diferencia del “estar” como término de la actualidad formal. Aparte de esto, como vamos a explicar a continuación, la definición de ambos tipos de actualidad da un apoyo conceptual para relacionarlos con el sentido y con la realidad respectivamente.

⁸⁴⁷ Vid. p.e. IRE (1980), p. 139.

⁸⁴⁸ Vid. p.e. op. cit., pp. 138 y 145. Vid. también “La concreción de la persona humana” (1974), SH, p. 155-156.

caso, respectividad de la cosa a la vida humana. Esto permite decir, además, que el ser puede ser considerado como algo que se da independientemente de que haya o no haya Dasein.

...la actualidad de cada cosa real “en” esta respectividad en cuanto tal, es decir, la forma de realidad determinada como “propia” respecto de las otras formas de realidad, eso es el ser. Y en el cosmos es donde se ve bien la diferencia entre respectividad y actualidad en la respectividad. Como respectivas, las cosas reales del cosmos se hallan en interacción entre sí, una interacción que la ciencia trata de desentrañar penosamente. Pero la actualidad en esa respectividad no es interacción: es mera actualización de cada realidad con respecto a las demás realidades. Este respecto que no es interacción, es actualización “en” el respecto: es justo el ser.⁸⁴⁹

Como el sentido es sólo un modo en que puede estar la cosa presente en el mundo, y como la presencia en el mundo puede serlo respecto a más cosas o entes, podría hablarse de presentidad de un árbol, por ejemplo, respecto de la luz del sol, según el ejemplo que poníamos páginas atrás del fenómeno de la fotosíntesis.

De todo esto se sigue que *el ser*, al estar fundado en la realidad y ser entendido como presentidad en el mundo, *lo hay aunque no hubiera Dasein*.⁸⁵⁰ Para ello habría que modificar una de las tesis básicas de la ontología heideggeriana: la diferencia ontológica ya no se refiere a la diferencia entre ente y ser, sino que deberá ser articulada físicamente como diferencia entre ente, ser y realidad.⁸⁵¹

Si la concepción de Zubiri es adecuada, podría decirse que en su filosofía se da una justificación de la ontología fundamental que permite hablar del ser del ente en general. Esta cuestión nos llevaría a la temática acerca de la relación entre la metafísica zubiriana y la ontología fundamental heideggeriana, en la cual, una vez extraída su significación fenome-nológica, ya no profundizaremos más en esta investigación.

§ 44. *La intencionalidad física o noérgica como concepto unificador de la interpretación zubiriana de Heidegger*

Las elaboraciones conceptuales de este capítulo vendrían a constituir nuestra respuesta a los problemas planteados en el cap. V de la Primera Parte en torno a la determinación fenomenológico-hermenéutica del carácter intencional de la experiencia como fundamento fáctico de la interpretación. Se propondría aquí un concepto de experiencia cuyo carácter intencional sí permita hacer referencia a las cosas *en mí pero por sí*, en lugar de *en mí pero por-mor del Dasein*. De este modo, la experiencia fáctica determinada como impresión de realidad (sustantiva) podría ser un buen candidato a dotar al fundamento fáctico de la interpretación de una dimensión universal, por estar referido al darse de la cosa desde sí (καθ'αὐτό).

⁸⁴⁹ Op. cit., p. 156.

⁸⁵⁰ Vid. p.e. “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 27; IL (1982), p. 359; IRE (1980), p. 220.

⁸⁵¹ Vid. “Sobre la realidad” (1966), SR, pp. 150-151, 158.

Ahora bien, nuestra interpretación de Zubiri, como ya advertimos al comienzo de este capítulo, aspira a funcionar en un doble ámbito, que no sólo haga referencia al problema del fundamento en el nivel fáctico, sino que permita al mismo tiempo proporcionar una visión sistemática de la crítica de Zubiri a Heidegger. En este sentido, nuestra tesis sería que el concepto de experiencia que surge de la propuesta fenomenológica tiene a su base una idea de intencionalidad como noérgica o física, que aportaría la clave explicativa de la interpretación zubiriana de Heidegger. Dicho concepto de intencionalidad física podría servir de eje unificador de los temas que van apareciendo en los textos que Zubiri le dedica a aquel. Antes de realizar esta propuesta, precisemos en qué consistiría dicho concepto de intencionalidad y qué aportaría a la idea de la experiencia como fundamento fáctico de la interpretación.

a. El haber previo determinado desde intencionalidad física o noérgica como fundamento fáctico de la interpretación.

(i) La intencionalidad en la fenomenología hermeneútica (recapitulación).

En el cap. V de la Primera Parte analizamos el concepto fenomenológico-hermenéutico de intencionalidad a la luz de la problemática de la universalidad del fundamento fáctico de la interpretación. Allí veíamos cómo en las lecciones de los años veinte aparecía la idea del sentido de relación (*Bezugssinn*) como indicador formal del carácter de la referencia del Dasein al mundo. Este carácter consistía en el trato pragmático con el ente circummundano: el Dasein está en el mundo en la realización de la aprehensión comprensora, no como conciencia reflexiva dirigida desde sí hacia el mundo.

Ahora bien, ese *Bezugssinn* era determinado, según nuestra interpretación, a través de los conceptos de cuidado (*Sorge*), temporeidad (*Zeitlichkeit*) y temporalidad (*Temporalität*), que tenían como correlato la significatividad (*Bedeutsamkeit*), el futuro (*Zukunft*) y la presencia (*Praesenz / Anwesenheit*). Si nuestra argumentación vertida en el capítulo mencionado es correcta, con estas determinaciones se acaba haciendo del haber previo de la interpretación algo que no puede constituirse en fundamento fáctico universal (*kath'auto*) de ésta, pues es entendido por-mor del Dasein: la determinación de la condición respectiva (*Bewandtnis*) dada en el haber previo como significativa (*bedeutsamendes*) depende de una interpretación del estar-en en cuanto tal en la que se desplazan los caracteres fácticos hacia la existencialidad. La interpretación de la *Bewandtnis* como significativa (y de la aprehensión como comprensora / interpretante) depende por tanto de una interpretación del estar-en que resalta los caracteres de la existencialidad (*Existenzialität*), el proyecto (*Entwurf*), la manera previa de ver (*Vorsicht*), el cuidado como experiencia del mundo propio (*Selbstwelt*) y el futuro (*Zukunft*) como posibilidad propia de la temporeidad originaria. Con ello se hacía de la temporeidad en cuanto tal el carácter determinante de la intencionalidad del Dasein. Asimismo, esta priorización de los caracteres existenciales en el análisis de la unidad del estar-en en cuanto tal podría estar a la base de la elección de un determinado tipo de actos de realización de la experiencia (del *Vollzugssinn*) que tienen que ver con los actos de trato ocupado con el mundo.

Sin embargo, frente a ello destacábamos cómo el propio Heidegger explora en el curso del SS 1927 el esquema temporal de la presencia (*Praesenz / Anwesenheit*) como determinación intencional más radical. Ello ofrecía una posibilidad de desarrollar la idea fenomenológico-hermenéutica de la intencionalidad de un modo que el propio Heidegger no llega a prolongar en su obra, pues la presencia va a jugar en la *Kehre* el papel de sentido con que el ser ha acontecido en la historia del ser y en la metafísica occidental.

(ii) La intencionalidad en la fenomenología como actualidad (“estar”).

¿Puede utilizarse la presencia como determinación fenomenológica de la intencionalidad más amplia que la experiencia significativa del ente circummundano? En el presente capítulo hemos tratado de aportar razones desde Zubiri para, efectivamente, hacerlo. Fenomenológicamente considerada, la experiencia es impresión de realidad (sustantiva) cuyo carácter radical consiste en ser *presencia de la cosa desde sí misma o actualidad*. Aquí estaría justo la determinación fenomenológica de la intencionalidad con la que podría pensarse la relación del ser humano con el mundo por la vía de la facticidad y no de la existencialidad. Se trataría de una presencia no de la cosa por estar dada para la vida, sino algo que Zubiri llama en algunos textos *ergón*⁸⁵²: la relación ser humano – mundo no está dada como conciencia reflexiva (o acto de darse cuenta), ni como trato ocupado con el ente circummundano, sino simplemente como *acto*.⁸⁵³

¿Qué es el acto en cuanto tal? En “Filosofía Primera” disponemos de un primer desarrollo en profundidad de la noción fenomenológica de la intencionalidad que, como vamos a ver, tiene un cariz particular. Allí Zubiri reconoce que la fenomenología en general (Husserl y Heidegger) no ha sido completamente ajena a la dimensión de acto de la conciencia⁸⁵⁴ (o de la comprensión, respectivamente). Tanto en uno como en

⁸⁵² «El Nous es un ergon. Y este ergon es intantum. La estructura primaria de la intelección no es noética sino noérgica.» IL (1982), p. 70. Vid. también “El problema del hombre” (1953-54), SH, pp. 293. La intencionalidad fenomenológicamente considerada se funda precisamente en una ἦξις sensible, que es la impresión de realidad (vid. op. cit., p. 375).

⁸⁵³ En los textos de Zubiri suele aparecer típicamente una contraposición entre la posición en Kant (*Setzung*), el acto de darse cuenta en Husserl y la desvelación en Heidegger con la actualidad. Sin embargo, por lo que refiere a la referencia a la fenomenología hermenéutica, no es correcto contraponer desvelación a actualidad como maneras de caracterizar la intelección (como se hace p.e. en IRE (1980), p. 135; “El hombre y la verdad” (1966), HV, p. 28; “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental” (1970), PFMO, p. 339). La actualidad intelectual hace referencia al modo en el que el ser humano está abierto al mundo, mientras que la desvelación (la *Entdecktheit* o *Unverborgenheit*) tiene que ver con el modo en que el ente se hace patente, esto es, con la verdad óptica. Pero la cuestión de la apertura (y, por ende, de la intencionalidad) tiene que ver en Heidegger propiamente con la verdad ontológica (la *Erschlossenheit*): vid. SZ, §44, 218. En tanto que la desvelación sólo es posible sobre la base de una comprensión del mundo que lo abre significativamente, y a la luz de lo cual el ente se desvela, la contraposición correcta atañe a la apertura comprensora-significativa del mundo y a la apertura impresiva de realidad. Contraponer sin más desvelación y actualidad impresiva es una simplificación excesiva del pensamiento de Heidegger que, si bien puede tener utilidad como síntesis sumaria de la tesis fenomenológico-hermenéutica, acaba siendo demasiado una interpretación un tanto “gruesa”. De hecho, ello supone por parte de Zubiri confundir fenomenológicamente lo constituido en el mundo con la condición constitutiva de ese darse en el mundo, esto es, el ente que comparece con el fenómeno mismo (i.e., el horizonte de sentido de la comparecencia).

⁸⁵⁴ Cf. “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0059003, p. 25.

otro lo analizado es el acto de reflexionar sobre el mundo de la conciencia natural, o el acto de ver la cátedra, etc. Sin embargo, el problema está cuando ese acto se piensa como una ejecución por parte de un sujeto, i.e., como una correlación noemático-noética determinada por la nóesis.⁸⁵⁵ O, podría decirse, cuando la determinación del acto se entiende desde los caracteres existenciales (o sea, el quién del estar en realidad que ejecuta el acto) en lugar de los fácticos (lo ejecutado mismo en su estar dado en el mundo), como sucede en la fenomenología hermenéutica.⁸⁵⁶ En unas anotaciones de carácter esquemático a la cuestión de la intencionalidad en Husserl (y probablemente en Heidegger) Zubiri lo ha expresado de la siguiente manera:

La conciencia no es pura visión La conciencia no es pura visión, evidencia, sino que la fuerza de la evidencia se funda en la atingencia. La reducción opera sobre un previo momento de atenimiento a la cosa, que es el vinculante,

La correlación noético-noemática remite a la atingencia,

La nóesis no constituye el contenido del noema sino el tenerlo descubierto; remite al momento físico del encuentro

La ambigüedad del ‘sentido’: realidad no es sentido de realidad, sino realidad física en la que se está:

No es lo mismo la constitución del autós en mi conciencia que la constitución del autós en sí mismo,

Tanto por lo que afecta al dar sentido, como por lo que afecta al tener sentido llegamos a la conclusión transfenomenológica del estar físico en la realidad.

Resumen: la realidad contra toda pretensión de reducción, es irreductible.

La apelación al ser de la conciencia es un salto: es antifenomenológica, es una apelación a la realidad y esta realidad no es conciencia sino un físico y real estar,

Las tesis de Husserl sobre la conciencia natural son insostenibles: La conciencia natural es el gran noema de la conciencia pura,

La conciencia pura necesita estar fundada en la realidad de la conciencia natural⁸⁵⁷

⁸⁵⁵ Cf. op. cit., p. 26. La asimilación de la intencionalidad a la versión fenomenológico-reflexiva de *Ideen*, I en la que aquella es determinada desde el *sinngebender Akt* (nóesis) ya era relativamente patente en la tesis doctoral de Zubiri, cuando en una nota a pie de página señalaba que «aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra de Husserl, que sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la Filosofía Contemporánea.» (“Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio” (1923), PE, p. 113, n.88). La referencia es a la teoría del realismo crítico de L. Noël y, además, a las nociones aristotélicas de *ergón* (acto) y *enérgeia*. El desarrollo de esto le ocuparía toda su vida filosófica, y llega hasta la trilogía *Inteligencia Sentiente* a través de diversas etapas de composición del tema, que tiene en “Filosofía Primera” y en “Sobre la realidad” sus eslabones redaccionales y conceptuales más importantes.

⁸⁵⁶ En realidad, la acusación de *fenomenología noética* alcanzaría, según Zubiri, incluso a la fenomenología hermenéutica, algo que, formulado así sin más, nos parece como mínimo discutible, como por ejemplo en el siguiente texto: «La filosofía de Heidegger y de Husserl resbalan sobre el acto para montar todo sobre la acción: el noema es sólo sentido de una nóesis, el sentido noemático es prolongación de una nóesis...» (“Filosofía Primera” (1953-54), AXZ, 0060005, pp. 43-44). En los textos zubirianos en los que aparece mencionado Heidegger habitualmente se lo sitúa en continuidad con Husserl (vid. p.e. “Cinco lecciones de filosofía” (1963)). Esta asimilación, que no tiene en cuenta el valor del *Bezugssinn* como elemento fenomenológico introducido frente a la conciencia reflexiva en Husserl, ha sido reinterpretada por nosotros de acuerdo con la tesis del desplazamiento de la facticidad a la existencialidad como determinación de la unidad del estar-en.

⁸⁵⁷ “Observaciones sobre teoría de la inteligencia”, AXZ, 0091002, pp. 12-13. Consideramos francamente interesante una reconstrucción crítica de la composición de la trilogía de *Inteligencia Sentiente* a la vista de escritos como este, además del curso “Sobre la inteligencia humana” (197?, del

La idea de intencionalidad fenome-noológica supone a un tiempo abrazar el nivel fáctico de la experiencia no reducida en Heidegger (frente a la idea de conciencia pura) al tiempo que se introducen en ella elementos propios de la conciencia natural que aparecían en la descripción husserliana de ésta, como los contenidos primarios de la sensibilidad. Podría decirse que la transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica supone en este sentido recuperar para la experiencia aspectos irreductibles e irrebasables de esta que habían sido desplazados tanto por Husserl como por Heidegger. Todo ello queda sintetizado en la idea del “estar” como acto: esta sería la gran aportación de Zubiri en materia fenomenológica.

El acto es entendido fenome-noológicamente como un *estar-en-la-realidad*. En las lecciones 3ª-5ª de “Filosofía Primera” Zubiri emprende un análisis que puede tomarse como alternativo al del *estar-en-el-mundo* en *Sein und Zeit* y en el que trata de verse la intencionalidad precisamente desde el acto. Para ello se crea el término *noergia* como complementario a los de nóesis y noema. Si la nóesis es el momento de referencia intencional al mundo en los actos del sujeto, y el noema es el objeto intendido mismo, la noergia sería el carácter de *acto* por el cual se dan tanto el uno como el otro en el *nous*:

El estar en la realidad (...) es una realidad tan físicamente real como puedan ser el vaso de agua y yo que estoy viéndolo. Si se quiere seguir por la vía de dar nombres griegos más o menos modernizados a estas estructuras, habrá que decir que justamente lo que le falta a toda esta descripción de la intencionalidad para tocar a la estructura radical, es no el envolver “nóesis” y “noema”, sino algo primario y radical: la ejecución física del acto, que con un vocablo, neologismo, de origen griego, yo llamaría “noergia”. El modo de estar en la realidad es constitutivamente noérgico, es el ἐργον del “nous” y sobre él,

cual sólo se han conservado algunas lecciones) y que los ponga en conexión con textos como “Sobre la realidad” (1966) y “Notas sobre la inteligencia humana” (1967), los pasajes de carácter más “epistemológico” de *Sobre la esencia* (1962), “Filosofía Primera” (1953-54) y que llegue hasta el curso “Fundamentos de lógica” (1935-36) (publicado recientemente en CU-IV, pp. 311-457) que se encuentra a la base de trabajos como “¿Qué es saber?” (1935). Un trabajo de reconstrucción crítico-genética de la trilogía estaría aún por hacer, para lo cual sería quizás importante la publicación de, al menos, algunos de los cursos extrauniversitarios de los años 50. En esta línea de investigación viene trabajando en los últimos tiempos F. DANIEL, quien ya parte precisamente del texto de “Filosofía Primera” para situar la noción de acto en el origen conceptual del concepto de actualidad en la trilogía (vid. “La primera idea de noergia: una genealogía hacia la ‘Filosofía Primera’ de 1952”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 36 (2009), pp. 531-563); mención aparte de D. GRACIA que, con sus intervenciones en el Seminario de Investigación de la *Fundación Xavier Zubiri* está aclarando algunas de estas cuestiones (vid. “*El acto de aprehensión*”, sesión en el Seminario de Investigación de la *Fundación Xavier Zubiri*, 12-XI-2010, grabación disponible en la Fundación Xavier Zubiri). Pensamos que puede demostrarse cómo en la composición de *Inteligencia y realidad* Zubiri recupera escritos de algunos de los cursos mencionados a partir de los cuales compone el volumen. En este sentido resulta muy evidente la composición de algunos temas en la *trilogía* a partir del uso de textos de “Filosofía Primera”. En el documento citado de “Observaciones sobre Teoría de la Inteligencia” Zubiri usa claramente el esquema de exposición de “Filosofía Primera” (1. ¿Qué es estar en la realidad?... La experiencia como noergia de la realidad (p. 46-47)), además de algunos de sus contenidos (la interpretación del “estoy pensando” cartesiano, qué hace la inteligencia (110-111), etc. De hecho, en 0091003 en la introducción habla de que estas sesiones las va a dedicar a la “filosofía primera” (p. 002). ¡Ha usado, de hecho, el mismo texto que en el curso del 52-53: vid. 0059001, p. 003! Las siguientes carpetas de 091 o repiten el mismo esquema del curso “Filosofía Primera” o son los mismos papeles, ante lo cual resultaría sumamente interesante hacer un estudio comparativo de los dos textos para ver si introduce cambios Zubiri: tachados, anotaciones al margen, reelaboración del texto mecanografiado, etc.

naturalmente, se deslizan esas otras vertientes que son justamente su “nóesis” intencional y su “noema” como intento. La “noergia” es un estar físico y no meramente intencional o, si ustedes quieren, es la realidad física de la intencionalidad. Por esto, la “noergia” es inteligencia y no es conciencia. La conciencia es un carácter de esa intencionalidad; es otra cosa; pero lo que radicalmente tenemos en esa “noergia” es justamente la inteligencia en el sentido antes definido, a saber, como una versión hacia la realidad.⁸⁵⁸

Lo que añade este concepto a la nóesis y al noema, al entrar en juego con ellos como tercer miembro, es la *realidad física* del acto mismo.⁸⁵⁹ Desde la intencionalidad noérgica el acto de “ver” ya no es una transcendencia en la cual se aprehende el ente dirigiendo la mirada hacia su ser, sino un estar *física y ejecutivamente* en la cosa misma. Noérgicamente considerada, en la experiencia no voy hacia el ser de la cosa, sino que estoy ejecutivamente en su realidad física y, viceversa, la realidad física de la cosa está en mí.

Con “noergia” se aporta así a la idea fenomenológica de intencionalidad el carácter de *ejecución física* del acto. En primer lugar, “ejecución” significa que la actualidad de la cosa en la experiencia es algo efectivo en su darse aquí y ahora, con todas las notas que posee. Es una presencia o actualidad de la cosa con todas las notas que posee en su darse concreto y singular, en este preciso lugar y en este mismo instante. Respecto a ello, la actualidad intelectual nos permite “saber” qué es la cosa mientras se me está presentando. Ello nos da la realidad formal de la cosa en orden al acto en que se ejecuta.⁸⁶⁰ La cosa noérgicamente considerada es lo que es cada vez que se actualiza, en su ejecución concreta.⁸⁶¹ En segundo lugar, “física” significa que esas notas no son meramente noéticas, no son término de un acto de donación de sentido (*sinngibender Akt*) o de apertura significativa del mundo, sino que son “reales”, esto es: tienen su procedencia en sí mismas (se bastan a sí mismas para ser lo que son, tienen οὐσία), su principio intrínseco radica en su darse actual. Por eso la intencionalidad noérgica es “física”, en el sentido de ser algo *physikós*, algo que nace de sí mismo.⁸⁶² La realidad de las notas no es algo a lo que el *nous* esté remitido, sino que éstas la *poseen* intrínsecamente en su actualidad ante la intelección.⁸⁶³ En “¿Qué es saber?” Zubiri hablaba de que el ser humano, una vez muerto, le falta el *érgon* de las cosas, la

⁸⁵⁸ “Filosofía Primera” (1953-54), AXZ, 0059003, p. 28 (se han adoptado las correcciones hechas por Zubiri a mano sobre el manuscrito original mecanografiado, y subsanado algunas erratas). Vid. asimismo IRE (1980), pp. 22 y 64; «...en el orden de la percepción aquello que es percibido tiene realidad inmediatamente, pero sólo en orden al acto que estoy ejecutando.» (“Los problemas fundamentales de la metafísica occidental” (1970), PFMO, 338; vid. también “El sistema de lo real en la filosofía moderna” (1970), CLFCI, pp. 296-9.

⁸⁵⁹ Vid. *ibid.*

⁸⁶⁰ Vid. “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental” (1970), PFMO, pp. 337-8.

⁸⁶¹ En la actualidad PABLO ROJAS viene desarrollando en el contexto de problema de la comunicación de una comunidad musical (como es el caso de una orquesta) una noción de realidad ejecutiva de la música de inspiración orteguiana y zubiriana. Vid. ROJAS, P., “La ejecución musical y la hipótesis del sintetizador tímbrico perfecto”, en prensa, pp. 3-7.

⁸⁶² Vid. SE (1962), pp. 11, 30.

⁸⁶³ Vid. op. cit., p. 30.

formalidad física en que las cosas son presentes en la experiencia.⁸⁶⁴ Noérgicamente considerado, lo propio de la vida sería la actualidad de un *eídos physikós*, de una forma física. En tercer y último lugar, la presencia física de la cosa se expresa con el término “estar”, que hace referencia al acto como algo ejecutado, como *actus exercitus*.⁸⁶⁵ Es *actualidad*, presencia de las notas por su momento de autoposición, de οὐσία o “de suyo”.⁸⁶⁶

La intencionalidad física o noérgica supone de este modo una determinación de la facticidad pensada no sólo como estar arrojado (*Geworfenheit*), sino como *instalación*⁸⁶⁷ o *implantación* en la realidad. La finitud no sólo se caracteriza por estar constituida por posibilidades ya siempre dadas, sino por la realidad con que esas posibilidades están físicamente ejecutadas permitiendo que la apropiación sea efectiva, esto es, que la permita o la impida en función de las propiedades reales que presenta la cosa. En esta cuestión resulta decisivo el tipo de acto en que consiste la experiencia noérgicamente considerada como aprehensión primordial de realidad. En Inteligencia y realidad Zubiri la ha descrito como una aprehensión directa, inmediata y unitaria de lo real en el que la cosa queda poseída en su momento material (contenido sensible) y formal (carácter “de suyo”) y retenida en la experiencia en un momento que llama de *atención*. El acto constitutivo de la experiencia como intencionalidad física o noérgica aquel en el que la realidad de la cosa (su momento de autoposición “de suyo”) queda fijada aprehensivamente y hace que la intelección misma quede retenida en las notas actualizadas en su carácter real.⁸⁶⁸ Por ejemplo, si analizamos la experiencia como un ver la mesa en la que estudio, o en la que como y me reúno con mis familiares, etc., esto es, considerándola inmediata y regularmente de acuerdo a la significatividad con que comparece en mi mundo circundante, puedo *además* considerar fenomenológicamente (o *noergiológicamente*) esa misma experiencia y destacar el momento por el cual no sólo comparece el ente en su significatividad para mi vida, sino aquel en el que las propiedades físicas de la cosa quedan actualizadas como cualidades sensibles que posee esa cosa y que es la condición de mi trato ocupado con ella. Esto sería, en el fondo, *la aprehensión de la realidad del sentido*, el momento constitutivo de la experiencia por el cual la intelección *atiende* a o queda *retenida* en el carácter físico o ejecutivo de la cosa al usarla, ocuparme de ella, o incluso, en un nivel teórico-temático, al conocerla, enjuiciarla, explorarla metodológicamente, etc.

Una muestra de esta caracterización física o noérgica de la intencionalidad se puede localizar en el análisis de Zubiri del fenómeno de la angustia (*Angst*), tal como lo había descrito Heidegger en “Was ist Metaphysik?”. El planteamiento de Zubiri en “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza” pasa por «tratar de enfrentarnos con la angustia como una realidad propia.»⁸⁶⁹ En la Primera Parte de la investigación hemos visto como en la fenomenología hermenéutica se trata de llevar al haber previo

⁸⁶⁴ Cf. “¿Qué es saber?” (1935), NHD, p. 76, n.2; “Ciencia y realidad” (1941), NHD, p. 111.

⁸⁶⁵ Vid. “El ser sobrenatural. Dios y la deificación en la teología paulina” (1944), NHD, pp. 466-7; “El sistema de lo real en la filosofía moderna” (1970), CLFCI, p. 297.

⁸⁶⁶ Vid. IRE (1980), pp. 136, 137-141.

⁸⁶⁷ Vid. op. cit., p. 250s.

⁸⁶⁸ Vid. op. cit., p. 260-262.

⁸⁶⁹ “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza” (1961), SSV, p. 397.

de la interpretación el todo del ente temático. La descripción sólo es verdadera si lleva a su haber previo el todo del fenómeno, el *voller Sinn*. Sin embargo, lo interesante es que en el texto de Zubiri mencionado, la mostración íntegra del fenómeno pleno de la *Angst* no tiene que ver con la articulación del sentido íntegro de ésta, sino de su “realidad propia”, esto es, de cómo es considerada noérgica o físicamente, en su realidad efectiva. Para lo cual es preciso incluir la referencia al *hecho* físico del fenómeno de la *Angst* y describirla en todas las dimensiones que envuelve. En tal caso, la angustia no es sólo una experiencia de desasimiento de lo ente, ni emerge meramente de la preocupación por el futuro, sino que, *además*, es un hecho tendencial e intelectual que pende de la psique, del cuerpo, de la animalidad incluso del ser humano y, en concreto de la realidad física del ser humano como todo ello. Zubiri incorpora en su análisis físico de la *Angst* el elemento de desmoralización a nivel de tendencias y voliciones humanas. De ahí que en su análisis aparezca la idea de que ésta es una “paralización”, una situación de “impotencia” que se manifiesta a nivel anímico y desemboca en una respuesta tendencial cuyo resultado humano es una vida vivida sin sentido de la realidad.⁸⁷⁰ Eso significa que otros problemas psíquicos tendrían que ser considerados desde su realidad íntegra, como hecho físico, como se recomienda incluso con la angustia misma:

...la solución de la angustia como problema implica todos los factores que juegan en la estructura tendencial psicobiológica del hombre. Una regulación por higiene, no sólo física sino también fisiológica; no pueden despreciarse los tratamientos bioquímicos en ningún problema que afecta hondamente a la realidad humana. Una regulación también psicológica, en forma de psicoterapia o de otras. Una higiene, además, de la vida personal...⁸⁷¹

⁸⁷⁰ O. BARROSO considera que la cuestión de la asistencia de la realidad en el angustiado (esto es, la recuperación del sentido de la realidad) «no puede tener más raíz que en una disposición afectiva.» (“Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, p. 350), en una interpretación que privilegia el momento afectivo-sentimental sobre el intelectual-aprehensivo. De acuerdo con nuestra consideración, la cuestión afectiva sería en realidad una dimensión que remite al acto íntegro de experiencia en su realidad efectiva, esto es, incorporando el carácter impresivo, tendencial-volitivo y sentimental-afectante. Dicho de otro modo: el concepto de intencionalidad física es la raíz última de las cuestiones afectivas y el lugar al que debería ser reconducida no sólo la problemática psíquica, ontológica y existencial, sino la cuestión de la superación que Zubiri propone de Heidegger. La cuestión radical no sería tanto la diferencia entre tonalidades afectivas (i.e., fruición versus angustia), sino en cuanto al fenómeno considerado integralmente: entre apertura intencional comprensora o significativa y apertura intencional físico-noérgica o impresiva.

⁸⁷¹ Op. cit., p. 403. Con ello los análisis psiquiátricos surgidos de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica deberían complementarse con análisis de base fenome-noológica. Es decir, al análisis existencial (tal como fuese desarrollado por Binswanger, R. May, etc.) habría que incorporar analíticas de la experiencia que tengan en cuenta patologías que alteran la percepción de la realidad. El análisis de la psique del sujeto puede tener en cuenta su mundo de sentido, pero también debe considerar la implantación física de éste en la realidad. J. CONILL está tratando en los últimos años de aunar esta dimensión física de la fenome-noología zubiriana con la neurología: vid. “Neurofilosofía y Noología Zubiriana”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 69/1 (2013), pp. 7-26. Asimismo, hay que incidir en que la fenome-noología no sólo tendría, si nuestra propuesta es convincente, como aportación fundamental este nivel de realidad física, sino que podría incorporar algunos elementos propios de la vivencia de la realidad como el significado del *nacimiento* como cosa-sentido y, correlativamente, del papel del pasado en la estructura existencial del estar-en. La finitud no sólo cobra sentido existencial proyectada hacia el futuro, sino también interrogada desde el pasado: no es ya la pregunta del individuo por qué será de él, por qué su destino es morir, sino por qué no puede recuperar el pasado, por qué sus

Por lo tanto, la intencionalidad fenome-noológica considerada sería *noergia*, actualidad física de la realidad de las notas dadas en la experiencia, y que sería la base de una propuesta alternativa, aunque no excluyente, de la fenomenología en general: el horizonte constitutivo del darse, la situación “hermenéutica” es en realidad “situación física” debido a su carácter noérgico.

(iii) La experiencia noérgica como fundamento fáctico de la interpretación.

Como consecuencia de esta concepción de la intencionalidad, la experiencia que debe ser presupuesta como propia del haber previo habrá de ser llamada noérgica. La experiencia noérgica sería el fundamento de la interpretación en su nivel fáctico: esto es, estamos ya siempre accediendo al mundo en su ejecutividad física, y esa actualidad es la génesis de todas las elaboraciones, conceptualizaciones e interpretaciones que tienen lugar en el nivel temático (normativo). Con esto se completaría la última de las transformaciones fenome-noológicas, la relativa a la idea de haber como presencia, οὐσία): es actualidad física o noérgica.

Esta última transformación, referente a la cuestión de la intencionalidad física, concita todos los elementos destacados en el presente capítulo: supone la incorporación de la dimensión corporal al habérselas con el mundo (surgido de la contraposición entre Dasein y personación en el segundo epígrafe), supone el desplazamiento de la sensibilidad a un primer plano del acceso del ser humano al mundo (a tenor de la contraposición entre comprensión de sentido e impresión de realidad en el tercer epígrafe), y conlleva como término de esa experiencia un sistema sustantivo de notas reales (idea extraída de la contraposición entre ser y realidad en el cuarto epígrafe). Todo ello aboca en una concepción de la intencionalidad de la experiencia como física: nuestro estar-en-el-mundo es noérgico, esto es, es ejecución física de la realidad de las cosas mismas.

Esto supone varias cosas. La más evidente es, como sugeríamos en varios pasajes de nuestra investigación, la elección de una realización experiencial diferente del trato ocupado con el mundo para describir la experiencia. Ese tipo de realización experiencial tiene que ver con la aprehensión sensible de las cualidades físicas de las cosas en su momento formal de realidad, esto es, concretamente: no vemos mesas, sino cosas reales que luego en mi vida tienen la función de mesa, y, según afirma Zubiri, esto se debe a una prioridad del momento formal de realidad vehiculado por el contenido sensible del acto καθ'αἴσθησιν, «contra lo que Husserl y Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida.»⁸⁷²

Pero, además, la idea de experiencia noérgica en el contexto de la problemática planteada a lo largo de todo este capítulo, permite extraer varias consecuencias en

recuerdos le muestran una realidad sin camino de vuelta, que puede llevarle a aferrarse, irresilientemente, a un pasado insuperable.

⁸⁷² SE (1962), p. 105. Propiamente, en esa frase “percibida” tiene el significado de aprehensión primera: es decir, el acto de percepción hay que considerarlo en cuanto acto (*ergón*), no desde el punto de vista psicológico. La diferencia reside en que según esta última tomamos la experiencia en cuanto a su contenido, según la primera el contenido se ve como vehiculando el momento formal de realidad.

relación con la ontología fundamental y la fenomenología hermenéutica heideggerianas. Vamos a destacar, al menos, dos de ellas:

(1) En primer lugar, de la concepción de la realidad como actualidad (intrínseca) se desprende que lo dado en el haber previo caracterizado desde la impresión de realidad ha de ser respectivo no sólo al Dasein, sino a todo.

(2) Además, puesto que el sentido como horizonte de la comparecencia significativa de la cosa es sólo un modo de presencia de lo real por ser en el mundo, la realidad o actualidad intrínseca debe ser algo más amplio que la significatividad. Por lo tanto, el modo de acceso del ser humano al mundo no es primariamente significativo. Que en mi trato con el mundo yo sepa qué hacer con el ente que comparece a la mano depende, por tanto, de un primer estrato de la experiencia que es a-significativo y que tiene que ver con las propiedades físicas de la cosa actualizadas en mi impresión de realidad.

Esta última cuestión (2) es la que va a dar lugar al capítulo III, en el que determinaremos la relación entre realidad y sentido desde el punto de vista normativo. Pues si la experiencia fáctica es primariamente a-significativa por ser sensible, y si la experiencia fáctica es el fundamento de la normatividad temática, eso significa que la fundamentación de la interpretación es por lo tanto a-significativa. Sin embargo, la cuestión (1) la consideraremos, pues nos permite dar cuenta de un carácter que aporta la idea de experiencia como actualidad impresiva frente a la concepción fenomenológico hermenéutica de la misma: que el fundamento fáctico de la interpretación es universal por ser respectivo a todo.

La justificación de esta idea tiene que ver con la inversión del esquema *Zuhanden/Vorhanden*. Fenomenológicamente considerada, la experiencia es primariamente experiencia no de significatividades, sino de sistemas sustantivos de notas (peso, color, forma, etc.) que luego tienen en la vida humana función “como...”. La significatividad es sólo una modificación de las propiedades reales (aprehendidas de tal modo) de las cosas mismas; al percibir un martillo no sólo estamos comprendiendo cómo se usa, no sólo sabemos qué tenemos que hacer con él, sino que además estamos aprehendiendo las notas físicas que posibilitan tal uso.⁸⁷³ La prueba fenoménica está en que, según Zubiri, aunque yo no me proponga usar el martillo para hacer un zapato, sigo “viendo” el martillo como objeto físico con sus propiedades físicas.⁸⁷⁴ La realidad física de la cosa me sigue estando dada en la aprehensión, en tanto mi órgano correspondiente ejerza la función pertinente para sentirlo.

Y es que entre los modos de conexión que pueden tener las cosas con la experiencia humana, habría uno en concreto, la presencia de la cosa como instancia o recurso para la vida, que constituye lo propio de la significatividad.⁸⁷⁵ La cosa-sentido es sólo la respectividad que cobra la cosa en función de los proyectos de la vida humana. Eso significa que la consideración de la experiencia no como meramente significativa sino como sensible ha de tener por término una totalidad de respectividad más amplia, que no sólo hace referencia a la vida humana. El mundo no es mero

⁸⁷³ Vid. “El problema del hombre” (1953-54), SH, p. 328.

⁸⁷⁴ Vid. “Sobre la realidad” (1966), SR, pp. 134-135.

⁸⁷⁵ Vid. op. cit., p. 136.

término de la experiencia significativa, sino que tiene un carácter que rebasa su apropiación por parte de la vida humana. Fenomenológicamente considerado, el carácter del mundo está en su *respectividad de realidad*, no en su respectividad como funcionalidad a la vida humana. Esto cambia de signo la *Bewandtnis* o condición respectiva de que hablaba Heidegger en la descripción del mundo circundante. En la medida en que la experiencia de acceso al mundo no tiene primariamente el carácter del trato ocupado con el ente circunmundano, sino que es presencia o actualidad impresiva de un sistema sustantivo de notas “de suyo”, la respectividad en que se mueve el ser humano experiencialmente es una *Bewandtnis* constituida por sistemas de notas, por cosas reales. Eso quiere decir que ahora la relación entre ser humano y mundo no se realiza teniendo al Dasein (o vida fáctica) como el ente por-mor del cual comparece el ente en esa *Bewandtnis*, sino que es el ente mismo que se hace físicamente presente el ente en función del cual se abre la condición respectiva. Como dice muy gráficamente Zubiri, cuando un ser humano se apropia de una caverna como habitación para vivir en ella, a la cosa-caverna en un sentido geológico (esto es, a sus notas físicas aprehensibles impresivamente) «le tiene sin cuidado»⁸⁷⁶ (¡sin *Sorge!*) constituirse en morada o no. A la cosa misma, que quede constituida en una u otra posibilidad no le afecta en su condición intrínseca; más bien al revés, la posibilidad apropiada depende de que la cosa real tenga o no la condición para quedar constituida en una morada, en este caso.⁸⁷⁷

El resultado de caracterizar la *Bewandtnis* de tal modo está en que el haber previo así entendido puede constituirse en fundamento universal de la interpretación, por albergar el ente no sólo tal como comparece por-mor del Dasein, sino tal como es en su presencia o actualidad física, tal como es respectivamente al mundo (y, por tanto, también a las cosas que no tienen el modo de ser reales de la vida humana). Esta concepción es la que permitiría abordar, desde Zubiri, el programa ontológico-fundamental de la fenomenología hermenéutica: ¿cómo determinar el ser del ente en general que no tiene el modo de ser del Dasein? Con el desarrollo de una fenomenología que hace de la experiencia sensible y de la sustantividad las categorías fundamentales desde las cuales entender la *Bewandtnis*, se habría dado un paso decisivo en entender esa respectividad misma no como «la respectividad al hombre, sino a la realidad de todo»⁸⁷⁸ y, desde ahí, abordar la cuestión de cómo pensar el ser desde su horizonte propio.

b. Esbozo de una sistematización de la crítica de Zubiri a Heidegger.

Propiamente el apartado anterior constituiría lo fundamental de la conclusión del presente capítulo y, en general, de la presente sección de la Segunda Parte. Sin embargo, antes de cerrarla hemos de considerar brevemente nuestra interpretación desde un punto de vista histórico-filosófico, que sólo podía ser propuesto sistemáticamente tras completar la exposición y análisis de la crítica de Zubiri a Heidegger con una

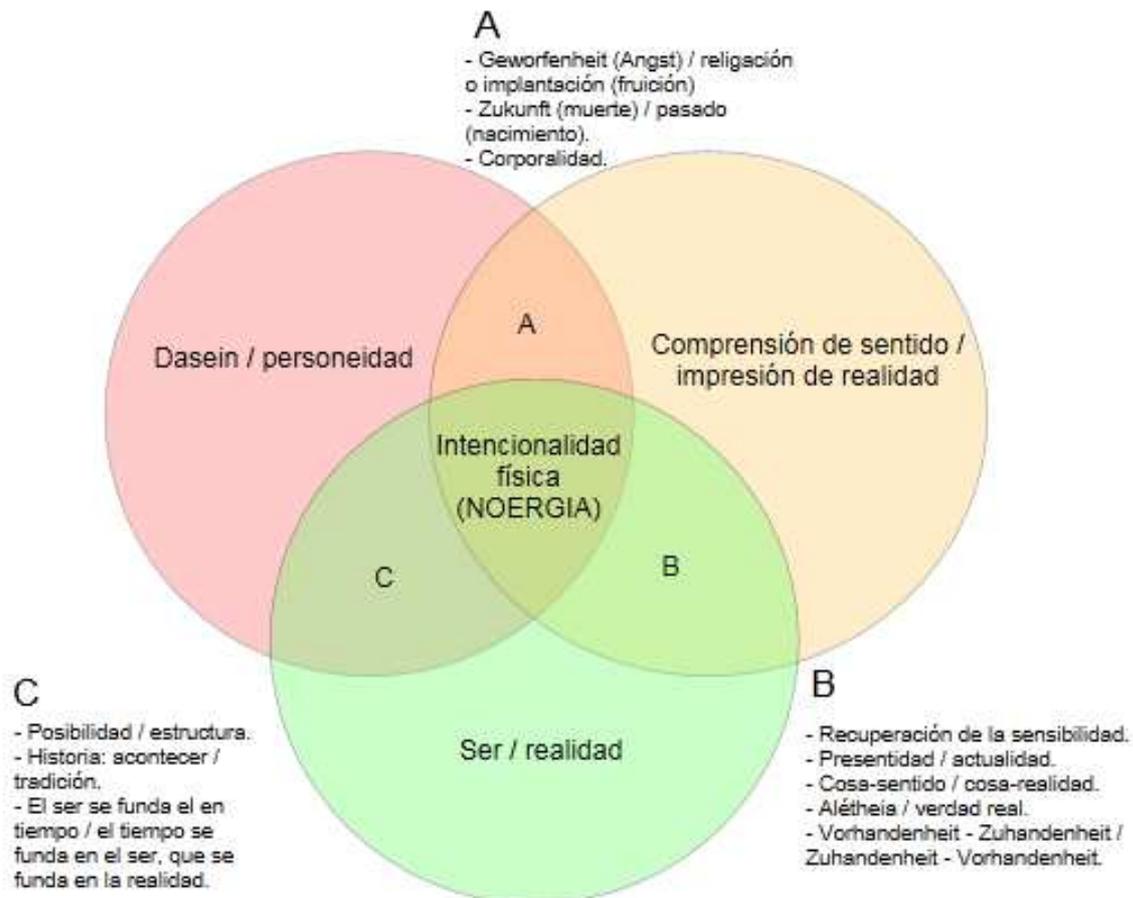
⁸⁷⁶ “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 228.

⁸⁷⁷ Vid. “Sobre la realidad” (1966), SR, 140-1.

⁸⁷⁸ SE (1962), p. 453.

noción clave que proporcionara unidad a esta. Tal ha sido la idea de intencionalidad física o noérgica.

Los más de cincuenta años de labor filosófica dan como resultado una serie de cuestiones que se enhebran de manera intrincada en la crítica de Zubiri a Heidegger. Estas cuestiones giran alrededor de la idea de noergia como realidad física de la intencionalidad. A través del hilo conductor de la metáfora de la luz –según lo sugerido en §40(c)– la intencionalidad física o noérgica se presenta como contrapartida a la intencionalidad fenomenológico-hermenéutica. Esto se despliega en tres grupos de temáticas fundamentales encadenadas: (1) el Dasein se funda en la personeadad, (2) la comprensión de sentido presupone la impresión de realidad, (3) el ser se funda en la realidad. El encadenamiento de estas temáticas funciona a grandes rasgos como un silogismo en el que se parte de una intuición básica, a saber, que al igual que la luz se funda en la luminaria, (1) el ser humano como Dasein debe fundarse en una estructura real, que es la personeadad, para llegar finalmente a la precisión de la idea (3) de realidad a la base del Dasein. A fuer de tal Zubiri necesita (2) aclarar el modo en que está abierto el ser humano al mundo: no comprensora sino impresivamente. Cada una de esas tres temáticas involucra en gran medida a las demás, conformando una unidad sistemática bajo la que se agrupan otras cuestiones paralelas. Proponemos a modo de esbozo el siguiente diagrama en torno al cual podrían organizarse dichas temáticas:



La conexión de un paso con otro (por ejemplo, del Dasein / personidad a la comprensión de sentido / impresión de realidad) permite enlazar con una serie de cuestiones que van apareciendo en paralelo al desarrollo del argumento principal. En el caso de (A) para argumentar a favor de que el Dasein se funda en la personidad Zubiri introduce la descripción de la facticidad a la que está vertido el ser humano como implantación (y religación), lo cual a su vez tiene que ver con la caracterización del estar habiéndose las con el mundo impresiva, no comprensoramente. A tenor de ello surgen temáticas relativas a una descripción integral de la existencia que tenga en cuenta no sólo el futuro, sino el pasado como origen o nacimiento. Y, además, la idea de personidad implantada implica la idea de una implantación corporal.

Del contacto (B) entre las temáticas comprensión/impresión y ser/realidad surgen problemáticas relativas a la distinción cosa sentido/cosa realidad, la recuperación del carácter sensible de la experiencia frente a su carácter hermenéutico o significativo, la reinterpretación de la cosa dada en la experiencia como a la mano/ante los ojos o la distinción entre *alétheia* y verdad real. En este punto el tema de la verdad podría haberse tomado como hilo conductor de la crítica de Zubiri a Heidegger, pero la inexactitud de la contraposición *alétheia* / verdad real nos hizo preferir adjudicar la primacía al tema de la impresión de realidad como instancia originaria a diferencia de la comprensión de sentido (cuya verdad propia no es el estar al descubierto sino la apertura o *Entschlossenheit*).

Una vez justificada intra-aprehensivamente la idea de que el ser se funda en la realidad (sustantividad), Zubiri estaría en condiciones de explicar por qué el Dasein como posibilidad se funda en la estructura de la realidad humana. Alrededor de ello surgen los temas de (C) la historicidad como capacitación y no sólo como posibilitación, y de que el tiempo no es el fundamento del ser, sino que al serlo la realidad, el orden se trastoca del siguiente modo: el tiempo se funda en el ser, que se funda en la realidad. Esto le sirve a Zubiri para pensar el ser, y además el ser de la realidad humana, sin depender del concepto de tiempo.

El valor, alcance y significado de cada uno de estos temas “menores” contribuye a determinar el valor, alcance y significado de los temas respectivos bajo los cuales aparecen; así como las conclusiones en uno de ellos tiene consecuencias para el otro. En el pensamiento de Zubiri esto se traduce en una unidad sistemática en la que cada movimiento conceptual modifica por completo la índole del sistema entero, funcionando de este modo como un auténtico sistema sustantivo. Esto se hace patente al tener en cuenta la evolución de la filosofía zubiriana entre los años 50 y 60: la elaboración del tema del Dasein como fundado en una estructura real personal obliga a replantearse la idea misma de realidad, del mismo modo que lo postulado como realidad y como realidad humana exige elaborar una idea de enfrentamiento humano con el mundo acorde al carácter de las cosas dadas en él.

En cualquier caso, en estos dos primeros capítulos no hemos querido realizar una exposición exhaustiva de la interpretación zubiriana de Heidegger. La propuesta de ordenamiento de temas “menores” es sólo una tentativa de entender los textos, temáticas y motivos que aparecen en la lectura de Zubiri de la fenomenología hermenéutica, y que precisa una mayor profundización. Sin embargo, en la medida en que nuestro objetivo

es extraer rendimiento filosófico para el problema de la normatividad a partir de la exposición histórica de la relación Zubiri-Heidegger y no tanto centrarnos exhaustivamente en ella, no nos detendremos más en este punto que, como decimos, estaría necesitado de ulteriores revisiones y precisiones. En este sentido, el marco teórico delimitado aquí sólo tendría la pretensión de ser un esbozo *revisable* para una investigación más exhaustiva, erudita, sobre la relación Zubiri-Heidegger.⁸⁷⁹

⁸⁷⁹ En un trabajo como el nuestro en el que nos esforzamos por mostrar que el sentido, la significatividad y la conceptualidad no son instancias últimas de la normatividad y, en general, del acceso del ser humano al mundo puede llamar la atención el uso de este diagrama de Venn en la medida en que acaso presuponga una idea de lógica diagramática que, eventualmente, esté en conexión con la idea de un lenguaje universal. Por ello mismo advertimos que este diagrama puede tomarse como una representación visual de un silogismo cuyos conjuntos *no abarcan todo* lo que se puede decir ni de la crítica de Zubiri a Heidegger ni de la cosa misma que es la realidad como fundamento del sentido. Las cosas mismas siempre tendrán más caracteres de los que representemos con este tipo (y cualquier otro) de diagramas, de acuerdo con el postulado zubiriano de inspiración gödeliana.

CAPÍTULO III.

La cosa real como fundamento de la interpretación frente al sentido

§ 45. Introducción: el problema de la fundamentación fenomenológico-hermenéutica desde la fenome-noología

En la Primera Parte el planteamiento del problema de la normatividad arrancó de los elementos propios de la fenomenología hermenéutica. En la medida en que nuestro acceso al mundo es de carácter comprensor-interpretante, la cuestión de la fundamentación toma un cariz marcadamente hermenéutico y se entiende como problema de la fundamentación de las interpretaciones. Con ello la normatividad era determinada desde una fenomenología cuyo lógos era el hermenéutico: el Dasein tiene la capacidad de explicitarse a sí mismo el estado interpretativo (*Ausgelegtheit*) en el que ya siempre se mueve. Ahora bien, ¿qué supone para esa lógica hermenéutica de la fenomenología la incorporación de ingredientes como la sensibilidad, la corporalidad, la realidad, etc.? ¿Cómo determina la caracterización de la apertura impresiva, en lugar de comprensora, la fundamentación de la interpretación y la idea misma de sentido?

Puesto que el objetivo último de nuestra investigación radica en replantear la cuestión de la fundamentación de la interpretación para constituir una hermenéutica alternativa, el desarrollo de las cuestiones a través de la filosofía de Zubiri no nos debe llevar necesariamente a desechar los elementos hermenéuticos de la fenomenología heideggeriana, sino más bien a reubicarlos. ¿Qué consecuencias trae consigo la transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica para el problema de la fundamentación? Para responder a esta pregunta antes hay que plantearse cómo pueden reubicarse las nociones heideggerianas en el seno de la filosofía zubiriana. ¿Dónde se ubican elementos tales como el sentido de lo interpretado o la constitución significativo-comprensora de la situación hermenéutica?

Este ejercicio de reubicación no atañe tan sólo a las categorías propiamente fenomenológico-hermenéuticas como el sentido y la interpretación, sino que afecta a nuestra propia interpretación de la filosofía heideggeriana mantenida en la Primera Parte. En el cap. II se propuso una distinción entre niveles de interpretación y, paralelamente, niveles de fundamentación extraída desde presupuestos heideggerianos. Con lo cual ahora se trataría de reacomodar esta distinción a la luz de los resultados de la transformación fenome-noológica. ¿Cómo puede entenderse desde Zubiri la a-tematicidad y tematicidad de la interpretación? ¿Qué elemento de la fenome-noología nos permite hablar de una justificación normativa? ¿Qué puede significar la validez desde una idea de acceso al mundo no comprensor-intepretante sino impresivo o intelectual-sentiente?

El desarrollo de este capítulo tratará por consiguiente de resolver estas cuestiones: (1) cómo puede determinarse fenome-noológicamente la interpretación, precisando si es a-temática o temática y, en función de ello, aclarar en qué sentido está “fundamentada” según los niveles de la fundamentación propuestos en el cap. II de la Primera Parte; (2) a la luz de ello, dónde habría de ubicarse el sentido en la intelección

sentiente. El resultado del capítulo será la especificación de un sentido aún no normativo de fundamentación mostrado a través de los conceptos fenome-noológicos de interpretación y de sentido.

§ 46. *La impresión de realidad como fundamento de la interpretación: génesis sentiente*

Uno de los caracteres más llamativos de la fenome-nología reside en el desplazamiento (lo que aquí hemos llamado “transformación”) de la comprensión de sentido por la impresión de realidad como carácter principal del acceso al mundo. A tenor de ello, el carácter mismo de lo que sea la interpretación cambia. Si la *Auslegung* era entendida por Heidegger como una explicitación de las posibilidades abiertas en el comprender, al mantener fenome-noológicamente que lo abierto primariamente es más bien realidad impresivamente aprehendida, ¿qué es entonces lo explicitado por la interpretación? Es más, ¿cómo se puede entender la interpretación desde Zubiri?

Para responder a esto, primero habrá que preguntarse por aquello implícito que explicita la interpretación. En la medida en que la transformación fenome-nológica cambia la idea misma de la situación hermenéutica como horizonte constitutivo de la interpretación, eso implícito tendrá una estructura ya no hermenéutica, sino física o real. Comencemos por precisar esto último.

a. El campo de realidad como horizonte físico o real de la interpretación.

En el cap. I de esta Segunda Parte ya vimos cómo Zubiri empleaba un concepto de situación que, aunque aparentemente era afín al de Heidegger, encerraba una crítica soterrada a éste. Si bien, mantenía, toda experiencia surge de una situación, y esta situación se entiende como un horizonte que permite el aparecer de la cosa como posibilidad para mi vida, también es cierto que el horizonte es constituyente en tal sentido porque la cosa dada en la situación tiene la capacidad o aptitud para constituirse en posibilidad de vida. La situación, vimos, no sólo era humana, sino una situación de y con las cosas: «No es lo mismo el tiempo bueno que el malo para las acciones bélicas, por ejemplo.»⁸⁸⁰

Dando un paso más y para unir este planteamiento con el de la incorporación de la personificación a la idea de acceso humano al mundo, ya en “Nuestra situación intelectual” planteaba Zubiri lo siguiente:

Y la vida así entendida, surge siempre de una situación; en ella se mueve y se desenvuelve. Sólo dentro de esta situación adquiere sentido y estructura el pensamiento. Es cierto que la verdad no puede ser lograda más que por una manera especial de acercarse a las cosas, pero esta manera está ya dada en el modo general con que el hombre por su bios está *situado* ante aquéllas.⁸⁸¹

⁸⁸⁰ “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), NHD, p. 376.

⁸⁸¹ “Nuestra situación intelectual” (1942), NHD, p. 43. El subrayado es nuestro.

Aquí aparece una noción de “situación” que, para relacionarla con la vida humana Zubiri no emplea precisamente la palabra “vida”, sino el término griego βίος, que Heidegger no utilizaba en positivo en sus exposiciones sobre la experiencia de la vida fáctica. La razón de este cambio reside en que Zubiri ya comienza a apuntar a que la situación de la “vida” humana tiene un carácter que no solamente puede ser descrito adecuadamente con las categorías analítico-existenciales, pues la vida del ser humano debe ser algo más que Dasein. Efectivamente, ese concepto de situación del viviente humano como *bíos* va a verterse en la idea de *situs* en el marco de la conceptualización de la habitud humana como intelectual-sentiente.⁸⁸²

Este modo impresivo de habérselas con las cosas es lo que constituye la situación de la que parte la intelección y, por extensión, la interpretación misma. Expresado fenomenológicamente, la interpretación parte siempre de un medio de intelección que recibe la designación de *campo de realidad*. El campo es «la unidad de todas las cosas reales en cuanto todas ellas están en él, y por tanto el campo las abarca.»⁸⁸³ Es decir, es la realidad modalizada como medio de intelección. Cuando la cosa real actualizada se considera como abierta al contenido de otras cosas reales, en la que el contenido de lo primariamente aprehendido es determinado a la luz de estas otras cosas reales ya aprehendidas, obtenemos la descripción del campo de realidad como *reactualización* de lo primariamente actualizado. Para explicarlo Zubiri utiliza de nuevo la metáfora de la luz, que nos permite aclarar cómo queda situada e incorporada la idea fenomenológico-hermenéutica del sentido y de la interpretación:

Comparando el campo a la luz, diremos que la cosa real es ante todo fuente de luz: es *luminosa*, es lo que la constituye en luminaria. Pero no es lo mismo ver que la cosa es luminosa que ver que todas las demás cosas, y aun la propia luminaria, están *iluminadas* por la luz que de esta cosa real emerge. La luz de la luminaria en cuanto luminaria es una nota determinada por esta cosa luminosa. Pero si consideramos la luz como algo que ilumina las cosas reales, entonces esta luz ya no es una mera nota de cada cosa, sino que es un ámbito que abarca a todas las cosas comprendidas en el ámbito de iluminación, incluyendo en este ámbito la propia fuente luminosa. No es lo mismo en efecto ver cómo la luz brota de la cosa luminosa, que ver esta cosa como iluminando, como expandiendo su luz sobre todas las demás.⁸⁸⁴

La constitución campal-real de la interpretación puede considerarse fenomenológicamente como integrada por dos aspectos: (a) el campo, el horizonte de la interpretación, está determinado por la cosa real misma que abre el campo, (b) presuponiendo lo primero, el campo es algo que aloja las cosas reales sentidas.⁸⁸⁵ En (b) el campo aloja las cosas reales pero por (a) constituir un ámbito de realidad, no de significatividad. La luminaria es la cosa actualizada impresivamente como alteridad,

⁸⁸² Vid. “La realidad humana” (1974), SH, pp. 11-41. *Locus* y *situs* son dos conceptos que expresan el estado en que queda el ser humano por sus acciones: instalado y situado en el mundo, a lo cual subyace un modo primario de enfrentarse con las cosas como realidades. Sería la habitud intelectual-sentiente. Vid. a este respecto op. cit., esp. 11, 15 y 19.

⁸⁸³ IL (1982), p. 22.

⁸⁸⁴ Op. cit., pp. 19-20.

⁸⁸⁵ Cf. op. cit., p. 19.

esto es, la cosa aprehendida “de suyo” en y por sí misma; mientras que la luz sería la captación, por así decirlo, de la luminaria en función lumínica, esto es, como ámbito luminoso que envuelve las cosas que aparecen en él. En el sentido (b) el campo es justo una reactualización de la realidad primordialmente actualizada: se aprehende a cosa no sólo como real, sino campalmente. Esto es, como una cosa incluida en el ámbito campal que abre, aprehendida en función de otras cosas a las que remite su actualidad. En realidad, según advierte el propio Zubiri, no son sino dos aspectos de una misma cosa: la actualidad de algo como real. Sólo hay un acto, el de intelección sentiente, que tiene una vertiente de formalidad y contenido actualizados en compacción y otra vertiente de *descompacción* de la formalidad y del contenido, en la que el contenido se ve desde otras cosas ya previamente aprehendidas. Esta descompacción es el momento que explica la aprehensión de la cosa campalmente, esto es, como algo incluido en el ámbito constituido por el campo de realidad.

El campo de realidad es así un elemento destacado por el análisis zubiriano de la experiencia (en el nivel del logos) que puede tomarse en cierta medida como concepto que traduce fenome-noológicamente la categoría fenomenológico-hermenéutica de la situación hermenéutica como horizonte de la interpretación. Precisamente el campo de realidad presenta el carácter de ser un horizonte, esto es, algo que abarca a lo aprehendido dentro del campo⁸⁸⁶ y cuyo carácter es ser medio de intelección, medio «cuya función no es ser visto en sí mismo, sino en hacer ver en sí mismo las cosas.»⁸⁸⁷ Según ha reconstruido D. GRACIA, el origen de la idea del campo de realidad se halla en el análisis del “hacerse cargo de la situación” como orden transcendental en el cual está la intelección y desde el cual se afirma que lo real es tal o cual.⁸⁸⁸ En las sesiones del seminario de investigación en torno a “La estructura de la inteligencia” se muestra cómo la idea de campo tiene una inspiración fenomenológico-husserliana. Pero, además, el campo tiene la función de horizonte o situación en un sentido tomado también de Heidegger, como se hace patente en la teoría de los horizontes de la filosofía occidental en “Sobre el problema de la filosofía” (1932-33). Según Zubiri, lo propio de la filosofía en toda época es estar constituida desde un horizonte, el cual se gana en el trato familiar con las cosas y que, al mismo tiempo, es capaz de descubrirnos el horizonte mismo que en el trato con las cosas ha surgido⁸⁸⁹, en una clara referencia al carácter auto-transparente de la vida fáctica según las lecciones tempranas de Friburgo. El horizonte es lo que hace posible la diafanidad⁸⁹⁰ (expresado fenome-noológicamente: la luz que surge de la luminaria refluyendo sobre ella) que hace ver sin ser visto. Para entender una filosofía hay que colocarse precisamente en su horizonte⁸⁹¹ –según

⁸⁸⁶ Vid. IL (1982), pp. 23-24.

⁸⁸⁷ Op. cit., p. 74.

⁸⁸⁸ Cf. “El acto de aprehensión”, sesión en el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri, 12-XI-2010).

⁸⁸⁹ Cf. “Sobre el problema de la filosofía” (1932-33), SPF, pp. 27-28.

⁸⁹⁰ Cf. op. cit., p. 36.

⁸⁹¹ Cf. op. cit., p. 42.

veíamos en la Primera Parte, ponerse en la situación hermenéutica pertinente— para ganar la perspectiva interna a la cosa.⁸⁹²

Al atender a esta, tal como fuera primeramente articulada en “Sobre el problema de la filosofía” (1932-33), puede entenderse en qué medida supone el campo de realidad un trasvase o transformación fenome-noológica de las categorías fenomenológico-hermenéuticas para expresar la mediación de la interpretación por el sentido y por la situación hermenéutica.

Sin embargo, considerado a la vista de la obra completa de Zubiri, el concepto fenome-noológico de campo de realidad supone un desarrollo de la idea fenomenológico-hermenéutica de horizonte de la interpretación. Transformada a la luz de la incorporación de la impresión de realidad, la tesis que se desprende del análisis zubiriano radicaría en que sólo estamos ya en una situación interpretativa (*Ausgelegtheit*) porque estamos constitutivamente interpretando instalados en un campo de realidad, como momento físico de lo real a interpretar. La intelección no se mueve primariamente en una *Ausgelegtheit*, sino que *está* implantada en un campo de realidad. El campo de realidad sería precisamente lo que funciona en Zubiri como horizonte de la interpretación, que ahora está constituido no por una aprehensión comprensora de la significatividad del mundo, sino por lo aprehendido formalmente como realidad en impresión. La interpretación, vista desde Zubiri, sigue teniendo un horizonte o situación, pero la estructura de esa situación *ya no es significativa, sino física* y el horizonte no se constituye desde la estructura tempórea del Dasein, sino que es *horizonte de lo real*.

b. La interpretación fenome-noológicamente considerada.

Si la *Auslegung* era entendida por Heidegger como una explicitación de las posibilidades abiertas en el comprender, al mantener fenome-noológicamente que lo abierto primariamente es más bien realidad impresivamente aprehendida, ¿qué es entonces lo explicitado por la interpretación? Lo implícito es la situación física constituida por el campo de realidad. Pero, ¿qué se explicita en la aprehensión de la cosa campalmente? Si la idea fenomenológico-hermenéutica de la interpretación consistía en la articulación del sentido dado según un *Vorhabe*, un *Vorsicht* y un *Vorgriff*, ¿cómo podría entenderse todo ello desde los elementos que aparecen en el análisis de Zubiri de la intelección sentiente? ¿Podríamos encontrar en Zubiri momentos del horizonte de la interpretación que tuvieran una función equiparable a los expresados por Heidegger?

⁸⁹² La teoría de los horizontes fue desarrollada por Zubiri con la finalidad de elaborar una interpretación sistemática de la historia de la filosofía en la que se establecieran tres horizontes: el de la movilidad propio de la filosofía griega, el de la nihilidad o horizonte de la creación y el de la temporalidad, que presuntamente comenzaría con la ontología heideggeriana (vid. el esquema de capítulos en una papeleta manuscrita por Zubiri, reproducida en “Sobre el problema de la filosofía” (1932-33), introducción de PINTOR-RAMOS, A., p. XIII). Proseguida esta idea de la historia de la filosofía en “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental” (1969-70), el horizonte de la nihilidad abarcaría desde la edad media hasta prácticamente el pensamiento de Heidegger, quien todavía se preguntaba por la nada en “Was ist Metaphysik?” (cf. PFMO, p. 35).

En el curso “El sistema de lo real en la filosofía moderna” Zubiri emplea un concepto que podría expresar suficientemente bien el carácter de la situación de la interpretación: *cañamazo*.⁸⁹³ Un “cañamazo” es una tela dispuesta para bordar en ella, en el que se va tejiendo el objeto final que queremos elaborar. Zubiri usa esta idea para expresar (1) como una filosofía conceptúa lo real (p.e. si se trata de Aristóteles: la causa, la sustancia, la potencia, el acto, etc.) y (2) la forma en que se acerca a ello (esto es, abordar el problema de qué es el mundo desde las ideas y cuestiones de la geometría, de la matemática, de la física, etc.⁸⁹⁴). Si a ello sumamos, además, la tesis zubiriana según la cual filósofos, a pesar de no entenderse⁸⁹⁵, coinciden en que todos ellos tratan acerca de un objeto que deben determinar⁸⁹⁶, podemos completar los miembros del cañamazo con el de (3) la determinación del objeto formal de la interpretación misma, esto es, el haber previo de la cosa que ya siempre ha de ser tenida de alguna manera como supuesto de esta. Tendríamos así la situación física de la interpretación articulada como cañamazo en el que se hilan la cuestión de la determinación del objeto formal de la interpretación, la forma en que se acerca a lo real y los conceptos con que se articula todo ello.

Ahora bien, esta idea del cañamazo, que es esbozada en el contexto de una interpretación filosófica de la historia de la filosofía, ¿podría funcionar en el contexto de la descripción de la intelección sentiente? ¿Existiría en el análisis del campo de realidad un correlato de la idea del cañamazo? Vamos a proponer una interpretación a fuer de tal:

(1) Haber previo (*Vorhabe*) desde la impresión de realidad

En primer lugar, la interpretación parte siempre de un haber previo en el que es tenido el ente de antemano. De acuerdo con lo transformado fenome-noológicamente en el cap. II de la Segunda Parte, ese “ente tenido de antemano” es la cosa real en su alteridad, que tiene un carácter primario a la hora de caracterizar la apertura del ser humano al mundo. En consonancia, el haber previo habría de ser formulado fenome-noológicamente de la siguiente manera: toda interpretación se mueve ya siempre sobre un estar implantado en una totalidad de respectividad real impresivamente aprehendida. La *Bewandtnisganzheit* dada en el *Vorhabe* lo es de un sistema de notas aprehendido sensible o impresivamente (en contraposición a significativamente). Como momento al que habrán de ajustarse los pasos ulteriores de toda interpretación, la cosa real actualizada en un haber previo constituye el ámbito de intelección en el que se va a mover la interpretación. En este sentido la cosa real constituye la estructura del campo de realidad.

⁸⁹³ Vid. “El sistema de lo real en la filosofía moderna” (1970), CLFCI, p. 254.

⁸⁹⁴ Vid. op. cit., pp. 264-267.

⁸⁹⁵ Vid. “Cinco lecciones de filosofía” (1963), CLFCI, pp. 249-250.

⁸⁹⁶ Vid. op. cit., p. 6.

(2) Manera previa de ver (*Vorsicht*) lo actualizado impresivamente.

En segundo lugar, la interpretación se mueve sobre un *Vorsicht*. ¿Qué elemento en Zubiri podría cumplir este papel? Lo encontramos si consideramos el campo de realidad como un medio de intelección que puede modularse de múltiples maneras. Según el ejemplo de Zubiri

No es lo mismo inteligir algo en un medio social (general o especial) que inteligirlas en un medio religioso. La sociedad en sus diversas formas, la religión, etc., son desde este punto de vista no lo que inteligimos, sino algo que nos hace inteligir las cosas. En diferentes medios se ven las cosas de distinta manera.⁸⁹⁷

La índole del medio modula profundamente la intelección de las cosas y, por consiguiente, la interpretación de esta. Podría decirse que esta modulación del medio “recorta” lo aprehendido previamente en el campo de realidad hacia una determinada inteligibilidad y, por extensión, interpretabilidad. Este momento en Zubiri acabaría llevándonos a incorporar a la articulación de la interpretación la dimensión social de convivencia (el *Mitwelt* fenomenológico-hermenéutico). La modulación del medio de intelección es un concepto que guarda cierta relación con el de mentalidad o *forma mentis*. El modo en que se recorta lo actualizado en el haber previo se lleva a cabo a través de un modo de realización de la experiencia, cuyo contenido se modula en la convivencia con los demás en función de lo que llama Zubiri mentalidad: «los modos de pensar y entender que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente aceptados por los demás.»⁸⁹⁸

(3) Manera de entender previa o preconcepción (*Vorgriff*) de lo actualizado impresivamente.

Por último, la interpretación ya siempre se ha decidido por una determinada conceptualidad extraída del ente mismo que hay que interpretar. En Zubiri esto podría encontrarse en las *simples aprehensiones*. En el logos la intelección de la cosa se realiza desde la descompacción entre contenido y formalidad. Todo el movimiento de la intelección como logos consiste en restaurar esa descompacción, para lo cual recorre los respectos a los que remite la cosa dada campalmente.⁸⁹⁹ En este momento la intelección *crea libremente* el contenido de la cosa formalmente dada a partir de lo que ya ha aprehendido previamente en el campo de realidad. A este momento Zubiri lo denomina *simple aprehensión*⁹⁰⁰; la cual también la podemos llamar, siguiendo a J. CONILL, *experiencia de lo irreal campal*.⁹⁰¹ Esta experiencia es un despliegue de la intelección a

⁸⁹⁷ Op. cit., p. 76.

⁸⁹⁸ “El problema del hombre” (1953-54), SH, p. 263.

⁸⁹⁹ Vid. IL (1982), pp. 82-83.

⁹⁰⁰ Vid. su descripción en op. cit., pp. 89-96.

⁹⁰¹ Ha sido J. CONILL quien ha llamado la atención sobre un texto del curso “El hombre: lo real y lo irreal” en el cual se dice que los modos de experiencia son la percepción y el concepto (según Zubiri, “modos de experiencia primarios” por oposición a los fundados, que equivaldrían a los modos de

partir de su momento impresivo, en el cual se apoya para dotar de contenido a la cosa campalmente aprehendida.

Este momento atañe al contenido de lo impresivamente aprehendido, por cuanto en la aprehensión de la cosa campalmente este es creado. Ahora bien, en función de las dimensiones de las notas aprehendidas formalmente “de suyo”, se extra de ellas un modo correlativo de crear su contenido en el logos:

Lo que sería la cosa real en que “la” realidad termina es por tanto la aprehensión de lo real en irrealidad. Esta toma de distancia actualiza expresamente tres dimensiones de toda cosa real: su “esto”, su “como” y su “qué”. Estas tres dimensiones reducidas de la cosa real a término de simple aprehensión dan lugar a tres formas de simple aprehensión: percepto, ficto y concepto.⁹⁰²

Las notas de la cosa real al actualizarse en la aprehensión se proyectan en la unidad que constituyen.⁹⁰³ En esa proyección surgen las dimensiones de la verdad real, en correspondencia con la dimensiones originarias de la realidad, y según sea el modo propio en que se ratifique la realidad. Detengámonos brevemente en la descripción de estas dimensiones, de acuerdo al siguiente cuadro esquemático:⁹⁰⁴

<i>Dimensión originaria de la realidad</i>	<i>Modo en que se ratifica esa dimensión en la verdad real</i>	<i>Dimensiones de la sustantividad actualizada intelectivamente</i>
Totalidad	⇒ Manifestación	⇒ Riqueza
Coherencia	⇒ Firmeza	⇒ Qué
Duratividad	⇒ Constatación	⇒ Estabilidad

La realidad se actualiza como un todo de notas, como una *totalidad*. No aprehendemos primero una nota del paisaje y la añadimos luego a otras, sino que vemos el paisaje integrado por las montañas, árboles, ríos, carreteras, etc., en toda su riqueza como un sistema sustantivo de notas. La totalidad en que es actualizada la cosa real manifiesta la *riqueza* de notas que posee el paisaje aprehendido directa, inmediata y unitariamente. El modo en que se ratifica esta riqueza es *manifestándose*. Por otro lado, la realidad “de suyo” posee también la dimensión de *coherencia*: al percibir el paisaje

experiencia racionales de creación del objeto: cf. HRI, pp. 166-184), a diferencia de lo que mantendría posteriormente en *Inteligencia y razón*, en donde estos serán ubicados como simples aprehensiones en el logos, pasando a ser los modos racionales de la experiencia en sentido estricto: la experimentación, la comprobación, la compenetración y la conformación (cf. IRA (1983), pp. 119-133). Para armonizar ambos textos, Conill propone que hay que distinguir una “experiencia mundanal”, en la que se encontrarían esos cuatro modos mencionados de experiencia racional, y una “experiencia campal”, que se correspondería con la percepción y el concepto. Aunque esta distinción no se encontraría explícitamente formulada en la *Trilogía*, advierte Conill, habría cierto apoyo en el hecho de que la experiencia campal encaja con las simples aprehensiones del logos tal como allí se describirían (cf. CONILL, J., “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, 41 (1998), p. 167, así como su introducción a “El hombre: lo real y lo irreal” (1967), HRI, pp. XII-XIII.

⁹⁰² IL (1982), p. 106.

⁹⁰³ Vid. IRE (1980), p. 205.

⁹⁰⁴ Vid. op. cit., pp. 240-241.

como un todo, no captamos sus notas una por una, sino que cada nota está en función de las demás, organizándose en un sistema de notas coherente, aprehendido directa, inmediata y unitariamente. Es coherencia muestra con *firmeza* (es la dimensión en que se ratifica) el *qué* de lo real en su verdad. La cosa real –el paisaje– no se aprehende como algo caótico, como un flujo de notas en constante cambio (acaso sea así “en la realidad”, pero eso en la aprehensión no nos es dado; sería una cuestión a indagar por la razón, sería algo propio del allende), sino como un todo coherente que se actualiza con firmeza en un *qué*. Por último, lo real aprehendido, además de ser un todo coherente, al ser tal posee una intrínseca dureza. Un todo así constituido es algo “duro” que muestra resistencia a la presión ejercida sobre ello. Se trata de la dimensión de la realidad de *duratividad*.⁹⁰⁵ A través de la dureza de las notas aprehendidas como un todo coherente se *constata* (como modo de ratificación en la verdad real, no en la verdad dual) la *estabilidad* de la cosa real. La realidad verdadeando como estable nos da confianza para andar sobre ella. El paisaje aprehendido con su riqueza y firmeza de notas no se desintegra de repente, sino que en sus notas físicamente ejecutadas se actualiza como lo que es aquí y ahora.

Pues bien, de acuerdo con Zubiri cada una de esas dimensiones produce una manera de reactualizar el contenido de la cosa previamente aprehendida creando libremente su contenido.

Se puede hacer en la línea de la manifestación de la cosa, respecto a lo cual reduzco el contenido de la cosa al “esto” en que la aprehendo: es el *percepto*.⁹⁰⁶ Si bien Zubiri no pone demasiados ejemplos de qué sería un percepto, A. PINTOR-RAMOS ha propuesto tomar los nombres propios de personas y los nombres comunes como expresiones construidas con perceptos.⁹⁰⁷ Nosotros preferimos pensar el percepto como la manera en que la intelección sentiente construye pre-conceptualmente la respuesta a la pregunta “¿qué es eso?” como, en el caso de estar ante una mesa, “objeto de madera con cuatro patas y una superficie lisa”. No respondo dando el concepto de la cosa, sino describiendo una percepción, algo singular actualizado que expreso atendiendo a su contenido sensible.

La creación libre se puede hacer también en la línea de la coherencia. La intelección puede liberar el modo como cohesionan las notas de la cosa campalmente aprehendida, esto es, creando el “cómo” de su sistematización. Este momento conserva el contenido creado según el percepto, pero recreándolo libremente en una nueva manera de cohesionar las notas en la cosa: es el *ficto*.⁹⁰⁸ Un ejemplo de ello sería el modo como la intelección crea libremente las notas actualizadas de la mesa como “caballo”, al tomar las cuatro patas “como” si fueran las de tal animal.

Finalmente, en la línea de la constatación y de la estabilidad, puede crearse el contenido de la cosa como algo que no cambia, que constituye su identidad, esto es, su

⁹⁰⁵ En *Sobre la esencia* esta dimensión es denominada “estar siendo”: es la dimensión de “ser” en sentido fuerte, connotación que le da el uso del verbo “estar”, que denota el carácter físico del modo de ser (cf. SE (1962), p. 130; IL (1982), pp. 166-168).

⁹⁰⁶ Cf. IL (1982), pp. 96-98.

⁹⁰⁷ Cf. PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, UPSA, Salamanca, 1994, p. 155.

⁹⁰⁸ Cf. IL (1982), pp. 98-100.

“qué”: es el *concepto*.⁹⁰⁹ Concebimos qué sería una realidad previamente aprehendida prescindiendo de determinadas notas y caracterizando a la cosa sólo por algunas notas precisas. Zubiri pone el ejemplo de la conceptualización de qué sería el ser humano: puedo crear tal contenido en dirección al ser humano como animal, en dirección a sus funciones psico-animales, etc.

En esto consistiría lo explicitado en la aprehensión de la cosa campalmente: la articulación de una cosa real aprehendida impresivamente según los tres momentos del *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff* tal como han sido caracterizados en última instancia. Quizás en el resultado de esta articulación se podría situar precisamente un concepto fenome-noológico de interpretación: ésta sería creación libre del contenido de lo que hay que interpretar (das *Auszulegende*, como cosa real previamente aprehendida) estando instalados en el campo de realidad como medio de intelección, modulado por la índole del medio según su modo de realización experiencial (y en relación a la mentalidad dada en convivencia con los demás). La interpretación viene a ser pues la explicitación de la cosa real aprehendida por la impresión de realidad, esto es, de la situación física o horizonte real que es el cañamazo de la interpretación. Sería esto la explicitación de la realidad como medio de intelección, medio que «no es visto en un acto distinto de aquel en el que vemos lo que hace ver.»⁹¹⁰ En el seno del acto mismo de intelección tiene así lugar un momento en el que se aprehende la luz (el medio) como algo generado por la luminaria (la cosa real) y, al mismo tiempo, se aprehende esta luminaria en función lumínica (la cosa real abriendo un campo de realidad) y como siendo iluminada (incluida en este campo, o sea, aprehendida campalmente).

Parafraseando a Heidegger desde la incorporación de estos elementos fenome-noológicos, lo que la interpretación explicita en su “esto”, “cómo” y “qué”, lo explícitamente aprehendido en el campo de realidad, tiene la estructura del *algo en cuanto algo*. Este “algo en cuanto algo”, creado libremente en la experiencia de lo irreal campal, sobre la base de las modulaciones del campo de realidad y mediado por la realidad misma, es la base de la que se sirve la intelección para *afirmar* qué es *en realidad* lo aprehendido campalmente.

Zubiri define el logos como un (i) decir algo (ii) desde algo ya previamente aprehendido como real (iii) acerca de algo.⁹¹¹ El momento (i) de decir algo tiene que ver con la afirmación. Pero la afirmación fenome-noológicamente considerada lo es de algo real presupuesto como tal a la afirmación misma.⁹¹² Para que sea posible la afirmación, es necesario que haya algo pre-afirmativo actualizado en la intelección. Eso sería (ii): el “algo” actualizado primordialmente como haber previo de la interpretación. Por último, en (iii) estaría el “algo en cuanto algo” interpretativo: la afirmación trata de realizar una simple aprehensión en la cosa real, para lo cual, precisamente, tiene que partir de ese “algo” constituido en experiencia de lo irreal campal.

Justo en ese momento (iii) propondríamos situar la interpretación a-temática y a-teorética. Sería *interpretación* por lo que tiene de explicitación de las notas abiertas

⁹⁰⁹ Cf. op. cit., pp. 103-105.

⁹¹⁰ Op. cit., p. 75.

⁹¹¹ Cf. op. cit., p. 55.

⁹¹² Cf. op. cit., p. 131.

aprehensora-sentientemente. Sería, además, interpretación *a-temática* en la medida en que esa explicitación como libre construcción a partir del campo de realidad se lleva a cabo fácticamente, esto es, por el modo de habérselas del ser humano con el mundo. No necesito tematizar mi propia experiencia para que ya siempre esté explicitándola en una serie de creaciones libres, realizadas sobre la apertura de un campo de realidad en el que estamos implantados, para interpretar esto como algo que *sería* un percepto, un ficto o un concepto. Este carácter queda claro, a nuestro juicio, cuando Zubiri afirma que el campo no es inteligido como si fuera una cosa más, sino que su «función no es ser visto en sí mismo sino en hacer ver en sí mismo las cosas: es “medio” de intelección.»⁹¹³ La interpretación fenome-noológicamente entendida tampoco presupone que haya de realizarse ni predicativamente, ni afirmativamente. La creación del contenido de esta cosa como concepto puede llevarse a cabo en mi relación con ella sin necesidad de expresarla con enunciados concretos (p.e., un racista que establece un trato denigrante con un individuo de otra raza en función del concepto con que lo interpreta). Finalmente, sería también interpretación *a-teorética* por cuanto la experiencia de lo irreal y la constitución del campo de realidad no se lleva a cabo desde una conciencia reflexiva ni desde un plano explicativo. Simples aprehensiones, modulación del medio de intelección y constitución física misma del medio son condiciones de la interpretación en la que está ya siempre está implantado, quiera o no, el intérprete por su acto de intelección sentiente. En definitiva, si nuestra reconstrucción es aceptable, el “como” hermenéutico (*hermeneutische als*) se habría convertido con ello en el “sería” de una simple aprehensión o experiencia de lo irreal campal.

c. Fundamentación de la interpretación como génesis sentiente.

Una vez precisados los conceptos de situación física de la interpretación y de la interpretación misma, ¿cómo entender que está “fundamentada”? Se suele mantener que la aprehensión primordial es el “fundamento” de la intelección. Esto puede entenderse de dos maneras: o bien que la aprehensión es el criterio normativo como justificación epistemológica de interpretaciones temáticas, o bien que la aprehensión es fundamento en el sentido de ser el momento originario del cual surgen las estructuras del acto de intelección sentiente. En el primer caso estamos ante el “fundamento” en el sentido de justificación normativa; en el segundo se trata de la fundamentación de la intelección de acuerdo a lo que vamos a denominar como *génesis sentiente* de las modalizaciones intelectivas y de los elementos re-actualizados en ellas.

El contenido de la cosa real se puede inteligir respecto a otras cosas en función del modo en que la intelección abra esa respectividad. Si lo es al contenido de las cosas sentidas en mi campo de realidad (esto es, en mi experiencia finita como realidad corporal e intelectual-sentiente), la reactualización constituye la modalización del *logos*. Pero si la respectividad es abierta a las cosas por razón de su carácter real “de suyo”, la apertura lo es al mundo, la interpretación adquiere una pretensión de justificación universal y se elabora en la modalización de la *razón* como conocimiento en

⁹¹³ Op. cit., p. 74.

profundidad de lo que podría ser la cosa allende su actualidad inmediata. Ahora bien, tanto el logos como la razón sólo son modalizaciones o re-actualizaciones de la impresión de realidad. Las simples aprehensiones y los objetos que construye la razón (como más tarde veremos) proceden en parte, estructuralmente, de la impresión de realidad: todas las elaboraciones del logos y todos los esbozos de la razón están *determinados* por lo real.⁹¹⁴ En el caso que nos ocupa, el logos, hay toda una serie de elementos que están determinados estructuralmente por la presencia de la cosa real en la intelección campal: la cosa real es principio de inteligibilidad en el campo⁹¹⁵, el “desde” en que consiste el campo determina la dirección del “sería” de la simple aprehensión⁹¹⁶, el discernimiento o tanteo de la afirmación está fundado en aprehensión primordial⁹¹⁷, el campo está determinado por la cosa real misma⁹¹⁸, etc. Todos estos aspectos del logos se fundan en la aprehensión primordial de realidad de la cual son una re-actualización por estar referida no al carácter de autoposesión del sistema de notas (su “de suyo”) sino a otras cosas ya aprehendidas en el campo.

Es en este sentido en que la aprehensión fundamenta la intelección en sus modalizaciones: logos y razón tienen su origen en la aprehensión y están mediados por el ámbito que ella constituye. Esto se expresa en que tanto logos como razón son *logos sentiente* y *razón sentiente*; ambos incorporan el momento impresivo a su despliegue, indicando con ello que sólo son modalizaciones de lo sentiente de la intelección. “Fundamentación” entonces sería génesis sentiente, en tanto se expresa con ello que las modalizaciones de la intelección, incluyendo todos sus momentos y estructuras de re-actualización, tienen su origen en la realidad por ser sentientes. Esto equivaldría en cierta medida al primer nivel de fundamentación de la interpretación que distinguíamos en el cap. II de la Primera Parte: la fundamentación fáctica o, ahora, fáctico-física, que tiene que ver con una instancia fundadora que es la cosa real ya previamente aprehendida, en tanto que genera las modalizaciones de la intelección y, por extensión, que está a la base de la interpretación en el sentido anteriormente precisado.

Esto conduce a que la validez propia de este nivel de fundamentación sea la validez fáctico-experiencial, que hace referencia al hecho de que la interpretación (y, en general, la intelección) tiene su ámbito de validez fijado a partir de su situación, en este caso, física, que determina los límites de lo que puede ser interpretado. En el caso del conocimiento, la razón tiene en la aprehensión primordial su fundamento en ese sentido de validez fáctica:

...todo lo que el conocimiento tiene de intelección, y por tanto de verdad, lo debe a ser modulación de la intelección previa, en última instancia a ser modulación de la aprehensión primordial de realidad. De ésta recibe toda su posibilidad y todo su alcance como verdad.⁹¹⁹

⁹¹⁴ «...las llamadas ideas vienen siempre sólo de las cosas. Por tanto la declaración de lo que algo es no se puede llevar a cabo sino desde otra cosa del campo.» (IL (1982), p. 48);

⁹¹⁵ Cf. IL (1982), pp. 61 y 90.

⁹¹⁶ Cf. op. cit., p. 66.

⁹¹⁷ Cf. op. cit., p. 123.

⁹¹⁸ Cf. op. cit., p. 19.

⁹¹⁹ IRA (1983), p. 315.

La validez normativa de la interpretación temática arranca así de la validez fáctica que posee la interpretación como atemáticamente fundada o surgida de la aprehensión primordial. Lo que la intelección sea capaz de aprehender en el campo de realidad es lo que determina la posibilidad y el alcance de la verdad de una interpretación que se pretenda acreditar como verdadera en un contexto ya normativo.

§ 47. *La impresión de realidad como fundamento de la cosa-sentido: la condición.*

A la luz de esta reconstrucción de un hipotético concepto de interpretación fenomenológico cabe plantear en qué lugar quedaría el sentido en clave heideggeriana. De acuerdo al concepto de interpretación que hemos propuesto, lo articulado en él ya no es un “como” hermenéutico, sino un “sería” propio de la experiencia de lo irreal campal. Con lo cual no puede decirse propiamente que la interpretación articule un sentido, sino que lo explicitado por ella es la realidad como medio de intelección. Sin embargo, la propuesta de Zubiri a la hora de afrontar críticamente a Heidegger no es principalmente negativa, desechando las aportaciones de aquel, sino que trata de asimilar los aspectos filosóficos ajenos en la medida de lo posible e integrarlos en su pensamiento. De acuerdo con ello, el concepto fenomenológico-hermenéutico de sentido debería poder ubicarse en alguna parte de la intelección sentiente. ¿Cómo puede entenderse el sentido desde los presupuestos fenomenológicos? La respuesta a esta cuestión nos va a conducir a precisar un subtipo de fundamentación fáctica que tiene que ver con la tesis de Zubiri de que la cosa-real fundamenta la cosa-sentido: la condición.

a. Ubicación del sentido en la inteligencia sentiente.

En los pasajes de la obra de Zubiri dedicados a la distinción entre cosa-realidad y cosa-sentido, se articula una idea de sentido que, a pesar de presuponer una crítica a la idea de acceso comprensor al mundo, permite asignar un lugar a la aportación fenomenológico-hermenéutica desde dentro de la propia fenomenología. En su libro *Realidad y sentido* A. PINTOR-RAMOS analiza esta asimilación interna a la fenomenología zubiriana en tres pasos que se corresponden con tres líneas de actualización de la realidad: (1) respecto al campo de realidad y el logos, (2) respecto a la vida humana y (3) respecto a la realidad como poder.⁹²⁰ Vamos a partir del esquema esbozado por Pintor-Ramos y plantear desde él qué supone para la idea de una fundamentación de la interpretación el concepto de sentido fenomenológico.

(1) *La cosa-sentido en el logos y en el campo de realidad.*- El sentido es designado por Zubiri como “cosa-sentido”. El hecho de que añada el término “cosa” a “sentido” para referirse a ello da cuenta del presupuesto crítico a través del cual se asume fenomenológicamente la tesis heideggeriana: hay sentido, pero sólo sobre la base de algo sustantivo (i.e., la “cosa” misma) que justo comparece como sentido

⁹²⁰ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana*, PUBS, Salamanca, 1993, pp. 143-188.

cuando entra a formar parte de la vida humana. El sentido como “cosa”-sentido sería pues «una constelación de notas que tiene en mi vida una función o un sentido como mesa, como sala de conferencias, como martillo, etc.⁹²¹ La cosa-sentido en Zubiri recoge así la idea de *hermeneutische als*, aunque incorporada desde la asunción de la crítica a Heidegger.

Pero, ¿dónde está dada la cosa-sentido? La distinción entre cosa-real y cosa-sentido conlleva el rechazo de la posibilidad de una experiencia originaria del sentido, desplazando a la pareja comprensión-interpretación a un lugar derivado. ¿Qué lugar es ese? Zubiri lo deja claro, al menos en un primer momento, cuando escribe que «Yo no aprehendo mesas, pero tengo un *logos* de las mesas, y en general de toda cosa-sentido»⁹²² y que «sólo las cosas reales, entendidas en el sentido antes expuesto, pueden tener y tienen esencia. De las “cosas-sentido” hay *concepto*, pero no esencia.»⁹²³ Esto significa que el sentido es tan sólo la respectividad de la cosa en el campo de realidad, que constituye el contenido del nivel fenome-noológico del *logos*.

El análisis zubiriano de la inteligencia sentiente distingue varios niveles en los que la cosa real se actualiza en un *único acto* de impresión de realidad. El punto de partida de ese análisis, visto fenomenológicamente en sentido amplio, podría ser el carácter conceptual de nuestra experiencia del mundo: esto es, la significatividad con que estamos arrojados al mundo, la captación del “como” en que comparecen los objetos, tipos de trato con las cosas, etc. Todo ello está presente en la experiencia, pero no constituye más que un segundo plano que presupone una base igualmente experiencial cuyo carácter atañe a un elemento presente en el mismo acto: la realidad del sentido dado.⁹²⁴ El análisis fenome-noológico distingue así un nivel previo no sólo al lenguaje enunciativo, como lo hace la fenomenología hermenéutica, sino también a la propia apertura comprensora e interpretante del mundo, cuando mantiene que “yo no veo mesas, sino sistemas de notas que en mi vida funciona como mesa”. Lo dado es primariamente un contenido actualizado de “suyo” que es término de lo que Zubiri denomina aprehensión primordial. El momento por el cual la cosa real misma actualizada en impresión se abre respectivamente a otras es el campo de realidad, que no es sino el correlato noemático-noérgico de lo que el análisis fenome-noológico llama *logos sentiente*. Precisamente, cuando la cosa real misma se abre respectivamente a la vida humana la cosa se actualiza “como” (*als*), esto es, como cosa-sentido. Por lo cual,

⁹²¹ Vid. p.e. IRE (1980), p. 59.

⁹²² Op. cit., p. 277. El subrayado es nuestro.

⁹²³ SE (1962), p. 107. De nuevo, el subrayado es nuestro.

⁹²⁴ Sólo así podría entenderse, a nuestro parecer, la ambigua afirmación de Zubiri de que «cosa-realidad y cosa-sentido son congéneres pero no equivalentes, no independientes sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.» (“El problema del mal” (1964), SSV, p. 230). Si son congéneres, ¿entonces cómo la impresión de realidad no iba a actualizar al mismo tiempo la cosa-sentido? Serían congéneres en cuanto al acto unitario de intelección sentiente (yo capto la mesa y las notas físicas en que se apoya ese sentido), pero analíticamente el acto se divide en dos capas: la aprehensión de notas “de suyo” y la actualización de estas en el campo de realidad respecto de la vida humana. En la práctica (a lo cual nos referíamos con “fenomenológicamente en sentido amplio”) no podemos separar las dos cosas en el mismo acto, procesualmente entendido. Pero en un análisis estructural (fenome-noológico) sí podemos diferenciar ambas.

el sentido es sólo un modo de presencia de la cosa en el *campo de realidad*; no es lo aprehendido primordialmente mismo, sino lo aprehendido campalmente desde el logos.

La tesis fenome-noológica apunta de este modo a integrar el sentido a partir del campo de realidad como horizonte constitutivo de su manifestación, ulterior a la aprehensión de su momento físico de realidad. En el lenguaje, en la interpretación, incluso en la aprehensión comprensora de la significatividad del ente, la funcionalidad (*Bewandtnis*) dada es una remisión de la cosa a otra cosa, no a sí misma. El contenido de la cosa queda desgajado del momento formal de autopertenencia o “de suyo” y pasa a ser visto desde el contenido de cualquier otra cosa ya previamente dada en el campo intelectual. La “mesa” aparece al abrirse esa cosa respectivamente a la cosa-aula, a la cosa-profesor, a la cosa-curso-de-filosofía-de-1919.

Zubiri también caracteriza a veces la cosa-sentido como «el carácter constructo de las cosas como momentos de la vida humana.»⁹²⁵ Que el sentido sea un “constructo” implica que depende de una condición absoluta respecto a la cual es construida y que, además, hay alguna instancia que la construye. Esa instancia es justo el logos sentiente, que actualiza campalmente la cosa respecto a otras, creando libremente el contenido de esta a la luz de las previamente aprehendidas. Y la manera concreta como lo hace, en el caso del respecto a la vida humana, es *conceptualmente*. De acuerdo a la descripción fenome-noológica del concepto, en éste el “de suyo” de la cosa queda abstraído de su contenido sensible, el cual ahora consiste en un contenido creado que permite caracterizar la cosa en su “qué”. Por ejemplo, si alguien me pregunta qué es eso que estoy viendo (refiriéndose a una mesa), yo contestaré con su concepto: es algo que sirve para escribir, o para comer, etc. Describo la mesa a partir de la captación de su conceptualidad, de su realidad categorial: la “meseidad”.⁹²⁶ Lo cual constituye una nota irreal de la cosa, esto es, que se construye sólo a partir del respecto de la cosa no a sí misma sino a la vida humana (al usarla para escribir, para comer, como ejemplo filosófico, etc.).

(2) *La cosa-sentido en la vida humana.*- Según nuestra reconstrucción de la crítica de Zubiri a Heidegger, la objeción a la idea de comprensión era entendida como el desplazamiento de la facticidad a la existencialidad en la caracterización de la apertura al mundo, de modo que sólo desde el respecto a la vida humana (esto es, el *por-mor* del Dasein) se ve el ámbito propio de la cosa como el sentido articulado interpretativamente sobre la base de la significatividad aprehendida comprensoramente. Esto tiene que ver con el segundo respecto formal en relación al cual se actualiza la cosa como cosa-sentido: la vida humana. Según escribe Zubiri, «Para que haya cosa-sentido (...) es necesaria una respectividad a una sustantividad que actúe para la sustantividad y

⁹²⁵ SE (1962), p. 291.

⁹²⁶ Según un ejemplo que pone Zubiri, la martilleidad del martillo, su carácter de martillo, no es una nota real (cf. “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 220. La captación de la mesa “como cátedra”, en la intuición hermenéutica de la significatividad del mundo circundante en que comparece ésta (o en la intuición categorial del objeto), no es una experiencia originaria, sino una construcción campal de la intelección sentiente como logos. El lugar que deja, pues, la intuición hermenéutica y la intuición categorial como captaciones de la unidad formal de la cosa es ocupado, como vimos en el cap. II de la Segunda Parte, por el “de suyo” aprehendido en impresión de realidad.

en vista de la sustantividad. Es decir, hace falta una respectividad al hombre.»⁹²⁷ La cosa-sentido es un constructo respecto a la vida del ser humano, con vistas al cual se actualiza la cosa.⁹²⁸

En *Sobre la esencia* aparece una caracterización de la realidad humana que, además de contemplarlo como animal de realidades y esencia abierta, lo considera como *hyperkeímenon* (o *supra-stans*) Frente a las sustantividades que tienen un carácter sujetual (como sustancias poseedoras de propiedades que inhieren en ella), la sustantividad humana adquiere propiedades por apropiación de posibilidades. Son propiedades que el ser humano no tiene por naturaleza, sino que las posee al optar por ellas.⁹²⁹ Es la respectividad a la persona considerada desde el punto de vista de los actos vitales en los que va haciendo por ser, esto es, construyendo la figura de su ser (la *personalidad*)⁹³⁰ como se actualiza el sentido.

Ahora bien, esta actualidad campal como apropiación de posibilidades requiere que la cosa esté actualizada no sólo intelectivamente, sino también volitivamente. El ser humano *opta* por posibilidades en una decisión libre, lo cual implica el concurso de la voluntad. Respecto a la voluntad, la realidad queda actualizada justamente como *bien*. La realidad tiene un carácter transcendental por el cual, respecto a la voluntad como acto primario, congéneremente con la intelección sentiente, se actualiza como *bonum*.⁹³¹ En el cap. I de esta Segunda parte ya apareció el bien como un sentido del haber en tanto que οὐσία, noción en la cual se articulaba la idea de la cosa como instancia o recurso y como algo apto o que tiene capacidad para quedar constituido como tal. La realidad como bien transcendental la expresa como fuente de posibilidades que puede ser apropiada por el ser humano para definir la figura de su ser. Esa realidad que posee el carácter transcendental de *bonum* queda así actualizada, respecto a la vida humana, como posibilidad –como instancia o recurso para la vida humana.⁹³²

(3) *La cosa-sentido respecto al poder de lo real: condición.* - El anterior carácter del sentido surge al analizar la respectividad de la cosa a la vida humana. Ahora, el sentido respecto de la nuda realidad, esto es, de la cosa real “de suyo” permite ver otra vertiente de la cosa-sentido. La relación entre cosa-realidad y cosa-sentido es tal que a la cosa “le tiene sin cuidado” (sin *Sorge*) quedar constituida en tal o cual sentido. Pero el que la cosa real misma pueda quedar actualizada eventualmente como sentido es un carácter intrínseco de aquella. No toda cosa tiene la misma capacidad o aptitud para quedar constituida en sentido. De acuerdo a otro de los ejemplos de Zubiri, no se puede hacer una puerta de humo, pues las notas físicas de la cosa en su “de suyo” no tienen la condición necesaria (solidez por ejemplo). Pues bien, la cosa real considerada respecto a su capacidad para ser apropiada por la vida humana, es decir, para quedar constituida en sentido, es la *condición*.⁹³³

⁹²⁷ “El problema del mal” (1964), SSV, p. 233. Vid. también “Sobre la realidad” (1966), SR, 224.

⁹²⁸ Vid. “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 228.

⁹²⁹ Cf. SE (1962), pp. 159-160.

⁹³⁰ Vid. “Sobre la persona” (1959), SH, esp. pp. 137-143.

⁹³¹ Vid. SE (1962), pp. 429-430.

⁹³² Vid. “Acerca de la voluntad” (1961), SSV, p. 38.

⁹³³ Cf. “Estructura dinámica de la realidad” (1968), EDR, p. 228.

En diversos pasajes de la obra de Zubiri la condición radical de la vida humana para configurar su ser radica en el carácter de lo real como *poder*, que sería la condición de las condiciones.⁹³⁴ Lo real, por ser el momento formal de las notas, es “más” que las notas mismas. La realidad tiene en este sentido un “efecto de dominio” sobre el contenido que adquiere la vida humana al apropiarse de posibilidades.⁹³⁵ Es precisamente este carácter de poder de lo real el que permite a la vida humana apoyarse en algo para realizarse a sí misma, y sin lo cual no tiene nada que le asista. No es de extrañar que la cuestión de la realidad como condición del proyecto de posibilidades de la vida humana conduzca a la temática de la religación⁹³⁶, en cuya elaboración se parte de la realidad como apoyo último, posibilitante e impelente. En este caso “último”, “posibilitante” e “impelente” serían notas con que se puede caracterizar la sustantividad mundanal como fuente de donde la vida humana extrae sus posibilidades.

Sin embargo, surge aquí una cuestión conceptual intrínseca a la exposición de Zubiri que es necesario precisar. Nos encontramos con la afirmación de que la condición es un carácter de la nuda realidad por el cual puede quedar actualizado en sentido. Pero, por otro lado, se asevera también que el poder es el respecto en el cual la realidad queda actualizada como fuente de posibilidades para la vida por su condición. Ahora bien, nuda realidad, forzosidad y poder son tres momentos según los cuales la cosa es “de suyo”.⁹³⁷ De acuerdo a la hipótesis de PINTOR-RAMOS, podemos pensar estos tres momentos como relacionados con la actualidad de la cosa respectivamente a la inteligencia (*verum*), a la voluntad (*bonum*) y al sentimiento (*pulchrum*).⁹³⁸ Que el sentimiento y el poder de lo real aparezcan en relación el uno del otro es algo que puede constatarse en los textos de Zubiri.⁹³⁹ Ahora bien, que el poder aparezca como actualización en el respecto al sentimiento podría llevar a pensar que la constitución de la realidad en sentido pende de que el ser humano sienta que la realidad le asiste, que es fuente de posibilidades en una *Grundbefindlichkeit*, en una disposición anímica que en Zubiri suele ser la fruición. Esta idea ya aparecía en el texto “Sobre las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza” (1961). No obstante, considerar el sentido y la condición como algo que surge sólo en el respecto al sentimiento, aunque es correcto, no es completo.

⁹³⁴ Cf. op. cit., p. 235.

⁹³⁵ Cf. “El hombre y la verdad” (1966), HV, p. 144.

⁹³⁶ Vid. “El problema teologal del hombre: el hombre y Dios” [Curso de Roma] (1973), HD, pp. 398-399.

⁹³⁷ Cf. SE (1962), p. 511; IRE (1980), pp. 199-200; “El hombre y Dios” [redacción final] (1983), HD, pp. 39-40.

⁹³⁸ Cf. PINTOR-RAMOS, A., “Zubiri: una filosofía de la religión cristiana”, en *Salmanticensis*, 42 (1995), p. 385.

⁹³⁹ «Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de *verum*; tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum*; tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum*.» (“Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975), SSV, p. 355). A la luz de este texto debe leerse este otro de casi una década antes en el que Zubiri escribía que «De la misma manera que el *verum* y el *bonum* son transcendentales por la existencia de una inteligencia y de una voluntad a la que transcendentamente quedan referidos, análogamente lo real en tanto que real, ejerciendo un poder determinado sobre el hombre, cobra dimensiones de las que hablaremos más adelante.» (“Sobre la realidad” (1966), SR, pp. 185-186).

El que para explicar el concepto de cosa-sentido en Zubiri haya que articular la exposición en tres puntos no es una mera casualidad. Cada uno de los respectos en que se actualiza el sentido (campo de realidad, vida humana, poder de lo real) tiene que ver con los momentos en que se actualiza íntegramente el acto humano de habérselas con lo real: intelectual-sentientemente, sentimental-afectante y volitivo-tendente. Ahora bien, tomados los tres caracteres a una, ellos conforman una unidad en la que se analiza el sentido desde el punto de vista de su intencionalidad física, es decir, se trata de ver lo físico del sentido mismo, la estructura noérgica sobre la que reposa. La descripción fenomenológica en Zubiri siempre pretende articular los momentos de la cosa descrita como real, tomados en su unidad de intencionalidad física o noérgica. Para lo cual no bastará con describir, en este caso, el sentido como algo actualizado respecto a la intelección (en el campo de realidad), sino que habrá que integrar tal aspecto con los otros dos momentos de la realidad del acto de habérselas con la realidad: sentimiento (poder) y volición (*bonum* o recurso-instancia). Con lo cual la actualización de la realidad como fuente de posibilidades no depende de que sienta en una disposición fundamental que la realidad le asiste o no, sino que, de hecho, la realidad noérgicamente considerada como acto integral, tiene la capacidad de asistir al ser humano y constituirse en posibilidad de vida –lo cual, evidentemente, no significa que todo contenido sea siempre, de hecho, una posibilidad apropiada, sino que todo contenido puede serlo por tener un momento formal de realidad.⁹⁴⁰

Finalmente, cabe hacer una observación en relación a la fenomenología-hermenéutica y su pretensión de constituirse en ontología fundamental. La realidad puede quedar actualizada como recurso o instancia de muchas maneras. Para ello ha de tener la condición para estarlo. Pero la condición no es sino un respecto formal que da a la realidad. Esto significa que la realidad puede tener condición para quedar actualizada como recurso-instancia en más sentidos que en los que, de hecho, quede actualizada campalmente en la vida humana. Luego la condición es un carácter de lo real que permite su actualización en un sentido, pero que, en cuanto tal, es algo más amplio que

⁹⁴⁰ O. BARROSO se pregunta respecto al problema de la religación en Zubiri: ¿si el ser humano no siente, en una disposición anímica fundamental, que la realidad le asiste, ¿acaso se puede seguir hablando de la realidad como fuente de posibilidades? ¿No posibilita eso hablar de un nihilismo? Vid. al respecto “Zubiri, ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía?”, en Peñalver, P. / Villacañas, J. L. (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. pp. 387-413. Desde este punto de vista, nuestra postura podría tildarse de inteleccionista, al hacer de la aprehensión intelectual de las notas reales el momento predominante en el sistema sustantivo del acto humano de versión al mundo, en detrimento del sentimiento y la volición. (vid. la postura de Zubiri al respecto en IRE (1980), p. 283). Sin embargo, pensamos que considerar esta estructura desde su integridad como acto, esto es, como noergia, no pasa necesariamente por la adopción de la postura inteleccionista, a costa de perder de vista los otros dos momentos. El punto de vista de la noergia, i.e., del habérselas con lo real como acto, requiere integrar en la descripción todos los momentos que posee la cosa. Es un requisito que, según vimos, estaba presente en la idea fenomenológico-hermenéutica de fenómeno como *voller Sinn* y como *Ganzheit*: la intencionalidad de lo descrito sólo es articulada al llevar a una intuición la totalidad de los momentos de la cosa. En Zubiri funciona algo similar, pero referido ahora al fenómeno como nota real: en la descripción se han de articular integralmente todos los momentos que posee la cosa como acto, con toda su riqueza, no sólo como acto intelectual. Es posible que desde Zubiri esto requiera integrar aspectos en la descripción de la experiencia que rebajen el alcance de la tesis inteleccionista, pero no, en cualquier caso, debería ello conducir a privilegiar otros aspectos de la experiencia en detrimento, de nuevo, de los demás, en el caso de que hiciéramos del sentimiento la nota fundamental del acto humano de versión al mundo.

el sentido. Es el problema que señala Zubiri de si «toda cosa, por serlo, tiene efectivamente algún sentido»⁹⁴¹ y que no es abordado explícitamente. Sin embargo, pensado a la luz del problema que presentara Heidegger en el SS 1927 de las posibles modificaciones del ser en sus modos de ser (*die mögliche Modifikationen des Seins in seine Seinsweisen*), o sea, el problema de la multiplicidad (*Vielfältigkeit*) de los modos de ser, la *condición* podría tomarse como concepto clave para reelaborar la cuestión de la *Fundamentalontologie*, ahora *metafísica*, tomando como objetivo la determinación de los posibles sentidos en que puede quedar actualizada la cosa real por su condición. Por ejemplo, ¿cuál es la condición de una cosa real para quedar apropiada por la vida humana? ¿Y de la luz del sol para ser fuente de posibilidades para la vida de una planta? ¿Y de la cosa respecto de su numeración en el plano matemático? Los posibles modos y formas de realidad sería el punto desde el cual replantear el problema fundamental-ontológico de las *Seinsweise* a partir de la precisión de la condición de la cosa por sus notas físicas para constituirse en recurso o instancia histórica, natural, matemática, etc. De este modo una fenomenología que parta del sentido como incardinado en la realidad a través de su condición podría dar cuenta de los sentidos del ser del ente en general (incluidos los que no tienen el modo de ser de la existencia) como formas y modos de realidad con una condición determinada.

b. La condición impresivamente aprehendida como fundamentación de la comprensión de sentido.

Está claro que desde el punto de vista fenome-noológico el sentido se funda en la realidad, y que este “fundarse” lo es como “condición”. Pero, ¿qué significa eso? ¿Cómo se puede entender concretamente que la cosa-sentido se funda en la realidad?

La definición zubiriana de cosa-sentido como actualidad de la cosa en el respecto de mi vida vendría a ser la traducción fenome-noológica de la idea de Heidegger de aprehensión comprensora-interpretante. En el campo de realidad, en el respecto a la vida humana, yo veo mesas, cuchillos, habitaciones, esto es, entes que comparecen significativamente en el trato a la mano con el mundo circundante. La interpretación del ente “como...” (*als*) se basa en una comprensión significativa del mundo que adopta la forma de un saber-hacer (*können*). Al entrar a una habitación y ver una silla, yo “sé” cómo tengo que interpretarla: sentándome en ella. Intuyo comprensoramente que ese ente *es* “para sentarse”, capto las propiedades funcionales del ente abierto en una respectividad significativa (*bedeutsamendes Bewandtnis*). Si veo una silla, capto que es “para sentarse” inmediata e implícitamente, sin necesidad de tematizar las reglas que he usado para habérmelas con tal ente. No necesito unas normas para subir unas escaleras, igual que no necesito que me expliquen para qué sirve un balón: son objetos que al tratar con ellos descubro su utilidad: “para subir”, “para jugar”.⁹⁴²

⁹⁴¹ “Estructura dinámica de la realidad” (1968), p. 228.

⁹⁴² Podría verse en este sentido la tesis fenomenológico-hermenéutica acerca del trato comprensor-interpretante con el mundo desde el enfoque ecológico de la psicología de J. J. GIBSON, quien, para decirlo con D. LUNA y P. TUDELA, entendía los sentidos como «sistemas perceptivos capaces

La perspectiva fenomenológico-hermenéutica mantiene que el saber-hacer (*können*) tiene que ver con una comprensión de la significatividad que permite la comparecencia del ente “como...” (*als*). Sin embargo, la visión fenomenológica de la experiencia les otorga un papel fundamental a las cualidades sensibles aprehendidas en impresión de realidad, que son las “fundantes” del sentido. Esto se puede entender de la siguiente manera: cuando percibo la propiedad funcional de la cosa, esto es, cuando aprehendo comprensora-interpretantemente el “como” en que ésta comparece, co-percibo al mismo tiempo las cualidades sensibles con las que se me da la cosa en mis sentidos. Esto significa que los datos fisiológicos tienen que jugar algún papel en la experiencia. Puede pensarse, desde el punto de vista de psicología de la percepción, que esto tiene que ver con la mediación de la percepción a través de imágenes retinianas, neuronales, etc.⁹⁴³ Sin embargo, desde el punto de vista fenomenológico en general, lo que interesa es determinar, dentro de la percepción, qué es lo puesto por la cosa en su darse, esto es, el “en mí por sí” (o “de suyo”), qué hay en el contenido de mi percepción que no me pertenece sólo a mí.⁹⁴⁴ Pues bien, eso dado en mí, pero que no pongo yo es justo el carácter formal de las notas aprehendidas impresivamente, que al quedar actualizadas respecto a la vida humana tienen la condición de ser apropiadas como tal o cual posibilidad (pero no cualquiera). Al percibir que la silla es “para sentarse”, co-percibo (fenomenológicamente: aprehendo) que la silla es resistente como para sentarme (aprehendo la dureza de la cosa como algo de suyo, que le pertenece a ella), del mismo modo que aprehendo, p.e., el fuego como algo que quema porque es caliente de suyo.⁹⁴⁵

De ahí que la cosa-real sea la condición de posibilidad física de la cosa-sentido. Al usar sillas, escaleras, balones, etc. la cosa pone por sí misma una serie de notas que le pertenecen “de suyo” y a partir de las cuales se construye el sentido. Yo interpreto la silla como silla, esto es, como útil “para sentarse” gracias a que co-aprehendo en el

de captar características reales de los objetos, esto es, información que hace referencia a los objetos mismos» (*Percepción visual*, Trotta, Madrid, 2007, p. 34). Esas características reales son las propiedades funcionales (*affordances*) (vid. GIBSON, J. J., *The Senses considered as Perceptual Systems*, Houghton Mifflin, Boston, 1966; *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979).

⁹⁴³ Que son precisamente los ingredientes que la teoría de la percepción directa de Gibson deja fuera: vid. GIBSON, J. J., op. cit., p. 147; así como “A Theory of Direct Visual Perception”, en ROYCE, J. / ROZENBOOM, W. (eds.), *The Psychology of Knowing*, Gordon & Breach, New York, 1972.

⁹⁴⁴ Esta idea obedece a una máxima implícita en la práctica fenomenológica en general, la cual Zubiri había asimilado muy temprano: «Estas tres formas de percibir la silla: como objeto material, vital y considerado en sus caracteres más genéricos, son predicados que no pertenecen a lo percibido por mí en la percepción. Se trata aquí de averiguar aquello que hay en la percepción que pertenece a ella.» (“El ser como pensado: de Descartes a Husserl” (1931-32), CU-I, p. 559).

⁹⁴⁵ Para describir esto, Zubiri se vale de la comparación con el sentir meramente animal, frente al cual el ser humano aprehende el estímulo no como un signo objetivo sino como cualidad que pertenece propio a lo dado sensible: «en la aprehensión de realidad la nota es “en propio” lo que es. En la estimulidad, en cambio, el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta. Es lo que expresaba diciendo “el calor calienta”. Ahora, en cambio, son caracteres que pertenecen al calor mismo, el cual sin dejar de calentar igual que calentaba en el anterior modo de aprehensión, sin embargo, queda ahora en modo distinto. No “queda” tan sólo como perteneciente al proceso sentiente, sino que “queda” por sí mismo en cuanto calor “en propio”. Es lo que expresamos diciendo: “El calor es caliente.” (...) Ya no se trata del calor como mera alteridad perteneciente significativamente al proceso del sentir, sino de una alteridad que como tal no pertenece sino al calor por sí mismo. El calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en ser signo de respuesta, sino en ser caliente “de suyo”. Pues bien, esto es lo que constituye la realidad. Esta es la nueva formalidad: formalidad de realidad o realidad.» (IRE (1980), pp. 55-57).

mismo acto la dureza de la silla que me permite usarla de semejante manera. Por ello yo no aprehendo el agua como cosa “para envolver regalos”; basta con que lo intente para constatar en mi trato con tal ente que éste se *resiste* a dicho uso. Ese momento de resistencia –tematizada fenomenológico-hermenéuticamente como comparecencia del ente ahí delante (*vorhanden*)– es justo la condición de la cosa por ser real, que da de sí sentido para la vida en función del contenido concreto de las notas que posea la cosa “de suyo”.

La cosa real se actualiza en la impresión de realidad con más propiedades de las que pueda tener como aprehendida comprensora-interpretantemente. Respecto de aquella, ésta es tan sólo el “dar de sí” a partir de la condición física de un contenido específico dado. En esta línea podría verse la cosa-sentido, a fin de cuentas, como una explicitación de la condición que tiene lo real para quedar constituida como tal, de modo que los contenidos que se aprehenden primordialmente serían explicitados al quedar constituida la cosa en sentido

La cosa real impresivamente aprehendida es fundamento de la cosa-sentido bajo la siguiente acepción: las notas actualizadas en impresión de realidad (con su momento formal de “de suyo”) son la condición del sentido, de la interpretación de esto “como...”. “Fundamento” no significa aquí una derivación lógica o inferencial de las posibilidades a partir de las propiedades reales, sino que la realidad, como *condición* del sentido, debe estar actualizada en el acto de experiencia para poder hablar de notas que en mi vida funcionan como “mesas”, “martillos”, “sillas”, etc.

En esta línea, la condición como fundamentación del sentido en la realidad no es sino una modalidad en que la intelección se funda en una aprehensión de realidad, en el sentido de estar sentientemente generada por esta. El sentido se funda en la realidad porque surge de la condición de las notas del sistema sustantivo actualizado en impresión de realidad. Es el sentido desde su descripción fenome-noológica a partir de la incorporación de la sensibilidad según la entiende Zubiri.

c. La fundamentación del sentido en la realidad impresivamente aprehendida como requisito para los comportamientos precisos y exactos con el mundo.

La tesis anteriormente sostenida de que la captación del sentido de la cosa es dado en co-aprehensión con la condición física de la cosa real tiene una implicación más para la idea de una fundamentación de la interpretación misma. Al ser las cualidades sensibles, esto es, las notas aprehendidas impresivamente las que, por ser actualizadas como “de suyo”, tienen una condición para ser sentido, quiere decir que en la fundamentación de la interpretación juegan un papel determinante tanto la sensibilidad como la corporalidad.

Mantenemos que si fuera cierto, sin más, que nuestra experiencia es primariamente aprehensión comprensora-interpretante, no podría hablarse propiamente de un saber-hacer (*können*) preciso y exacto. Para recordar el poema de Rilke con el que Gadamer encabezaba *Wahrheit und Methode*: Efectivamente, la hermenéutica y la idea del acceso comprensor-interpretante del mundo pueden explicar cómo aprehendemos (*er-fassen*) de hecho el mundo, esto es, cómo atrapamos la pelota que nos lanza “la

eterna compañera de juego”. Ahora bien, el *fangen-können*, el saber-hacer referido al atrapar la pelota no explica por sí sólo que yo sepa atraparla de mejor o peor manera, es decir, que yo aprehenda comprensora-interpretantemente mejor o peor, con mayor o con menor precisión. Al igual que el jugador que controla un lanzamiento de balón que le llega desde varios metros, el intérprete no sólo trata de llevar a cabo la interpretación, sino de hacerlo lo mejor posible, eligiendo en cada momento el movimiento *más preciso* que le conduzca de la manera *más eficiente* a la realización de la *mejor* jugada. Y esto no depende sólo de un saber-hacer, de comprender cómo funciona el juego que hay que jugar (o el mundo que hay que interpretar), sino de que el intérprete es un cuerpo que capta sensiblemente el mundo.

Saber que este ente es un balón de fútbol y, por consiguiente, saber cómo usarlo (aprendiendo, además, las reglas de este juego: no tocarlo con la mano a excepción del portero, no sacarlo del rectángulo de juego, introducirlo en una portería, etc. etc.) me permiten jugar al juego, pero no me dan el trazado de la mejor jugada. Esto lo proporciona el entrenamiento, el aprendizaje de jugadas que son asimiladas por el deportista a través de ciertas automatizaciones de los movimientos de su cuerpo... Poco a poco se va entrenando la capacidad corporal-sensible para elegir la mejor jugada. En la sensibilidad y en la corporalidad residen los caracteres de la experiencia que permiten tener un trato con el mundo mejor o peor, más preciso o menos preciso. La percepción de las propiedades funcionales-significativas de la silla me permiten captar cómo tengo que usarla (“para sentarse”, excluyendo el “para ponerse de pie” si estoy por ejemplo en medio de la defensa de una tesis doctoral), pero no me dicen la manera más cómoda de sentarme, algo que sólo se actualizará al aprehender las características sensibles de la cosa: si el asiento es blando, si aguanta con firmeza la espalda, etc.

Al igual que proponíamos al final del cap. III de la Primera Parte, los actos de elección de jugada precisa y exacta pueden verse como un modelo del cumplimiento evidenciante de la verdad de una interpretación. En este sentido, el arquero que dispara al blanco, el pase perfecto entre líneas del centrocampista al delantero, el ciclista que escoge el lado más suave de la calzada por la que asciende realizan comportamientos análogos en cierta medida al intérprete que trata de escoger la opción interpretativa que expresa de manera más precisa algún carácter del mundo. Si tanto en Heidegger como, según veremos en el próximo capítulo, Zubiri los enunciados fenomenológicos – interpretaciones, al fin y al cabo– han de ser acreditados experiencialmente, ¿cómo se va a considerar que la interpretación pueda tener un cumplimiento exacto y preciso en la experiencia si ésta no incorpora caracteres que permitan hablar de un trato exacto y preciso con el mundo?

La especificación de ello tendrá que ver con la función normativa que adopta la validez fáctica en el contexto del problema de la justificación de la interpretación en su nivel temático.

§ 48. Conclusión: sentido de “fundamentación” referido a la interpretación a-temática.
Delimitación fenome-noológica de la interpretación temática frente a la a-temática.

Al hilo de la cuestión de un posible concepto fenome-noológico de interpretación y de la ubicación del sentido en la inteligencia sentiente han aparecido dos conceptos de fundamentación de la interpretación:

- (i) Como *génesis sentiente*: fundamentación de logos y razón en tanto sentientes, mediados por la formalidad de realidad. Aplicado al concepto de interpretación sólo indica que la experiencia de lo irreal campal surge a partir de la situación física u horizonte real de la intelección, esto es, a partir de la impresión de realidad.
- (ii) Dentro de este tipo de fundamentación, como *condición*: fundamentación de la cosa-sentido como construcción conceptual actualizada en la experiencia de lo irreal campal respecto de la vida humana.

El campo de realidad, cuya estructura radica en la formalidad dada en aprehensión primordial, constituye la estructura de la situación física de la inteligencia a partir de la cual se explicitan las posibilidades implícitas en lo real por tener la condición para ello. El paso de lo implícito (campo de realidad) a lo explícito (experiencia de lo irreal campal) comporta el significado de fundamentación de la interpretación en un sentido no-normativo aún, pues esto sólo se refiere a que la interpretación ya siempre está dada a partir de una situación física en la que el interpretante está implantado.

La fundamentación en este sentido de génesis sentiente sólo hace referencia a cómo la aprehensión primordial *funda* los modos de intelección, abriendo la posible respectividad de la cosa real meramente actualizada a otras cosas reales en el campo sentido y en el mundo. Ahora, considerar que esta mera actualización sea por sí misma, en cuanto mera aprehensión primordial, el *fundamento* de la intelección en el sentido de justificación podría incurrir en problemas como el del *mito de lo dado*.⁹⁴⁶ Estrictamente en aprehensión primordial la verdad que encontramos es la denominada por Zubiri *verdad real*, que es una «mera ratificación de lo real en la inteligencia sentiente.»⁹⁴⁷ Ratificación significa aquí que la actualidad de la cosa real en la impresión de realidad no añade nada nuevo: sencillamente, es la realidad estando presente desde sí misma en la intelección. Pues bien, esto por sí sólo no nos permite hablar de verdad en sentido normativo: pues en la medida en que en la verdad real sólo hay ratificación, no hay por tanto posibilidad de error⁹⁴⁸ y, por ende, nada permite allí que distingamos entre algo mejor aprehendido o peor aprehendido. En cuanto sólo hay, por así decirlo, una única valencia de verdad, esto es, la ratificación, no tiene sentido apelar a la aprehensión primordial, *estrictamente desde este nivel previo a alguna mediación*, para declarar la

⁹⁴⁶ Vid. SELLARS, W., “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en FEIGL, H. / SCRIVEN, M. (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1956, pp. 253-329.

⁹⁴⁷ IRE (1980), p. 233.

⁹⁴⁸ Cf. op. cit., pp. 236-237

verdad o falsedad de lo inteligido. De este modo, si no logramos especificar cómo la fundamentación (normativa) de la interpretación se produce en un contexto mediado por alguna instancia que implique un seguimiento de reglas, nuestra interpretación de Zubiri correría el peligro de caer en ello.

En la Primera Parte propusimos que la fundamentación adquiriría un sentido normativo cuando la interpretación se consideraba desde el punto de vista temático, esto es, cuando la *Auslegung* se vuelve sobre sí misma para tomarse como tema explícito. Justo en este momento surgía la cuestión de cómo apropiarse correctamente de lo ya accedido a-temáticamente, se articulaba una metodología a tal fin, etc. Por tanto, habría que encontrar una distinción similar de niveles de interpretación en términos fenomenológicos, correlativa a niveles de fundamentación, que pudiera funcionar en este sentido.

Por una parte, la interpretación a-temática ya ha sido ubicada en los análisis fenomenológicos de Zubiri en las simples aprehensiones. Constituidas sobre el horizonte del campo de realidad, la interpretación a-temática surge a partir del modo como ya siempre estamos previamente implantados físicamente en el mundo. Aquí la interpretación no es temática en la medida en que aún no implica una vuelta de la intelección sobre sí misma, sino que simplemente está explicitando lo real desde lo campal.

Pero, por otra parte, en las demás estructuras de la intelección sentiente habría momentos susceptibles de ser entendidos bajo la designación de tematicidad. Serían momentos de la intelección en los que esta vuelve sobre sí misma para someter a prueba las elaboraciones que va realizando, todas las creaciones libres del logos y las construcciones de la razón, insertándolo en la experiencia de lo real. Es en el caso de la realización de las elaboraciones del logos y de la razón donde surgen elementos de mediación de la verdad, y, por ende, en los que puede hablarse de la doble posibilidad verdad / error. Vamos a enumerar estos momentos concretos:

(i) El primero de ellos estaría en el momento de reversión de logos de las simples aprehensiones (en la experiencia de lo irreal campal) al campo mismo de realidad, reversión en la que la intelección trata de constatar sus creaciones libres. Ello nos valdría para, al amparo de la intelección como logos, distinguir un nivel temático de interpretación: las afirmaciones como realización de simples aprehensiones en el campo de realidad.⁹⁴⁹ Esta realización es una reversión en la cual la intelección está mediada o determinada por el campo de realidad, donde “determinada” significa que el campo (y las simples aprehensiones) se constituye en «principio determinante» de mi afirmación según la cual A coincide con B y no con C.⁹⁵⁰

(ii) El segundo de ellos tiene que ver, de manera paralela al primero, con la verificación de las construcciones de la razón –a las que Zubiri va a llamar *esbozos*– en la que se trata de volver desde lo elaborado racionalmente hasta el campo sentido, para encontrar allí la verdad de la razón. Es el nivel del conocimiento, en el que la intelección explícitamente se vuelve sobre sí misma, sobre todos sus contenidos

⁹⁴⁹ Vid. IL (1982), pp. 109-170.

⁹⁵⁰ Cf. op. cit., pp. 219-220.

elaborados y sobre el momento de realidad que alberga para encontrar su verdad. Esto supone el despliegue *previo de una estructura intelectual que Zubiri va a denominar método* de la razón sentiente.

(iii) Pero finalmente habría un tercer momento de la intelección igualmente temático, que residiría en la experiencia de lo irreal mundanal en tanto fundamentadora de los esbozos. Esto puede sorprender por el hecho de haber incluido anteriormente la experiencia de lo irreal campal en el nivel a-temático de la intelección. Sin embargo, el motivo para entender aquella como momento temático está en que en la experiencia de lo irreal mundanal o racional la intelección ya ha pasado previamente por un momento de reversión hacia el campo de realidad en el que ésta ha vuelto sobre sí misma. Zubiri distingue en este sentido varios modos de construcción racional de los esbozos, como la modelización, la homologación y la postulación.⁹⁵¹ Serían todos ellos maneras de asumir lo afirmado en el logos y tomarlo como canon de lo que podría ser la cosa en la realidad, universalmente. Los esbozos de la razón asumen entonces el momento de reversión al partir de las constataciones realizadas en el campo, que se constituyen como sistema de referencia del que parten. Es aquí donde lo real se (re)actualiza precisamente como fundamento del conocimiento.⁹⁵²

De ello se desprende que la realidad sólo puede constituirse como fundamento en sentido normativo cuando supone una previa reversión de la intelección sobre sí misma. Esto es, cuando se ha pasado por la experiencia de lo irreal, ya sea campal (simples aprehensiones) o mundanalmente (esbozos).⁹⁵³ Sólo gracias a la instancia de la experiencia de lo irreal, en el sentido previamente especificado, puede desarrollar lo real una función normativa en la intelección.

Tendríamos entonces como momentos temáticos de la intelección la reversión del logos en el cual surge el momento de afirmación y constatación, la reversión de la razón desde el mundo al campo en la cual se trata de verificar cognoscitivamente los esbozos y por último las construcciones racionales mismas en cuanto se apoyan en un sistema de referencia en que se asume la reversión campal. Las afirmaciones (logos), las verificaciones (razón) y la experiencia de lo irreal mundanal constituirían tres elementos desde los que habría que pensar qué sería una interpretación temática, entendida desde el marco de la inteligencia sentiente, y en qué consista su carácter normativo. Este será el tema del capítulo siguiente.

⁹⁵¹ Vid. IRA (1983), pp. 118-133.

⁹⁵² Cf. op. cit., pp. 104-105.

⁹⁵³ Vid. NICOLÁS, J. A., “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 36 (2009), pp. 293-310.

CAPÍTULO IV.

El método de la razón sentiente para la elaboración de una interpretación adecuada.

§ 49. *Introducción: Planteamiento de la problemática fenomenológico-hermenéutica a la luz de las aportaciones fenomenológicas.*

De la Primera Parte de esta investigación se desprendió una idea fenomenológico-hermenéutica de validez de la interpretación en un nivel normativo: la interpretación es válida cuando ha llevado a su haber previo el todo del ente temático, esto es, su sentido pleno o fenómeno. Considerada como el problema de la “correcta entrada en el círculo hermenéutico”, Heidegger ataja la cuestión de la justificación de la interpretación con una consideración del modo en que los enunciados fenomenológico-hermenéuticos son acreditados experiencialmente: el recto modo de acceso al círculo hermenéutico de la interpretación tiene que ver con el cumplimiento (*Erfüllung*) de una indicación formal a la vista concreta de una intuición hermenéutica. Esto hace referencia a la experiencia fáctica como condición de la interpretación y que además de ser su génesis (según el primer nivel de fundamentación), es apropiada metodológicamente como instancia normativa. Esa experiencia se destacó como a priori fáctico de la interpretación misma. Caracterizada en clave fenomenológico-hermenéutica, la experiencia fáctica de la vida constituye la condición de la interpretación según tres aspectos: *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*, de los cuales la totalidad funcional significativa abierta por el comprender en un *Vorhabe* juega un papel fundamental.

Sin embargo, con la transformación fenomenológica de la idea de experiencia, operada en la primera sección de esta Segunda Parte, el carácter constituyente del haber previo cambia de signo. El desplazamiento de la significatividad por la sensibilidad tiene consecuencias para el problema normativo de la justificación de la interpretación. Si de la experiencia como apertura a la significatividad surgía la idea concreta de la metodología como reducción, construcción y destrucción, la experiencia como impresión de realidad deberá llevar aparejada una metodología alternativa o complementaria a aquella. Por esta vía sería posible plantear una respuesta concreta desde Zubiri al problema de la validez normativa.

Esa metodología se enmarca en el contexto del problema de la fundamentación de la validez de la interpretación en un sentido normativo. En este sentido, el objetivo ahora será determinar en qué sentido puede estar fundamentada una interpretación temática. ¿Cómo puede justificarse? ¿Cuándo es “originaria”?

Ahora bien, el problema de la fundamentación de la interpretación temática surgió en la Primera Parte al hilo de una problemática específicamente fenomenológico-hermenéutica. Esta fue planteada como la cuestión del recto modo de entrada en el círculo hermenéutico. La elaboración de la interpretación a partir de las cosas mismas aseguraría presuntamente la científicidad de su tema. Sin embargo, este problema resulta en principio ajeno al pensamiento zubiriano, para el cual la cuestión del “círculo hermenéutico”, la intelección definida esencialmente como comprensión/interpretación

y, por ello, el problema de la verdad caracterizado hermenéuticamente como el problema de la fundamentación de las interpretaciones serían cuestiones “secundarias” en cierto modo. La idea del intellectus en general como impresión de realidad desplaza la caracterización de esta como interpretación a un segundo plano en el interés de Zubiri por elaborar el análisis de la intelección y de los hechos inteligidos.

Sin embargo, creemos que ello no obsta para que podamos reconstruir el planteamiento zubiriano como respuesta desde una orilla fenome-noológica a problemas planteados en el continente fenomenológico-hermenéutico. Precisamente ello es lo que ha animado desde el principio el propósito último de esta investigación: presentar un replanteamiento de la cuestión hermenéutica de la fundamentación de la interpretación desde Zubiri. Para ello proponemos en este capítulo no rechazar la formulación fenomenológico-hermenéutica del problema de la fundamentación, sino asumirla y tratar de desarrollarla en términos fenome-noológicos. Para ello trataremos de reinterpretar algunos elementos expuestos en nuestra interpretación de Heidegger en la Primera Parte a la luz de las propuestas zubirianas en torno al análisis de la intelección sentiente. Concretamente, el punto de partida consistirá en buscar algún elemento en la intelección sentiente homologable en algún sentido a la formulación fenomenológico-hermenéutica del problema del círculo hermenéutico. De modo similar a como lo hicimos con Heidegger, se tratará de precisar a partir de la cuestión del círculo el tipo de validez y de normatividad crítica (en el sentido de discernimiento) que puede tener la interpretación. Ello nos llevará a plantear, paralelamente al método fenomenológico-hermenéutico, el modo concreto como piensa Zubiri que la intelección sentiente puede fundamentar metodológicamente la interpretación. Finalmente, ello nos debería conducir a la resolución del problema del círculo hermenéutico a través de la especificación del tipo de verdad de la interpretación y de su evidencia.

§ 50. *El significado normativo de la validez fenome-noológica.*

a. Del rechazo del criticismo a la tesis de la cooriginariedad de saber y realidad. El problema de un “círculo” en la intelección.

De manera semejante a nuestro procedimiento en el cap. I de la Primera Parte, podemos preguntarnos si en Zubiri es posible encontrar algún sentido de crítica como discernimiento que conduzca a una idea de validez. Esta idea de validez debería estar especificada, en el contexto del problema de la fundamentación en el nivel temático, como validez objetiva en el sentido de ser una fundamentación en la cual la cosa misma adquiere, de alguna manera, la función normativa pertinente para constituirse como instancia de justificación en un contexto de especificación de reglas y de metodología para la elaboración de una interpretación *mejor o peor*, no sólo fácticamente *diferente*.

Sin embargo, a la hora de conducir a la fenome-noología esta cuestión nos encontramos con una dificultad similar al caso fenomenológico-hermenéutico. Si en las lecciones tempranas de Friburgo Heidegger expresaba su repulsa al planteamiento crítico-epistemológico del discurso “criticista”, referido básicamente al neokantismo, en Zubiri vamos a encontrar algo similar que impide una asimilación indiferenciada de su

filosofía con los problemas propios de teoría del conocimiento. Si queremos plantear justamente el problema de la fundamentación a partir de un plano fenomenológico en general, ateniéndonos a las cosas mismas en el plano a-teorético de acceso al mundo, habrá que comprobar en qué medida las reticencias de la fenomenología que estamos escogiendo para plantear los problemas no tacha nuestro propio planteamiento de criticista en un sentido peyorativo.

Esta dificultad a que aludimos se encuentra explicitada, especialmente, en el prólogo a la trilogía de *Inteligencia Sentiente*:

Para muchos lectores, mi libro *Sobre la esencia* estaba falto de un fundamento porque estimaban que saber lo que es la realidad es empresa que no puede llevarse a cabo sin un estudio previo acerca de lo que nos sea posible saber. Esto es verdad tratándose de algunos problemas concretos. Pero afirmar en toda su generalidad que esto sea propio del saber de la realidad en cuanto tal es algo distinto. Esta afirmación es una idea que en formas distintas ha venido constituyendo la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant: es el “criticismo”. El fundamento de toda la filosofía ería la crítica, el discernimiento de lo que se puede saber.⁹⁵⁴

Zubiri publica en 1962 un libro de metafísica cuya recepción en los círculos filosóficos es dispar. Para no recoger la peculiar historia de la recepción de *Sobre la esencia*⁹⁵⁵, digamos que hubo un círculo de lectores que señalaron los problemas filosóficos derivados de elaborar una metafísica sin un cuestionamiento previo de cómo es posible la metafísica. Desde el giro copernicano-kantiano, una máxima pocas veces cuestionada (con la gran excepción de Hegel) ha sido la de plantear una crítica del conocimiento acerca de las condiciones transcendentales que posibilitan el mismo como ciencia. Desde entonces, el intento de restitución de la metafísica ha tenido que someterse –en la mayoría de los casos en la historia de la filosofía– al juzgado de la razón. A pesar de las nuevas corrientes historicistas y vitalistas de finales del s. XIX y principios del XX, en el momento de publicación de *Sobre la esencia* el discurso sobre algo como “la realidad” se veía necesitado de un mínimo discurso previo del método, para decirlo con la fórmula cartesiana. Efectivamente, ¿cómo le resulta posible al filósofo X. Zubiri hablar de lo real en sí mismo sin haber antes propuesto una manera de acceso cognoscitivo a ello?

La respuesta explícita de Zubiri al respecto se produce casi veinte años más tarde en el prólogo mencionado a la *Trilogía*, en un texto en el que, a nuestro juicio, se pone en claro la actitud netamente fenomenológica de su filosofía:

Pero esta necesidad, ¿es una anterioridad? No lo creo, porque no es menos cierto que una investigación acerca de las posibilidades de saber no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna concepción de la realidad. (...) Es que es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y

⁹⁵⁴ IRE (1980), p. 9.

⁹⁵⁵ Respecto a lo cual puede consultarse el capítulo dedicado en la apasionante biografía de Zubiri escrita por J. COROMINAS y J. A. VICENS, *La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2007, pp. 607-228.

rigurosamente congéneres. (...) Por esto, la presunta anterioridad crítica del saber sobre la realidad, esto es, sobre lo sabido, no es en el fondo sino una especie de timorato titubeo en el arranque mismo de filosofar. Algo así a como si alguien que quiere abrir una puerta se pasara horas estudiando el movimiento de los músculos de su mano; probablemente no llegará nunca a abrir la puerta.⁹⁵⁶

Es llamativo que Zubiri ponga el ejemplo de abrir una puerta para ejemplificar el problema del conocimiento: si quiero acceder al mundo, no puedo comenzar hablando de cómo es posible acceder al acceso del mundo, sino que el saber debe ser ya, sobre la marcha, una manera de acceso. Se trata más bien de explicitar la cosa real misma y el modo como accedo a ella partiendo desde el presupuesto de que cosa y saber están dados conjunta, co-originariamente, en su raíz. Raíz que no debe ser otra que la experiencia noérgica.

Ahora bien, esto plantea, a nuestro entender, una especie de círculo en la fenome-noología zubiriana. Si a la hora de explicitar el acceso a la realidad el análisis filosófico ya se ve obligado a poner en juego conceptos que atañen a lo real y, viceversa, si elaboro esa idea de realidad necesito además aclarar cómo es posible acceder a ello, eso puede significar que la tesis de la co-originariedad envuelve el círculo según el cual saber y realidad se co-implican. Hay, además, un texto del curso “Ciencia y realidad”, en el que Zubiri afirma que partir del estar en la realidad con el mundo y con las cosas que circundan al ser humano supone un “círculo vicioso” desde el punto de vista lógico: pues qué sea realidad es algo que se plantea desde un ya saber algo de ella. Sin embargo, prosigue, esto «es algo que concierne o pertenece al hombre mismo en cuanto existe sobre la tierra»⁹⁵⁷: el ser humano, como animal, sabe algo de lo que pasa alrededor.

¿Queremos decir con ello que la filosofía de Zubiri finalmente se despeña en el abismo de un círculo hermenéutico que conduce al relativismo y eventualmente al escepticismo? No; de hecho mantenemos que el círculo hermenéutico no es sino la expresión precisamente de todo lo contrario: que el saber siempre puede ser objetivo porque ya envuelve la referencia, de un modo u otro a su objeto: ya se parta de la idea de correlato intencional (Husserl), de respecto (*Bezug*) transcendental desde la existencia (Heidegger) o de actualidad física (Zubiri), la intuición básica es que la presencia de la cosa determina el modo de su presentación y su modo de presentación determina la presencia de la cosa. En este texto del mismo curso anteriormente citado se pone en claro este carácter:

⁹⁵⁶ Op. cit., pp. 9-10. Asimismo, ya en *Sobre la esencia* aparecen algunos rasgos de la interpretación metafísica de Zubiri que, vistos desde este pasaje, podrían ser leídos como una expresión más de este círculo de cooriginariedad de saber y realidad, en un comienzo (si nuestro defecto de profesión no nos traiciona) francamente fenomenológico: «Comencemos por acotar de una manera provisional el concepto de esencia. De no tener ante los ojos la esencia misma, todas nuestras consideraciones correrían el riesgo de caer en el vacío, y sobre todo, careceríamos de punto de referencia para fundamentarlas y discutir las.» (SE (1962), p. 15). De ahí que el comienzo del libro esté dedicado a anticipar «de una manera un poco vaga» (*ibid.*) los caracteres de lo real que ya previamente están dados e el horizonte real de la interpretación metafísica.

⁹⁵⁷ “Ciencia y realidad” (1945-46), AXZ, 0049004, p. 7.

Así, ese modo lógico de plantear la pregunta por la realidad, que parecía tener un carácter circular, responde a la índole y estructura misma del pensar; y entonces caemos en la cuenta de que ese aparente fallo en el planteamiento del problema nos descubre precisamente la posibilidad de situarnos en el punto de vista que aquí nos interesa: por el carácter genitivo de las ideas, podemos perseguir la realidad en lo que tiene ella de más propio, en el pensar. (...)

Los que sepan mucha filosofía encontrarán que esto es muy ingenuo; lo siento mucho, pero no hay otra manera de proceder. Gracias, pues, a que la idea es genitiva y a que este carácter genitivo se expresa en la generación (por parte de la realidad) de nuestras ideas y en la evidencia con que en ellas entendemos la realidad, podemos, repito, estar seguros de que la mente no tiene más forma actual que la que le imprime la realidad; y recíprocamente, en la medida en que es la realidad misma la que impone, por lo menos, el contenido de este desdoblamiento, siguiendo el hilo de el <...> podemos estar *seguros*, en cuanto al hombre le es dado estarlo, de que efectivamente estamos tratando con la realidad y no simplemente con unas *ocurrencias nuestras*.⁹⁵⁸

El “carácter genitivo de las ideas” significa que toda idea implica ya una referencia a aquello que se piensa con ésta. Expresado desde una terminología propia, que poco a poco va abriéndose paso en la obra de Zubiri, esa referencia tiene lugar no como correlación entre la conciencia y su objeto. Respecto de Husserl, tanto en Heidegger y en Zubiri no hay correlación entre dos términos de conciencia sino una relación (*Bezug*) que se produce a partir de un *estar-en* –entendido como estar-en-el-mundo significativo y tempóreo en el primero, y como un estar-en-la-realidad impresivo y físico en el segundo. Precisamente porque lo real ya está dado co-originariamente en mi saber de ella podemos hablar con *seguridad* de que estamos tratando con ella, esto es, que nuestras ideas no surgen como «simples ocurrencias y opiniones populares»⁹⁵⁹ ni, en el mejor de los casos, conforman un mero “sistema coherente de conceptos objetivos”.⁹⁶⁰ La idea de círculo ya implicaba en la fenomenología-hermenéutica que la interpretación puede ser válida objetivamente (en el sentido de *sachlich*, concerniente a la cosa misma) en la medida en que incorpora ya en ella lo que tiene que interpretar (*das Auszulegende*).⁹⁶¹ Pues bien, la co-originariedad de saber y realidad funciona en este sentido como postulado básico de la fenomenología que permite, como en el caso de Heidegger, partir de la presencia de la cosa misma en la intelección (y, por extensión, en la interpretación) para entenderla como verdadera o falsa, como válida o no válida.

Sin embargo, que la cosa ya esté dada no implica, como se desprende de la distinción entre niveles de fundamentación de la interpretación, que ella justifique inmediatamente, en un contexto temático-normativo, la verdad de la interpretación. Para ello la presencia de la cosa real misma ha de ser apropiada de una manera específica. Esto es, debe ser propuesta una vía para considerarla como principio de justificación o criterio. Una vez que se ha tomado como punto de partida la co-originariedad de saber y realidad, esquivando así el peligro de caer en una postura criticista, ¿cómo puede

⁹⁵⁸ Op. cit., AXZ, 0049004, pp. 10-11. El subrayado es nuestro. La palabra que falta no ha podido ser descifrada en la consulta del documento.

⁹⁵⁹ ST, 176 (trad. de SZ, 153: «Einfälle und Volksbegriffe»).

⁹⁶⁰ Vid. IRE (1980), p. 178.

⁹⁶¹ Cf. ST, 176 (SZ, 152).

retomarse la problemática crítica de cómo es posible discernir entre interpretaciones mejores o peores, válidas o no válidas? ¿En qué sentido puede ser lo real principio de *discernimiento* de la *validez* de la interpretación?

¿Ha hablado Zubiri de discernimiento en alguna parte, en un sentido equiparable al *κρίνειν* fenomenológico-hermenéutico, según veíamos en el cap. I de la Primera Parte? ¿Habría, además, algún concepto que pudiera aplicarse a la interpretación para juzgar de ella que es mejor o peor, más apropiada o menos apropiada, más o menos válida?

b. Crítica como discernimiento (*κρίνειν*) desde la intelección sentiente.

En la obra de Zubiri aparecen, al menos, *tres* sentidos en que puede hablarse de discernimiento: como opción entre vías posibles e imposibles de intelección, como aprehensión diferencial entre contenido y formalidad, y finalmente como discernimiento en tanteo que resulta de la probación física de qué es lo real.

(1) Crítica como discernimiento entre vías posibles e imposibles.

En primer lugar, el *κρίνειν* como discernimiento entre vías es un concepto que aparece en *Inteligencia y logos* para expresar cómo la intelección posee un momento por el cual ha de escoger entre simples aprehensiones (y podrían añadirse los esbozos de la razón) para discriminar los “posibles” de los “imposibles”.⁹⁶² En el campo de realidad (y ulteriormente el mundo) la cosa desde la que aprehendo el contenido de esta en cuestión me abre varias direcciones en que puedo inteligirla e interpretarla (esto es, determinando su “esto”, su “cómo” y su “qué”).⁹⁶³ La realización de esa intelección se lleva a cabo, por lo tanto, optando por una vía u otra, escogiendo el modo en que lo crea. Para inteligir qué sería el ser humano puedo partir de la vía que me ofrece el “cañamazo”⁹⁶⁴ de las ciencias naturales y determinarlo como una cosa natural, o quizás partir del de la historicidad e interpretarlo como vida fáctica o Dasein.

La cuestión crucial reside en cómo determinar qué vía de las posibles abiertas por cosa real misma en el campo de realidad es en primera instancia posible o es desechada por la índole de ésta. A fuer de tal la fenomenología establece precisamente una metodología racional en la cual su primer momento está integrado por análisis de hechos a los cuales han de plegarse las opciones filosóficas interpretativas. La norma sería en este caso que la interpretación no puede partir de carácter alguno que no esté dado en la aprehensión, tal como es descrita en un análisis de hechos realizado desde el logos.

De este sentido de crítica como discernimiento de vías en opción se desprenden varias posibilidades conceptuales con las que podemos prolongar el planteamiento fenomenológico.

⁹⁶² Cf. IL (1982), p. 109; vid. asimismo “Introducción al problema de Dios” (1961), NHD, p. 414.

⁹⁶³ Vid. op. cit., pp. 283-284.

⁹⁶⁴ Vid. *supra* § 46.

Por un lado, con ello se hace posible hablar de cierto sentido de crítica como destrucción en Zubiri. En sus exposiciones sobre la postura de alguna filosofía relativa a la cuestión que esté tratando, frecuentemente aparecen consideraciones críticas que descartan la interpretación del filósofo en cuestión por ser “absurda”, “insostenible”, “imposible”⁹⁶⁵ o, sencillamente, no atenerse a los hechos. Por ejemplo, cuando al comienzo de *Inteligencia y realidad* se analiza en primera instancia qué tipo de acto es la intelección, se descarta la idea husserliana de la conciencia alegando que las presuposiciones que ésta envuelve «es exacta porque ninguna de las dos responde a los hechos.»⁹⁶⁶ La crítica de la inteligencia concipiente, en comparación con los caracteres propios de la inteligencia sentiente⁹⁶⁷, podría verse como un caso muy claro de discernimiento crítico de una opción interpretativa de conceptualización de la índole de la intelección a la luz de los hechos descritos mismos.

Por otro lado, el discernimiento como opción por la vía posible podría verse en conexión con la cuestión de *la voz de las cosas* que, en *Inteligencia y logos*, aparece en el contexto del concepto de veridictancia como subtipo de la segunda fase de la verdad coincidencial. La realidad es la que, en cierto sentido, nos dicta lo que tenemos que decir (esto es, la simple aprehensión siempre surge de y siempre debe atenerse a lo aprehendido primordialmente).⁹⁶⁸ J. CONILL ha destacado la relación de este concepto con la de voz de la conciencia⁹⁶⁹ y, además, ha interpretado esta llamada de la voz de las cosas en el proyecto humano de realización vital-personal como respuesta «a una llamada que precede y excede el libre compromiso del sujeto», que acaba en una noción

⁹⁶⁵ Los ejemplos en toda la obra de Zubiri son harto numerosos. Vid., sin ánimo de ser exhaustivos, IRE (1980), pp. 67 (la aprehensión no es intuición como conciencia directa e inmediata de algo), 196 (pensar que el “más” –la forzosidad de lo real– es un carácter añadido al “de suyo” y no estructural es imposible, ya que se dan unitariamente en el acto de aprehensión), 227 (la identificación del ser y de la objetualidad es inadmisibles ya que lo propio del objeto no es su posicionalidad sino su actualidad); IL (1982), pp. 30, 82 (es imposible salirnos de las cosas reales mismas –en tanto ellas están implicadas en la experiencia como impresión de realidad, constitutiva del habérselas humano con el mundo), 87 (a pesar de la irrealización en distanciamiento propio de la simple aprehensión, no se prescinde de la realidad –en la medida en que el logos es sentiente, es modalización de la experiencia noérgica de lo real, que siempre está presente en la intelección de una u otra forma), 92 (lo irreal no es lo que tiene existencia, pues realidad no es existencia sino “de suyo”), 245 (la postura intuicionista dice que la razón combina los colores que concibe y así cree aprehender el color citado, pero eso es imposible porque esa evidencia racional sólo es, a la vista del carácter de la formalidad de lo aprehendido primordialmente –vid. IRE (1980), p. 267– una intuición empobrecida), 380-381 (la concepción sobre la identidad entre ser y verdad en Platón, Leibniz y Hegel son imposibles porque, según los hechos de aprehensión descritos en IRE, el ser es una actualidad oblicua de lo real y, además, porque se refieren al ser copulativo, propio solamente de la intelección, que ellos ubican fuera del sujeto en lo real “en sí”); IRA, pp. 68 (la razón no es un movimiento conceptual, sino una marcha en lo real –en la medida en que es sentiente, es una modulación de lo real en la intelección), 82 (la razón no brota de sí misma sino que por ser sentiente está activada por las cosas), 121 (la libertad de la razón no consiste en saltar de lo empírico a lo real, pues la libertad recae sobre la realidad físicamente aprehendida), 163 (no puede haber conocimiento sin intelección, pues aquel sólo surge a partir del carácter de insuficiencia del contenido actualizado en aprehensión), 207 (la idea de método según la logificación de la intelección es imposible –pues es un despliegue a partir del modo mismo en que la impresión de realidad se reactualiza respectivamente al mundo)...

⁹⁶⁶ IRE (1980), p. 21.

⁹⁶⁷ Vid. op. cit., pp. 85-87.

⁹⁶⁸ Cf. IL (1982), p. 315.

⁹⁶⁹ Vid. “El hombre y Dios” (redacción final, 1983), HD (nueva edición), pp. 106-109; “¿Qué es saber?” (1935), NHD, pp. 78-79.

de responsabilidad moral que «no comienza en mi compromiso y decisión, no es fruto de mi propia elección, sino en la concernencia por la presencia de otro» y que da lugar a la «responsabilidad por el otro vulnerable.»⁹⁷⁰ Asumiendo la conexión que permitiría esta idea con las éticas de Levinas y Jonas, pensamos que la noción de voz de las cosas puede, en el plano propiamente concerniente a la intelección, jugar el papel de la responsabilidad epistémica o *answerability*.⁹⁷¹ El sujeto es responsable (*answerable*) en un contexto normativo –en el espacio de las razones– en la medida en que sus simples aprehensiones (que, además, surgen de la experiencia de lo real –génesis sentiente) son optadas a la luz de la descripción de los hechos de experiencia inteligidos en un marco enunciativo y conceptual.⁹⁷²

(2) Crítica como discernimiento en aprehensión diferencial entre contenido y formalidad.

Ahora bien, si la aprehensión puede constituirse en tal criterio –*siempre* que esté plasmada en una descripción realizada *desde el logos*– debe ser gracias a que la intelección es capaz de aprehender los caracteres cruciales que determinan la opción interpretativa escogida. Zubiri ya hablaba de algo semejante en “¿Qué es saber?”, en relación con el logos como un decidir que se basa en la experiencia de la cosa “por dentro”, es decir, en la experiencia de su ser.⁹⁷³ Según vimos en el cap. I de la Primera Parte, la experiencia del sentido del ser es, además, una aprehensión de la diferencia entre ser y ente (esto es, la *ontologische Differenz*). Sobre ello se basaba la crítica como investigación del acceso (*Zugangsforschung*) y como destrucción crítica (*kritische Destruktion*).

Ahora, el desplazamiento del sentido y del ser por la realidad supone para ese carácter de *κρίνειν* del logos que no es dado por la experiencia del sentido del ser, sino la experiencia noérgica como impresión de realidad. Si de diferencia queremos seguir hablando, puede decirse que la impresión no da, desde luego, la diferencia entre ser y ente (que para Zubiri se mueve en un plano meramente conceptual, no físico), sino que actualiza compactamente un contenido cualquiera envuelto por la formalidad (esto es, el color como real “de suyo”, autoperteneciéndose). Ahora bien, el logos tiene el carácter

⁹⁷⁰ CONILL, J., “«La voz de la conciencia». La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, en *Isegoría*, nº 40 (2009), pp. 122-123.

⁹⁷¹ Vid. p.e. MCDOWELL, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge / London, 1996, p. xii. No obstante, la propuesta normativa que estamos trazando en esta investigación apunta a una idea de justificación de la interpretación que mantiene conscientemente que la normatividad consta de un momento imprescindible a-significativo y a-conceptual (la impresión de realidad) el cual, en un contexto ya significativo o conceptual, adquiere la función fundadora como criterio de interpretación. Esto, desde luego, conlleva la presuposición de que la experiencia no es conceptual, postulado básico de la propuesta de McDowell en la obra citada.

⁹⁷² Es preciso señalar aquí la necesidad de, por decirlo así, *traducir* el lenguaje en que se desenvuelven las descripciones fenome-noológicas a una conceptualidad que conecte con aquella con que se ha expresado la epistemología contemporánea ligada a los trabajos en el ámbito anglosajón. En este sentido haría falta trasvasar en la medida de lo posible conceptos fenome-noológicos como “voz de las cosas” a otros de un contorno más claro y definido como el de *answerability*. Esta “traducción”, a nuestro parecer, es algo que está *completamente* por hacer.

⁹⁷³ “¿Qué es saber?” (1935), NHD, p. 64.

de ser una *aprehensión diferencial* que vuelve desde el campo de realidad hacia lo meramente actualizado en aprehensión y que es capaz de separar (*κρίνειν*, *scheiden*) analíticamente los caracteres de lo aprehendido mismo.⁹⁷⁴ Gran parte del análisis del hecho de aprehensión va a consistir en captar en aprehensión diferencial los caracteres que conciernen a la formalidad, a *diferencia* de su contenido, como constitutivos de la índole de lo actualizado mismo. La diferencia, al no ser entre ser y ente, sino entre ente, ser y realidad,⁹⁷⁵ está referida a la aprehensión diferencial del carácter formal de los contenidos actualizados.⁹⁷⁶ De la misma manera que Heidegger podía haber respondido a los alumnos que le interrogaban acerca de los caracteres ontológicos con un “¡no, eso es óntico!”, Zubiri podría objetar las interpretaciones del hecho de intelección con un “¡no, eso sólo es relativo al contenido!”. En este sentido, la intelección posee un momento de discernimiento en la aprehensión diferencial que le permite señalar a los caracteres formales del hecho actualizado como los fundamentales de cara a la mera descripción del acto de intelección.

No obstante, observamos que en este punto la fenomenología de Zubiri, de manera similar a como sucediera en Heidegger al detallar la manera de captar la diferencia ontológica, recurre a cierta reducción sobre el contenido de lo real dado en el campo. La captación de la diferencia entre formalidad y contenido requiere prescindir del contenido que se actualiza en respectividad campal; contenido que concierne, desde luego, a la respectividad de la cosa a mi vida, esto es, a la cosa-sentido: «Nuda realidad es la madera y el hierro de que está hecho el martillo y hasta el martillo entero, *prescindiendo* de que sea martillo...».⁹⁷⁷ La aprehensión diferencial en la que, parafraseando la definición de reducción fenomenológico-hermenéutica, se vuelve la mirada desde el contenido campalmente aprehendido a su realidad formal “de suyo”⁹⁷⁸, conlleva una inevitable reducción con respecto al contenido actualizado campalmente, en una desrealización de lo real en el que la intelección libera el contenido de lo real separándolo de su carácter formal.⁹⁷⁹ Acaso sería este un elemento del análisis fenomenológico de la intelección a partir del cual cabría plantearse el sentido de una reducción en Zubiri.

⁹⁷⁴ Vid. IL, (1980), pp. 57-58, 67 y 74.

⁹⁷⁵ «Si me escuchara Heidegger, a él no le parecería bien lo que digo, pero, a última hora, diría que es un poco lo que ha dicho en *Sein und Zeit*, que en la transcendencia del existir humano acontece la diferencia entre el ser y los entes.» (“El hombre: lo real y lo irreal” (1967), p. 66.

⁹⁷⁶ Vid. op. cit., pp. 64-64: aunque propiamente en la aprehensión primordial forma y contenido estén actualizados en compacción, desde la aprehensión diferencial en el logos la descompacción me permite actualizarlos como algo diferente, siendo esta una diferencia con fundamento in re. Hay algo en la aprehensión susceptible de ser diferenciado de tal manera, que desde el logos puede efectivamente realizarse.

⁹⁷⁷ “Sobre la realidad” (1966), SR, p. 219. El subrayado es nuestro. Vid. también “El hombre: lo real y lo irreal” (1967), HRI, p. 41.

⁹⁷⁸ Reducción fenomenológico hermenéutica: vuelta de la mirada desde el ente hacia el ser («Rückführung des blickes vom Seienden zum Sein»). Cf. GA 24, 29.

⁹⁷⁹ Vid. IL (1982), pp. 89-96.

(3) Crítica como discernimiento en tanteo o probación física de lo real.

Finalmente, las interpretaciones temáticas de la razón sentiente tratan de ser verificadas en la vuelta al campo de realidad a través de la constatación de sus enunciados. Es este el momento de probación física de realidad del que nos dice Zubiri es un «abrirse paso ejercitándose» entendido como «ejercitación discerniente».⁹⁸⁰ En este caso el discernimiento se hace por inserción de lo esbozado en experiencia irreal mundanal –de lo cual tendremos ocasión de hablar más tarde–, en el que incorporo en la experiencia de lo real lo interpretado temáticamente, a través de diversas modalidades experienciales, para comprobar si en el tanteo con lo real el esbozo es verificado o no. La experiencia como probación física aporta así un momento terminal de discernimiento, que, en última instancia, dependerá de la capacidad que tenga lo real para adquirir la función de fundamentadora del conocimiento en un contexto normativo.

c. Validez y polivalencia de la verdad en la intelección sentiente.

Si la aprehensión diferencial aporta un criterio de discernimiento del carácter formal de lo real, el cual determina a su vez el discernimiento como opción entre vías posibles e imposibles y que, finalmente, aboca a una verificación de la experiencia en un tanteo con lo real, eso quiere decir que la intelección puede inteligir mejor o peor, más discernientemente o menos discernientemente. La idea de *κρίνειν* en Zubiri, articulada a través de estos tres sentidos, debería conducir a una noción de *rectitud* de la intelección y, por extensión, de la interpretación temática. Esta, a su vez, debería abrir un espacio de intelección que tuviera distintos valores, esto es, un valor positivo y otro negativo. Precisamente la descripción del logos sentiente aporta a este respecto un análisis de la *polivalencia de la intelección* que permite hablar de intelecciones e interpretaciones mejores o peores, así como de cuándo una interpretación es posible a diferencia de imposible.

Esta polivalencia surge cuando la simple aprehensión y, por tanto, la interpretación se elaboran temáticamente de cara a su constatación. Cuando la interpretación es desarrollada enunciativamente (“esto es un papel”, “hay que golpear el balón así”, etc.), esto es, a través de afirmaciones, conceptos, y elementos propios de un contexto normativo (i.e., el espacio de las razones), adquiere una *polivalencia direccional*. La interpretación –como simple aprehensión– pasa de ser un “sería” a consistir en un “parecer”: no es que yo interprete que la cosa *sería* tal, atemáticamente, sino que tengo la *intención* de afirmar que *parece* ser tal.⁹⁸¹

Es aquí donde encontramos un análisis de las valencias de la afirmación, que sería el elemento intelectual que permite decir de la interpretación si es mejor o peor. Esas valencias son tres: paridad-disparidad-disparate, sentido-sinsentido-contrasentido y verdad-error. Las dos primeras conducen a una tercera valencia que es, por tanto, donde

⁹⁸⁰ IRA (1983), pp. 226-227.

⁹⁸¹ Vid. IL (1982), pp. 278-279.

aparece la cuestión de la verdad y el error de la intelección y, por extensión, de la interpretación.

En primer lugar, la valencia *paridad-disparidad-disparate* permite, aplicada al problema de la interpretación, determinar si ésta ha sido elaborada en una dirección completamente opuesta a la exigida por la re-actualización de la cosa real en el campo. En la interpretación temática contamos con dos elementos, a saber: el “sería” como algo que parece ser tal y su afirmación como una cosa real determinada en el campo. Según el ejemplo de Zubiri, sería el caso de afirmar “el número de alas de este canario es amarillo”. Es una interpretación disparatada, ya que ninguna de las direcciones en que he reactualizado lo real (número de alas y amarillo) se da en coincidencia.⁹⁸² La interpretación acusa (*kategoreuein*) una dirección y una conceptualidad en que debe afirmarse lo real, la cual, si es ignorada de pleno, se actualiza con disparidad. Esta valencia permitiría así hablar de un primer criterio para determinar si la interpretación es posible: debe tener paridad entre la dirección exigida por la cosa real misma y la conceptualidad desde la cual la afirmo.

Un segundo criterio para determinar la posibilidad de la interpretación está en el *sentido-sinsentido-contrasentido*. Aquí “sentido” no tiene la significación de la cosa-sentido, según veíamos en el cap. III de esta Segunda Parte, sino que es más bien un concepto “lógico”, en el sentido de ser propio de la actualidad intelectual de la cosa real respectivamente a su afirmación. El sinsentido estaría en «enunciar una afirmación cuya dirección no recae en las posibles exigencias del objeto de que se afirma.»⁹⁸³ Esto es, dentro de la dirección que exige el objeto, las categorías con que lo afirmo no coinciden con las categorías que el objeto, por su propio carácter, demanda. A nuestro parecer esto sucede en algunas interpretaciones actuales de la experiencia religiosa, que abordan su análisis desde una pretensión de verificar empíricamente el referente del concepto “Dios”, donde por experiencia se entiende algo muy cercano a la observación sensible propia de un experimento.⁹⁸⁴ El sin-sentido de este tipo de análisis radicaría en aplicar categorías propias de la observación de fenómenos naturales a experiencias cuyo carácter tiene que ver más bien con dimensiones propiamente humanas, relativas al modo como el ser humano afronta el mundo como algo inmanente a diferencia de una dimensión trascendente a la que le abre, en determinados casos, su carácter finito. Para que la interpretación tenga sentido, pues, es necesario que actualice sus conceptos en una línea coincidente con las exigencias de aquello de lo que se afirma, por su propia índole. A diferencia del disparate, en el sinsentido la actualidad es coincidente por cuanto tiene paridad: en el ejemplo, la interpretación actualiza la experiencia religiosa en la línea de la experiencia, aunque científico-natural. Dentro de la línea direccional del plano de la experiencia, el sinsentido de la interpretación consiste en interpretar la cosa desde una dirección paralela, pero que no atiende al carácter de la cosa misma.

El tercer criterio, finalmente, tiene que ver con la valencia verdad-error que posibilita el que podamos decir de una interpretación que, además de tener paridad y

⁹⁸² Cf. op. cit., 284-285.

⁹⁸³ Op. cit., p. 286.

⁹⁸⁴ Vid. p.e. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa-Calpe, Madrid, 2006. En especial, el capítulo 3, “Argumentos a favor de la existencia de Dios”, pp. 87-122.

sentido, puede ser verdadera o falsa. En este caso se trata de una actualidad en coincidencia, en la que uno de los términos funda el otro.⁹⁸⁵ Hay verdad como valencia de la afirmación cuando es la cosa real constatada la que fundamenta el parecer, esto es, mi interpretación intentando afirmarse. Por el contrario, hay error cuando más bien parto de mi parecer para fundar la realidad de lo afirmado.⁹⁸⁶ Lo que quiere decir Zubiri con esto es que la intelección puede ser errónea cuando parte del “sería” en intención afirmativa, antes de haberse constatado propiamente, para fundar la realidad de la afirmación misma.⁹⁸⁷ Si yo elaboro una interpretación temática sobre, digamos, un objeto en lejanía que no alcanzo a ver claramente y enuncio “por allí viene Pablo” con anterioridad a la constatación del enunciado, puede ser que acierte o no acierte, pero en tal caso el resultado sería accidental. Al igual que al partir de premisas falsas para hacer un razonamiento –que en tal caso puede concluir cualquier cosa–, cuando la intelección afirmativa parte de que el parecer funda la realidad y no al revés, opta por una vía desviada, por una valencia en desviación con respecto al *intantum* propio de la afirmación: justificar el parecer (o la interpretación) en lo real constatado.⁹⁸⁸

En definitiva, al hilo de la polivalencia de la afirmación se pueden especificar una serie de condiciones de validez de la interpretación que acaban en la doble posibilidad verdad-error. Ahora bien, ¿cómo se realiza efectivamente una interpretación “verdadera”, dentro de esta doble posibilidad?

§ 51. *El método de la razón sentiente como justificación intelectual de la interpretación*

En la Primera Parte ya se presentó el problema de la fundamentación de la interpretación a la luz de la cuestión del círculo hermenéutico: ¿cómo sabemos que la elaboración de una interpretación no expresa “simples ocurrencias y opiniones populares”, sino que se asegura a partir de las cosas mismas? Si la interpretación ya lleva en sí la cosa que tiene que interpretar (*das Auszulegende*), ¿cómo se determina entonces, dentro de ese círculo, la originariedad de la interpretación? Este problema condujo a la propuesta del método fenomenológico-hermenéutico, especificado en los momentos de reducción, construcción y destrucción, y que acababa con una propuesta de acreditación experiencial de los enunciados fenomenológicos.

La respuesta desde Zubiri, para realizarla en igualdad de condiciones, puede tomar como punto de partida la formulación fenomenológica del problema del círculo hermenéutico que, según lo hemos interpretado anteriormente, tiene que ver con el principio de la cooriginariedad saber-realidad. El saber y, por extensión, la interpretación, ya tiene actualizado la cosa que quiere conocer. Pero la mera actualidad

⁹⁸⁵ Vid. IL (1980), p. 288.

⁹⁸⁶ Vid. op. cit., p. 290.

⁹⁸⁷ Ibid.

⁹⁸⁸ Zubiri también distingue, dentro de este grupo de valencias, la indeterminación. Con ello se hace eco de las lógicas trivalentes o polivalentes. Un ejemplo de este tipo de valencias se da en virtud del principio de Heisenberg, según el cual la realización de la simple aprehensión (como parecer) en lo real tiene la cualidad de no ser ni verdadera ni falsa, sino indeterminada (vid. op. cit., pp. 291-292). Actualmente, J. R. VOSS viene estudiando la cuestión de la lógica polivalente en la fenomenología zubiriana en “Indeterminación y polivalencia de la razón sentiente”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXVI (2009), pp. 509-530.

de la cosa en la intelección no es suficiente para que una interpretación pueda estar justificada. A la luz de ello, la intelección tiene que especificar expresamente cómo la cosa misma se constituye en criterio o principio de justificación

Puede afirmarse que desde los análisis fenome-noológicos de Zubiri hay que concluir que la realidad sólo se constituye como tal instancia, en sentido normativo, en la razón sentiente. En la re-actualización racional, la realidad se modaliza como principio o fundamento.⁹⁸⁹ La articulación de esta idea tiene que ver con dos elementos de la intelección sentiente: (i) la modulación de la formalidad de realidad a través de las re-actualizaciones del logos y de la razón, que constituyen la fuerza de imposición de la impresión de realidad en medialidad y mensura, y (ii) el establecimiento del campo de realidad como principio canónico de intelección en el marco del método de la razón sentiente. El primer elemento indicado tiene que ver con una teoría fenome-noológica de la evidencia, que explicitaremos en el apartado 5. de este capítulo. Previamente a ello la cuestión del método es el elemento que juega un papel determinante en la constitución de la realidad como fundamento, en sentido normativo, de la interpretación y que abordaremos primeramente.

a. El método y la justificación intelectual.

La cosa real inteligida desarrolla la función justificadora como *sistema de referencia* de la intelección racional.⁹⁹⁰ Este momento forma parte de una estructura propia de la razón sentiente: el *método*, en el sentido de *vía* que la intelección despliega al intentar conocer el mundo (y no como procedimiento externo al modo de habérselas con las cosas).

La idea de método de la razón sentiente aparece especificada tardíamente en la obra de Zubiri, sólo a la altura de 1983 en el último de los volúmenes de la *Trilogía* y parcialmente en la redacción final de *El hombre y Dios* que data del mismo año.⁹⁹¹ ¿Significa eso que toda su filosofía anterior haya sido a-metodológica? Lo cierto es que la idea del método de la razón sentiente recoge la idea de *justificación intelectual* que venía apareciendo ya en los escritos de Zubiri desde muchos años atrás. La explicitación del carácter de la justificación intelectual nos va a permitir precisar los momentos del método de la razón sentiente.

Ahora bien, para llevar esto a cabo no contamos desgraciadamente (en parte) con una idea de metodología desarrollada, como sucedía en Heidegger, como tematización del propio modo de acceso del ser humano al mundo. La metodología fenomenológico-hermenéutica era determinada a partir de la fijación de su hilo conductor: la vida fáctica o Dasein; y su despliegue concreto coincidía con la manera en que el Dasein está abierto al mundo. Sin embargo, esta afortunada coincidencia (intrínseca a la propia idea de la fenomenología hermenéutica) no se produce en los textos de Zubiri. De modo similar a Heidegger, para aquel uno de los problemas básicos de los que parte filosóficamente en

⁹⁸⁹ Vid. p.e. IRA (1983), pp. 52-53.

⁹⁹⁰ Cf. IRA, p. 211.

⁹⁹¹ Donde Zubiri menciona uno de los momentos del método, la probación física de realidad: vid. "El hombre y Dios" (redacción final, 1983), HD (nueva ed.), pp. 100-101.

los años 30 es de la existencia; pero mientras que el alemán partía de ella para plantear el problema del ser en dirección a una *Fundamentalontologie*, el segundo partió de ella, en un primer momento, para plantear la cuestión de si la existencia está abierta a algo trascendente a ella, esto es, a Dios.

El problema de Dios es una cuestión que en los escritos de Zubiri cobra siempre una dimensión especial; es siempre “el” problema por antonomasia y en el que éste pone en juego todos los recursos filosóficos (y teológicos) de que dispone. Precisamente por ello resulta ser el único problema, quizás, en el que precisamente trata de aclarar constantemente el procedimiento intelectual a través del cual elabora su planteamiento. Sin ir más lejos, ya en “En torno al problema de Dios” (1935, 1936) se observa un interés por aclarar el estatuto epistémico del discurso. Ello se hace patente en un pasaje del texto, que fue uno de los que sufrieron una modificación más amplia en la revisión que sufrió en la segunda edición de 1936:

Y así como el estar abierto a las cosas nos descubre, en este su estar abierto, que “hay” cosas, así también el estar religado nos descubre que “hay” lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia. Sin compromiso ulterior, es, por lo pronto, lo que todos designamos por el vocablo *Dios*, aquello a que estamos ligados en nuestro ser entero. No nos es patente Dios, sino más bien la deidad. La deidad es el título de un ámbito que la razón tendrá que precisar justamente porque no sabe por simple intuición lo que es, ni si tiene existencia efectiva como ente. Por su religación, el hombre se ve forzado a poner en juego su razón para precisar y justificar la índole de Dios como realidad.⁹⁹²

La oración que comienza con «No nos es patente Dios...» hasta el final del párrafo fue un añadido en la segunda edición del texto en 1936. Con la versión anterior de 1935 la idea que se desprendía del texto era que la existencia humana está directamente religada a Dios; ante lo cual Zubiri introduce la corrección en esta revisión: la religación es más bien a la “deidad” como ámbito dentro del cual, ya después, la razón tiene que tratar de justificar si está Dios detrás de ello o no. “Deidad” es un término que se refiere en la obra de Zubiri a un carácter de la experiencia humana por el cual la realidad se actualiza en aprehensión primordial como poder. En la medida en que eso ocurre, la realidad es el apoyo último del ser humano en su proyecto vital. Pero eso es sólo un hecho de aprehensión, algo meramente actualizado, no un elemento que pueda justificar que yo llame a eso “experiencia de Dios” sin más. Con ello se sugiere una distinción de niveles epistemológicos del discurso: constatación de un hecho de experiencia y justificación racional desde ese hecho.

A partir de entonces, en los textos dedicados al problema de Dios aparece un esquema de lo que Zubiri llama “justificación intelectual” en la que especifica, quizás para evitar nuevos deslices como el del texto de 1935, en el que se mezclen niveles epistemológicos del discurso. A la altura de 1963 encontramos ya así un esquema de justificación intelectual en un texto añadido a *Naturaleza, historia Dios* en su quinta edición que, al ser ubicado justo delante del de “En torno al problema de Dios”, sugiere

⁹⁹² “En torno al problema de Dios” (1936), NHD, p. 431.

que éste proporcionaría el marco racional desde el cual abordar semejante cuestión. Este texto era “Introducción al problema de Dios” y en él los momentos de ese esquema de justificación intelectual consistían los siguientes:

- (1) *Análisis de hechos*: se trata de, en un análisis de la experiencia, hallar las estructuras, en el caso del problema de Dios, de la vida humana.⁹⁹³ Estas estructuras deberían ser accesibles a un análisis de “simple intelección”.
- (2) *Justificación racional o momento demostrativo*: en él la labor de la inteligencia se especifica como discernir las vías posibles de las imposibles a la hora de entender la razón en que se basa ese hecho de intelección.⁹⁹⁴
- (3) *Reflexión o razón de lo razonable*⁹⁹⁵: pese a la denominación de “reflexión”, este momento consiste en la incorporación de lo justificado en el paso anterior en una experiencia que consiste en la «exposición misma a aquello que se trata de justificar.»⁹⁹⁶

Nuestra tesis radica en que estos tres momentos de la justificación intelectual dan lugar a los momentos del método, al ser destilados en el análisis fenomenológico de la razón sentiente. Estos momentos estarían especificados en *Inteligencia y razón* como sistema de referencia, esbozo y probación física de realidad.

b. Sistema de referencia.

El primer momento del método consiste en el establecimiento del contenido concreto del medio de intelección desde el cual se va a inteligir la cosa. Es en este momento, decíamos, cuando la cosa en el campo de realidad se constituye como principio canónico de la intelección. Eso hace referencia a todo lo re-actualizado en el logos: las simples aprehensiones, las afirmaciones, todas las estructuras que aparecían en el análisis de la aprehensión campal y, dentro de ella, del momento de realidad primordialmente aprehendida, se toman como punto de partida de lo que tengo que inteligir. En este sentido, la interpretación temática se tiene que fundar en un sistema de referencia integrado por lo re-actualizado en el campo de realidad.

Ahora, ¿qué implica más concretamente la referencia al logos en este contexto? Si la razón tiene que partir de aquel para justificar la intelección, semejante punto de partida deberá consistir en algo que proporcione cierta firmeza o seguridad al rumbo intelectual a emprender. Desde este punto de vista, el contenido concreto del sistema de referencia serían los *análisis de hechos* que el propio Zubiri elabora en sus textos. Éstos serían tomados, pues, como fundamento de la intelección cognoscitiva.

⁹⁹³ Vid. “Introducción al problema de Dios” (1963), pp. 410-412.

⁹⁹⁴ Vid. op. cit., 412-413.

⁹⁹⁵ Según expresión en la enumeración de los momentos de la justificación intelectual en “Utrum Deus sit” (1959), EM, p. 26.

⁹⁹⁶ “El hombre y el problema de Dios” (1968), PTHC, pp. 44-45.

¿Qué son los “análisis de hechos”? A grandes rasgos, estos vienen a ser la versión fenome-noológica de las descripciones fenomenológicas. La *Trilogía*, en especial, está plagada de afirmaciones como:

Son hechos bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere.⁹⁹⁷

No voy a entrar en una especie de discusión dialéctica de conceptos, sino que me limito a los hechos mismos en cuanto tales. Son ellos los que nos llevarán de la mano en el tratamiento de la cuestión.⁹⁹⁸

...esta elaboración no ha sido arbitraria, sino que ha estado determinada por el momento mismo de la impresión de formalidad de realidad.⁹⁹⁹

El análisis fenome-noológico de la intelección pretende elaborar una conceptualización del carácter de la intelección y de lo inteligido mismo que se base en hechos, no en teorías. Pero, ¿qué es un “hecho”? Según la definición de este, un hecho es algo observable para cualquiera por la propia índole de la cosa.¹⁰⁰⁰ Una aparición de la Virgen María en Lourdes para trescientas personas nunca podría ser un hecho, pues de aparecerse realmente, lo habría sido intrínsecamente para esas trescientas personas.¹⁰⁰¹ En este sentido el hecho es todo aquello que «cualquier otra inteligencia, puesta en las condiciones debidas, lo inteligiría también»¹⁰⁰², razón por la cual este tiene un cierto carácter *público*: el hecho es algo intrínsecamente capaz de ser inteligido por cualquiera.¹⁰⁰³ La diferencia del hecho con la teoría estriba entonces en que la verdad de esta depende de la asunción previa de presupuestos de índole diversa (metafísica, científico-natural, etc. La verdad del hecho, por su parte, se obtiene a partir de los caracteres mismos con que las notas se actualizan “de suyo”

Sin embargo, resulta absolutamente imprescindible matizar en este punto que no es el hecho lo que, al menos directamente, fundamenta la intelección racional y la interpretación temática. De ser así Zubiri estaría manteniendo que algo pre-significativo como la aprehensión primordial, en la medida en que está aún privado de relaciones y no es medio respecto de nada, sea capaz de fundamentar en cuanto tal enunciados en un contexto de justificación. No es el hecho meramente aprehendido lo que justifica la intelección racional y la interpretación temática, sino *la descripción del hecho*. Una descripción cuya verdad, además, no pretende tener una verdad apodíctica. En el §24 de *Ideen* Husserl mantenía que el principio de todos los principios lo constituye aquella intuición en la cual la cosa nos es dada originariamente y que, asimismo, el enunciado que la exprese adecuadamente se erige en un comienzo absoluto, un *principium*.¹⁰⁰⁴ En

⁹⁹⁷ IRE (1980), p. 20.

⁹⁹⁸ Op. cit., p. 25.

⁹⁹⁹ Op. cit., p. 195.

¹⁰⁰⁰ Cf. IRA (1983), p. 182.

¹⁰⁰¹ En la línea del ejemplo de Zubiri en op. cit., p. 183.

¹⁰⁰² “El hombre y la verdad” (1966), p. 142.

¹⁰⁰³ Vid. *ibid.*

¹⁰⁰⁴ Hua, III, pp. 43-44.

cambio, el análisis fenome-noológico de hechos puede tener la función, efectivamente, de ser “principio” de la intelección, pero sin gozar de un carácter absoluto. El análisis o descripción es siempre un producto del logos, puede ser verdadero o falso, mientras que el fundamento inconcuso al que apuntaba Husserl es autoevidente. En este sentido la constatación del enunciado fenome-noológico no supone que la intelección se funde en unas primeras verdades apodícticas, sino en análisis que pueden ser mejores o peores, que aspiran a ser completados, que nunca acaban de expresar con completa adecuación el hecho que intentan describir y que, incluso, pueden (y deben) utilizar datos de las teorías ya constituidas para tratar de describir el hecho de la manera más rica posible.¹⁰⁰⁵ En este sentido, el requisito decisivo para caracterizar un análisis de hechos como tal es que, utilice los conceptos que utilice, tenga siempre por objeto la experiencia intra-aprehensiva.

Ahora bien, en estas descripciones Zubiri suele emplear algunos recursos del lenguaje para expresar el carácter de lo actualizado intra-aprehensivamente.

Uno de ellos es el *logos nominal constructo*. Si lo actualizado en la impresión fuera una sustancia, entonces los enunciados predicativos podrían ciertamente valer para referirnos al mundo: esa cosa es un substrato cuyas propiedades manifiestas inhiere en él. Sin embargo, en la medida en que la cosa real no es sustancia sino sustantividad, esto es, nada más que el modo como las notas que se actualizan quedan actualizadas constituyendo un sistema cohesionado, entonces la manera más adecuada de enunciarlo sería con descripciones no-descriptivas que no comiencen por fijar un sujeto de atribución. Serían estas *descripciones funcionales* (a imagen de las fórmulas matemáticas¹⁰⁰⁶) que para Zubiri se formularían idealmente en lo que él llama *logos nominal constructo*. Este consiste en expresar «las cosas conexas mediante nombres morfológicamente contruidos unos sobre otros»¹⁰⁰⁷ sin el empleo de verbos, de manera que la sustantividad quedaría re-actualizada como un sistema unitario de notas formando un todo entre sí.¹⁰⁰⁸ La herramienta morfológica para esto sería el guión (-). ¿Dónde encontramos en Zubiri este tipo de expresiones? Por ejemplo, en los títulos de algunas de sus obras, en los que a través de la conjunción “y” se enuncia la articulación de una cosa real que se va a describir: “inteligencia y realidad”, “inteligencia y logos”,

¹⁰⁰⁵ Es uno de los postulados básicos de la manera de entender la labor fenomenológica en general y la de Zubiri en particular por parte de D. GRACIA. Vid. en relación a ello p.e. “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº26 (2009), pp. 103-152. A este respecto nosotros añadiríamos que la idea según la cual en la descripción fenomenológica, ya sea por sus pretensiones apodícticas (Husserl) o por su objeto ontológico (Heidegger), no pueden intervenir datos de las ciencias ya constituidas, esto es, del plano óntico del saber, es un prejuicio injustificado. En el caso de Heidegger, si bien es fehaciente el desprecio de los datos de las ciencias naturales a la hora de abordar el problema de la experiencia de la vida fáctica, ello tiene que ver con una preferencia por contenidos propios de la literatura occidental (cf. p.e. la contraposición entre la descripción de la salida del sol hecha por un astrónomo y por el coro de Tebas en la *Antígona* de Sófocles, GA 56/57, 74). ¿Por qué una tragedia griega iba a poder aportar datos y perspectivas más ricas a la hora de describir la experiencia, máxime cuando se trata de analizar no sólo cómo la cosa queda en mí por estar dada respectivamente a mi existencia, sino por el modo en que queda por sí misma?

¹⁰⁰⁶ Vid. SE (1962), pp. 162-163.

¹⁰⁰⁷ SE (1962), p. 354.

¹⁰⁰⁸ R. ESPINOZA ha realizado un análisis de este logos nominal constructo para presentar la filosofía de Zubiri como una crítica del lenguaje en “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, nº3 (2000/2001), pp. 45-57.

“inteligencia y razón”, “el hombre y Dios”. Hay que advertir que sólo en el primer ejemplo la “y” tiene un valor coordinativo, pues con ella se quiere expresar la congeneridad saber-realidad, esto es, que inteligencia y realidad están co-actualizados en la experiencia humana. Por su parte, los tres últimos la conjunción no tiene exactamente el valor de una coordinación, sino de una *aposisición epexegetica*, en la que uno de los miembros es la base para explicar al otro. En este sentido, “inteligencia y logos” expresaría que el logos es una estructura que surge de la realidad actualizada en la intelección sentiente, esto es, que es un logos sentiente; por su parte, “el hombre y Dios” tiene la pretensión de expresar el objetivo último de la propuesta zubiriana de hacer de Dios algo accesible en la experiencia vital del ser humano.

Hay un segundo tipo de recurso lingüístico que atañe al uso del gerundio en algunos conceptos típicos de Zubiri: “inteligencia sentiente”, “volición tendente”, “sentimiento afectante”, “transmisión tradente”, etc. Con el gerundio Zubiri expresa el carácter *ejecutivo* del acto de experiencia¹⁰⁰⁹ en cuanto posee caracteres formales específicamente humanos y animales al unísono. La experiencia es intelección (carácter propio del ser humano) sentiente (carácter que le viene de su animalidad), pero no como dos instancias separadas que se combinaran a posteriori, sino como una realidad unitaria *in actu exercito*¹⁰¹⁰, en su ejecutividad física como un solo *acto*.

Sin embargo, hay un tercer tipo de recursos lingüísticos para elaborar los análisis de hechos y que, a nuestro juicio, aparecen profusamente en los textos zubirianos: las preposiciones. En *Inteligencia y razón* Zubiri habla de una serie de categorías de actualización que sirven para expresar los caracteres formales con que la realidad queda inteligida. Estas son “en”, “re”, “entre”, “por” y “ob”¹⁰¹¹, a las que podríamos añadir, a partir de un examen de la *Trilogía*, las preposiciones “de” y “con”. La preposición “en” suele aparecer como acompañante de “estar”, en tanto que verbo preferido por Zubiri para pensar la realidad a diferencia del verbo “ser” y, en este sentido, sería la categoría principal. Por su parte, la preposición inseparable “re” se emplea para indicar cómo quedan presentes los elementos intelectivos actualizados nuevamente en una modalidad ulterior a la aprehensión primordial; “entre” sirve para expresar la re-actualidad de lo real en el campo en respectividad con otras cosas reales ya previamente aprehendidas; “por” para formular la funcionalidad de las cosas en el campo de realidad; y la preposición latina “ob” se usa para indicar el carácter de la re-actualización de la cosa en la experiencia irreal de la razón, al construir sus objetos. “De” suele usarla Zubiri a veces para expresar o bien el carácter constructo del sistema sustantivo¹⁰¹² o bien la forma en que la experiencia humana está relacionada pre-intencionalmente (en el sentido husserliano) a la cosa real (p.e., el sentimiento es sentimiento-de-la-

¹⁰⁰⁹ Cf. “Filosofía Primera” (1952-53), AXZ, 0059004, p. 33.

¹⁰¹⁰ Cf. “El sistema de lo real en la filosofía moderna” (1970), CLFCI, pp. 297.

¹⁰¹¹ Cf. IRA (1983), pp. 191-192. Aparte de “en” –de la cual vamos a hablar a continuación–, estas preposiciones son usadas por Zubiri de la siguiente manera: la preposición inseparable “re” se emplea para indicar cómo quedan presentes los elementos intelectivos actualizados nuevamente en una modalidad ulterior a la aprehensión primordial; “entre” sirve para expresar la re-actualidad de lo real en el campo en respectividad con otras cosas reales ya previamente aprehendidas; “por” para formular la funcionalidad de las cosas en el campo de realidad; la preposición latina “ob” se usa para indicar el carácter de la re-actualización de la cosa en la experiencia irreal de la razón, al construir sus objetos.

¹⁰¹² Cf. SE (1962), pp. 289-290.

realidad)¹⁰¹³, mientras que “con” tiene que ver con la actualidad común en que consiste la aprehensión primordial como *con*-génere con la realidad.¹⁰¹⁴

Este último recurso plantea el tipo de constatación y de mediación que requieren las descripciones fenome-noológicas. ¿Qué es una preposición? La *Gramática de la Lengua Española* las define como «unidades independientes que incrementan a los sustantivos, adjetivos o adverbios como índices explícitos de las funciones que tales palabras cumplen bien en la oración, bien en el grupo unitario nominal.»¹⁰¹⁵ Una preposición indica una relación entre las partes de la oración. En el contexto fenome-noológico la preposición funciona precisamente como una unidad independiente que relaciona la descripción con el mundo que trata de describir, y que para entenderla es preciso remitirla a un contexto en el que buscar su verdad. Hay que precisar aquí que la descripción preposicional no trata de suministrar una representación del mundo, sino señalar la dirección en la cual habría que realizar lo expresado preposicionalmente. En este sentido, la descripción (por ejemplo “actualidad es un estar *en* la realidad”) requiere –como ya viéramos con las indicaciones formales en la Primera Parte– realizarse en su contexto adecuado, en el caso de la fenome-noología, inmersa en la mediación física del campo de realidad¹⁰¹⁶. Sólo desde dentro de la mediación física, al tratar de realizar experiencialmente la descripción, puede esta ganar su verdad.

c. Esbozo de posibilidades.

El enunciado fenome-noológico, el análisis de hechos, tiene la pretensión de erigirse en principio de intelección racional. Pero el modo concreto de hacer esto no es constituyéndose como un primer principio, a modo de enunciado protocolar, del cual ir derivando proposiciones verdaderas. El sistema de referencia suministra, según Zubiri, *direcciones* en que puedo elaborar la justificación de una intelección a partir del hecho descrito. La interpretación temática misma podría verse como un caso de ello: una intelección que es posibilitada por los caracteres de las cosas mismas, descritos por un análisis de hechos.

Estas sugerencias direccionales son en las que precisamente se funda el segundo momento del método: el esbozo de posibilidades. Aquí se trata de que

La actividad se apropia provisionalmente unas posibilidades como posibilidades de lo que la cosa podría ser; y al apropiárselas, acepta un trazado concreto de su marcha inquiriente como momento de su propia actividad.¹⁰¹⁷

El sistema de referencia abre un abanico de posibilidades en que es posible inteligir (o interpretar) el hecho descrito. Por ejemplo, en la descripción de la experiencia de la religación Zubiri establece como hecho el carácter último, posibilitante e impelente de

¹⁰¹³ Cf. “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975), pp. 336-337; vid. también IRE (1980), p. 160.

¹⁰¹⁴ Cf. op. cit., p. 159.

¹⁰¹⁵ ALARCOS LORACH, E., *Gramática de la Lengua Española*, Espasa, Madrid, 1999, p. 267.

¹⁰¹⁶ Vid. *infra* § 53.

¹⁰¹⁷ IRA (1983), p. 218s.

la realidad con respecto a la experiencia humana de la configuración de su realidad personal. El ser humano siempre se hace apoyado en la realidad, en lo cual se hace manifiesto el poder de lo real para fundamentar sus acciones. Ahora bien, este hecho es un sistema de referencia que nos abre multitud de posibilidades interpretativas. Zubiri, de hecho, hace un recuento de ellas. En la historia de la filosofía se ha entendido este carácter de ultimidad del mundo por la vía de la naturaleza (las *quinque viae* de T. Aquino, que parten del movimiento en el mundo natural), o por la vía antropológica (S. Agustín, Kant y Schleiermacher, que parten de la presencia de la verdad, del bien y del sentimiento de infinito en el ser humano, respectivamente, para postular la realidad divina).¹⁰¹⁸ Igualmente, puede optarse por la vía de la religación, según la cual se parte de la realidad integral del ser humano (esto es, como realidad unitariamente natural e intelectual, volitiva y sentimental).

Pues bien, la tarea en el momento metódico del esbozo pasa por discernir las vías posibles de las imposibles, o las viables de las inviables, a la luz de los caracteres descritos en el análisis del hecho. Aquí interviene, pues, lo relativo a las valencias de la verdad en la intelección racional: se trata de determinar que vías de interpretación tienen paridad y sentido con respecto a la dirección desplegada por la cosa en el sistema de referencia. Las opciones intelectivas que no tienen en cuenta la conceptualidad propia que demanda, en el caso comentado, el análisis del hecho de la religación son discriminadas como imposibles. Quizás en este punto fuera preciso ampliar la lista de valencias de la verdad, detallada anteriormente, e incluir cualidades como la suficiencia / insuficiencia para indicar cuándo la posibilidad intelectual escogida es un esbozo suficiente del sistema de referencia que recoge todos los caracteres del hecho descrito (esto es, enuncia el sistema de notas sustantivo íntegro de una realidad cualquiera) o lo esboza sólo parcialmente.

De este modo, aplicado en concreto al problema de la fundamentación de la interpretación temática, el sistema de referencia constituye un primer criterio de justificación de las interpretaciones, que permite discernir las posibles o viables de las posibles o inviables. Esto es, una interpretación será imposible cuando no opte por un esbozo cuyo contenido concreto haya sido dado en impresión de realidad, tal como haya sido descrito en un análisis de hechos. En tal caso, la interpretación podrá ser imposible por disparidad o disparate, por no tener sentido o ser un contra-sentido, y, según nuestra aportación, por enumerar los caracteres de la cosa de manera insuficiente.

d. Experiencia como probación física de realidad.

Finalmente, la intelección racional aspira a aportar conocimiento de lo que la cosa es en profundidad, mundanalmente. Para ello la opción interpretativa finalmente escogida ha de someterse al único tribunal reconocido por la fenome-noología: la experiencia. Este sería el momento terminal del método, que, además, aporta un segundo momento de

¹⁰¹⁸ Cf. “El hombre y Dios” (1983, redacción final), HD, pp. 135-144.

discernimiento con respecto al anterior: la verificación de que el esbozo escogido puede dar razón de la cosa descrita en el análisis de hechos.¹⁰¹⁹

La experiencia como probación física de realidad es un concepto más restringido con respecto al que hemos venido empleando en esta investigación. Nosotros hemos hablado de “experiencia fáctica de la vida”, “experiencia noérgica” o experiencia como impresión de realidad. En todos estos casos, la experiencia está referida al darse de la cosa en el acceso humano al mundo, pre-temática y pre-teoréticamente. En el caso de la experiencia como probación física, la referencia es a un nivel temático de la intelección –la razón sentiente. El rasgo definitorio de este concepto de experiencia está en que es una re-actualización mundanal, lograda y no dada, no experiencia como mera actualización.¹⁰²⁰ La experiencia de lo irreal mundanal, apoyada en el sistema de referencia, elabora toda una serie de esbozos que quedan re-actualizados en la intelección a modo de “puerto de montaña”, sugiere Zubiri, que ha de ser atravesado o conquistado para ver si a través de él se llega a lo que la cosa es “en la realidad”, allende toda aprehensión¹⁰²¹. Por esta razón, la experiencia de lo irreal es un requisito necesario para lograr la probación física de realidad: sólo hay verificación del esbozo cuando se vuelve del mundo.¹⁰²² Justamente la razón abre o crea un mundo de conceptos, de esbozos, de proyectos en lo que a veces llama Zubiri “experiencia de lo irreal”; siendo tal actividad condición *sine qua non* de la reversión experiencial del mundo al campo. En palabras de Zubiri, «En la dirección final hemos venido del mundo nuevamente al campo. Para ello hemos dado el rodeo de lo irreal como esbozo. Inteligir lo sentido como momento del mundo a través del “podría ser” esbozado: he aquí la esencia de la experiencia.»¹⁰²³

Si la razón vuelve desde el mundo al campo es precisamente para poner a prueba el esbozo y verificar su verdad. A esta verdad lograda en experiencia Zubiri la llama “verdad racional. Ahora bien, la verificación requiere de un contacto con las cosas reales mismas en esa reversión al campo de realidad. Lo que se busca en la probación física es un “apoyo” en lo primordialmente aprehendido dentro del campo que “dé o quite la razón” al esbozo de la intelección racional. La experiencia necesita entonces de la aprehensión primordial de realidad, pues «la verdad racional consiste formalmente en reversión a aquella aprehensión primordial, de la que en última instancia nunca se había salido.»¹⁰²⁴ Se trata así de que el esbozo, los objetos de la razón, todo lo hallado en su marcha intelectual quede noérgicamente arraigado en o verificado por la impresión de realidad.

Asimismo, la probación física de realidad como momento terminal del método presenta un carácter por el cual no sólo se trata de revertir los esbozos del mundo al campo para verificarlos, sino que la verificación misma puede refluir sobre los contenidos aprehendidos campalmente y modificar en gran medida el sistema de referencia. La vuelta de la razón al logos puede, y de hecho lo hace, transformar los

¹⁰¹⁹ Vid. IRA (1983), p. 226.

¹⁰²⁰ Cf. op. cit., pp. 225, 233, 242.

¹⁰²¹ Cf. op. cit., pp. 177, 227.

¹⁰²² Cf. op. cit., p. 242.

¹⁰²³ Op. cit., p. 228.

¹⁰²⁴ Op. cit., p. 317.

contenidos concretos utilizados por el logos para fundamentar los esbozos de la razón. Es la *dialéctica experiencial de la razón*:

La verificación es dialéctica no sólo por su momento de progresiva adecuación, sino también y más radicalmente por su intrínseco carácter: es una marcha de lo verificable y de lo inverificable hacia nuevos esbozos. Es la dialéctica “sugerencia-esbozo”. La intelección racional es un ir esbozando en y desde una sugerencia, y un retrotraerse del esbozo a la sugerencia para nuevos esbozos.¹⁰²⁵

En la interpretación zubiriana del problema de Dios en Zubiri, la aplicación del esquema metódico de la razón sentiente permite discernir en su propuesta sucesivas transformaciones del sistema de referencia resultantes de lo encontrado en la probación física del esbozo. (1º) El problema de Dios partiría de un primer sistema de referencia, consistente en la experiencia de realización del Yo, al que le seguiría un esbozo de proyecto de vida que acaba, finalmente, en una probación física de este proyecto como inserto en la experiencia de mí mismo. Ahora bien, al poner a prueba semejante esbozo puedo encontrar, según Zubiri, que lo real se manifiesta como poder, como algo último. (2º) Se ha conformado un nuevo sistema de referencia, en el que parto de la experiencia del poder de lo real o de la religación, desde el cual se despliegan una serie de opciones interpretativas a través de las que puedo tratar de determinar qué hay detrás de esa experiencia: agnosticismo, ateísmo, indiferencia, creencia, etc. Inserto para ello una opción de las esbozadas en mi vida –en el caso de Zubiri, la creencia en una realidad personal absoluta–, para ver qué encuentro en mi adhesión personal a esa interpretación. Pues bien, de nuevo encuentro algo, siempre desde la perspectiva de Zubiri, que refluye sobre el campo erigiendo un sistema de referencia más rico: (3º) la experiencia de mí mismo como religado a un fundamento de la ultimidad. En ese momento se despliegan las opciones sugeridas por el sistema de referencia del que se ha partido, que tienen que ver con esbozos teológicos para elaborar el concepto de Dios, y que acabaría en una inserción de estos en la experiencia de mí mismo como fe vivida.¹⁰²⁶

En conclusión, el método de la razón sentiente trata de proporcionar una justificación a la intelección conduciendo los esbozos, fundados en un análisis de hechos, a su verificación en la experiencia como probación física de realidad.¹⁰²⁷ Ahora bien, con ello se han planteado al menos dos cuestiones que habrán de ser resueltas para dar una visión completa de la propuesta fenomenológica de fundamentación de la interpretación temática.

Por un lado, al analizar el momento del sistema de referencia se afirmó que los análisis de hechos justifican el esbozo. Esto podría entenderse en el sentido de que la interpretación temática se funda en hechos de intelección tal como son descritos

¹⁰²⁵ Op. cit., p. 277.

¹⁰²⁶ El análisis de todos estos momentos fue parte integrante de nuestro proyecto de investigación para la obtención del Máster en Filosofía: “¿Acceso filosófico a Dios en la experiencia? Reconstrucción y evaluación de la experiencia teologal en X. Zubiri” (2009).

¹⁰²⁷ Puede verse una aplicación de esta idea de método a un análisis de la racionalidad ética en GRACIA, D., *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Triacastela, Madrid, 2007, pp. 123-137.

fenome-noológicamente. Los análisis de hechos son los que determinan cuándo una interpretación temática es posible o no (dispar o con paridad, sin sentido o con sentido, etc.). Pero, ¿en virtud de qué obtienen su verdad los enunciados fenome-noológicos? El análisis de hechos no tiene verdad apodíctica en el sentido de una autoevidencia; no obstante, su constatación debe aportar algún aspecto concerniente a la verdad y a algún tipo de evidenciación del enunciado. Pues si se trata de insertar esbozos en la experiencia, y, para ello, de contar con las constataciones del logos en esa vuelta del mundo al campo, la verdad del logos tendrá que tener algún tipo de carácter evidencial de lo fenome-noológicamente descrito.

Esta cuestión exige precisar con anterioridad el concepto de verdad presupuesto por la propuesta fenome-noológica de fundamentación normativa. ¿En qué consiste estrictamente ese momento “veritativo” de la probación física? ¿Qué concepto de verdad está funcionando ahí? Este será la siguiente cuestión que afrontemos.

§ 52. *Teoría fenome-noológica de la verdad derivada.*

A la hora de precisar el carácter veritativo de la probación física nos vimos remitidos a la verdad campal o del logos. En este punto Zubiri va a mantener una concepción de la verdad que trata de *transformar* la “vieja” idea de adecuación; “vieja” a causa del desgaste que ha sufrido el concepto en los últimos siglos de filosofía y, especialmente en el pasado.

En la hermenéutica filosófica que se despliega a partir de Heidegger (entre otras fuentes), la idea de adecuación ha sido o bien revisada o bien directamente puesta en bancarrota. La identificación, en la historia de la filosofía, de la verdad con el ser y a su vez del ser con la sustancia puede probablemente formar parte de la explicación de este descrédito. La verdad, de acuerdo con la concepción sustancialista aparejada a la idea de adecuación, se entendería como algo absoluto y dado de una vez por todas, y respecto a lo cual nuestra razón tuviera que estirar su brazo tratando de agarrarla en un infinito y sobrehumano esfuerzo. Ya sea como adecuación de mi pensamiento con la cosa fuera de mí –como lo haría idealmente el *intuitus divinus*–, o fuera de mí como nómeno incognoscible, la propia verdad –y con ella la realidad– queda fuera del alcance de la inteligencia humana, y por ende el concepto de adecuación acaba siendo un ideal irrealizable e imposible.

No obstante, ciertos ámbitos del discurso filosófico, en concreto el normativo, no pueden renunciar en algunos aspectos al concepto de verdad como adecuación. En aquellas actividades cognoscitivas en las que se trata de discernir un enunciado verdadero de uno falso, de una predicción que se “corresponde” con los hechos, etc. parece estar presupuesta cierta idea de adecuación, que no es sólo la espontánea supuesta en las expresiones del lenguaje natural. Empero, ¿cómo retomar en filosofía esta noción una vez puesta en crisis en la hermenéutica contemporánea?

Desde el ámbito de la hermenéutica filosófica ha habido alguna propuesta como la de J. GRONDIN que, en su trabajo “Le sens de l’adaequatio. De la vérité des choses et

de celle de la connaissance”¹⁰²⁸, abre un campo de juego donde se establecerían unas reglas de juego filosóficas desde las que replantear la cuestión de la adecuación. Su propuesta se cifraría básicamente en un concepto de verdad como adecuación entendido gradualmente y referido a un ámbito primario de verdad de las cosas (o *veritas rerum*). Este planteamiento tiene consecuencias para algunos de los problemas que plantea la noción tradicional de verdad como correspondencia, pues con ello se estarían rechazando al menos tres de los presupuestos tradicionales del concepto de verdad como adecuación que lastraban su legitimidad filosófica: (1º) en el plano ontológico, presupuestos sustancialistas, según los cuales la adecuación tiene como meta la igualdad con una cosa fuera de mí, inaccesible para una mente finita, (2º) en el plano epistemológico, pensar que la verdad, en paralelo a la sustancia a la que busca adecuarse, es dada de una vez por todas, de modo absoluto, y (3º) de nuevo en el mismo plano epistemológico, la presuposición de una teoría representacionista del conocimiento según la cual nuestros conceptos reflejan la realidad de manera exacta.

De este modo, a partir de la propuesta de Grondin puede diseñarse un marco de interpretación de carácter hermenéutico-filosófico, que fijaría unas reglas de juego de acuerdo a las cuales habría de pensarse positiva y transformadamente el concepto de verdad como adecuación. Nosotros vamos a proponer en este apartado una discusión en torno al concepto de adecuación, dentro de este marco hermenéutico, *a través de la descripción fenome-noológica de la verdad dual*, tal y como se plantea en el segundo y tercer volúmenes de la *Trilogía*. Ahora, ¿en qué sentido podría aportarse desde Zubiri una perspectiva complementaria a la de Grondin para pensar dicha noción? Planteamos que allí podemos encontrar (1º) una elaboración detallada de la *veritas rerum* en el concepto zubiriano de *formalidad de realidad* y (2º) una *concepción dinámica* de la verdad como adecuación que, además, (3º) tiene la virtud de apoyarse en una caracterización *no representacional* sino *direcciona*l de los conceptos de la intelección que apuntan a la adecuación. Comenzaremos por detallar qué entiende Zubiri por verdad como adecuación, a la luz de lo cual pondremos de relieve algunos problemas de su planteamiento.

a. La verdad dual como actualidad coincidencial y su dinamismo fásico.

(i) La verdad real como presupuesto de la verdad dual

La elaboración del concepto de adecuación viene fundamentado en la fenomenología zubiriana por una noción más básica de verdad, descrita en el primer volumen de la trilogía, *Inteligencia y realidad*, como verdad real. Esta consiste según Zubiri en la ratificación del modo como la realidad se me presenta “de suyo”¹⁰²⁹, o sea, el mero hecho de que las notas reales de la cosa están inteligidas y nada más. Las cosas en ese primer momento originario se presentan en mí pero *no por mí*, sino *por sí mismas*. Se

¹⁰²⁸ Presentado como conferencia en el marco de las *II Jornadas de Teoría de la Verdad* en Granada, Mayo de 2011, que próximamente será publicado en GRONDIN, J. / NICOLÁS, J. A. (eds.), *Verdad, hermenéutica, adecuación*, en prensa.

¹⁰²⁹ Vid. IRE (1980), cap. VII, esp. pp. 230-235.

presentan en mi intelección, y en ese sentido son “inmanentes”, si se quiere; pero mi intelección no es quien las “pone”, sino que su presencia en la intelección es una *autoposición de las cosas mismas*. La verdad real propia de este nivel del acto de intelección consiste en contenido actualizado o presente en mí pero porque la cosa me puede ofrecer de hecho tal faceta, tal contenido determinado. Por ejemplo, el color verde es tan sólo la *sensación* construida por nuestro aparato receptor en combinación con el sistema neuronal a partir de una amplitud determinada de longitud de onda. En ese sentido, la sensación de color es “subjetiva”. Pero lo que no es subjetivo es que el objeto presente una visibilidad según la cual pueda ser formalizado por el cerebro con un color concreto, como poseyendo color “de suyo”.¹⁰³⁰

Esta dimensión de la verdad real, que en la filosofía de Zubiri juega el papel de ser el fundamento constitutivo de los niveles ulteriores o derivados de verdad, presenta un carácter por el cual podemos extraer un primer resultado favorable para una teoría de la verdad como adecuación a partir del marco hermenéutico diseñado. Ello consiste en que la cosa que se manifiesta en la verdad real no tiene el carácter de sustancia ni de cosa en sí a la que mi mente tenga que tratar de alcanzar. La cosa real actualizada es para Zubiri una sustantividad, un sistema de notas cuya unidad no radica en un substrato esencial, sino en la remisión respectiva de las propiedades entre sí y perteneciéndose a sí mismas “de suyo”. En este sentido, la descripción de la cosa real aprehendida sentientemente en su verdad real podría venir a dar precisión a esa idea de *veritas rerum* a que se refería el prof. Grondin en el trabajo que mencionábamos. En este sentido, tendríamos una propuesta conforme con el primero de los presupuestos hermenéuticos de nuestra propuesta inicial: rechazo de una teoría de la verdad como adecuación apoyada en un sustancialismo.

(ii) El carácter dinámico de la verdad dual como actualidad coincidencial

En los dos siguientes volúmenes, *Inteligencia y logos* e *Inteligencia y razón*, el análisis de Zubiri de la verdad dirige su atención al nivel derivado de ésta, que él va a llamar *verdad dual*. Justo dentro de este amplio concepto habría que ubicar la discusión en torno a cómo entendería Zubiri la noción clásica de adecuación.¹⁰³¹

Su propuesta pasa por entender esta verdad dual desde la idea de *coincidencia* o *actualidad coincidencial*. De acuerdo con ello la verdad dual sería un tipo de presencia de la cosa en mi intelección según la cual intelección y cosa tratan de darse conjuntamente, de incidir al unísono, de *co-incidir*.¹⁰³² Esta coincidencia no sería aún adecuación; es más, Zubiri advierte que no hay que entenderla como el darse de dos objetos concretos, el contenido X de mi intelección y el contenido de la realidad Y, sino

¹⁰³⁰ Vid. IRE, (1980), pp. 171-188, así como "Ciencia y realidad" (1947-48), AXZ, 004900.

¹⁰³¹ Para un análisis integral de la concepción de Zubiri de la verdad vid. NICOLÁS, J. A., “La teoría zubiriana de la verdad”, NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 293-310.

¹⁰³² Vid. IL (1982), p. 261.

como un *ámbito*¹⁰³³ en el cual ambos elementos –intelección y cosa real inteligida– se presentan conjuntamente. Justamente ello sería el presupuesto constitutivo que permitiría circunscribir el área dentro del cual ya podríamos declarar si hay una adecuación más o menos exacta, si hay falsedad, etc.¹⁰³⁴

A su vez, los elementos que intervienen en la coincidencia o verdad dual son entendidos de modo distinto a los componentes de la verdad según la concepción clásica de la adecuación. De acuerdo con la división tradicional tendríamos, en palabras del propio Zubiri, por un lado “fueros de la intelección” y por otro los “fueros de la realidad”¹⁰³⁵ (si bien inteligida, no como algo fuera de mí).

En primer lugar, por “fueros de la intelección” Zubiri se refiere a la actividad propiamente intelectual que va creando el contenido de la cosa real en dos niveles: en el logos las *simples aprehensiones*¹⁰³⁶ y los *esbozos* en la razón.¹⁰³⁷ Ahora, lo propio de ambas no es ser un reflejo de la realidad que trataran de representar, sino su carácter *direccional*. Zubiri habla, por ejemplo, de las simples aprehensiones como “enfoques direccionales”¹⁰³⁸ por los cuales la intelección apunta en una *dirección* a la adecuación con la cosa. Esto, de entrada, impide partir de una concepción de la verdad como adecuación derivándola de una teoría del conocimiento representacionista. Las creaciones conceptuales de nuestra intelección comenzarían, a lo sumo, por ser *conceptos direccionales* antes que por ser una representación de una cosa fuera de mí.

Por otro lado, con la expresión “fueros de la realidad” Zubiri se refiere a la realidad tal como queda presente en el logos y en la razón. Presencia que no consistiría en una revelación total de la cosa respecto a la cual mis conceptos, si son buenos, podrán adecuarse, sino una presentación *exigencial*. Esto es, lo actualizado no se presenta con tanta exactitud que sólo me quepa registrarlo, sino como demandando un curso intelectual, exigiendo una dirección intelectual.¹⁰³⁹

En suma, la verdad dual vendría caracterizada por Zubiri como el darse conjunto (actualidad coincidencial) de dos elementos que en su coincidir no se acoplan perfectamente entre sí, sino que el uno apunta en una dirección que se ajusta más o menos a la dirección exigida por el otro. Es el tipo específico de actualidad intelectual de la verdad dual: la «actualidad exigencial de lo real en una dirección determinada»¹⁰⁴⁰, en la que se trata de que mis intelecciones (simples aprehensiones y esbozos) sean realizados por la cosa real misma.

Ahora bien, ¿en qué medida supone este concepto de actualidad coincidencial la transformación de la noción tradicional de verdad como adecuación? Precisamente en el

¹⁰³³ Esta idea de verdad como ámbito le permite introducir a Zubiri la noción de polivalencia direccional de la verdad. Ello posibilitaría enlazar directamente la lógica de la realidad esbozada en *Inteligencia y logos* con las lógicas no bivalentes. Sobre esta cuestión, vid. op. cit., pp. 276-294.

¹⁰³⁴ Vid. op. cit., pp. 261-262.

¹⁰³⁵ Vid. op. cit., p. 261.

¹⁰³⁶ Vid. op. cit., cap. IV, pp. 79-107.

¹⁰³⁷ Vid. fundamentalmente IRA (1983), 217-221.

¹⁰³⁸ Cf. op. cit., p. 272.

¹⁰³⁹ Vid. IL (1980), cap. V, pp. 211-252.

¹⁰⁴⁰ Op. cit., p. 279.

segundo volumen de la *Trilogía*¹⁰⁴¹ se distingue entre adecuación estricta y conformidad. La adecuación sería la coincidencia total y perfecta entre nuestra intelección y la cosa real, lo cual aunque sea pensable no es factible humanamente. Lo único que, de hecho, se da es coincidencia “conforme”. Zubiri se expresa al respecto muy claramente:

La conformidad se da siempre en la verdad dual, pero no la adecuación. Si digo que este papel es blanco, digo algo conforme con este papel. Pero esto no quiere decir que lo blanco de este papel consista en pura y perfecta blancura.¹⁰⁴²

Esta distinción sería la que abriría el paso a la consideración de la propia conformidad como adecuación *dinámica*. La coincidencia propia de la verdad dual no sería nunca equivalente a una adecuación plena, pero sí se podría entender como “adecuación aproximada”: «Para que hubiera adecuación haría falta decir no sólo “blanco”, sino “blanco en tal o cual grado”, y así hasta el infinito.»¹⁰⁴³ La verdad dual sería pues no adecuación como acoplamiento perfecto de los engranajes intelectivos y reales. Se trataría más bien de una coincidencia buscada entre dos elementos que apuntan en sendas direcciones más o menos conformes entre sí: el enfoque de las simples aprehensiones y esbozos de mi intelección, y las exigencias de la realidad a tener que inteligirla de tal o cual manera. Del mismo modo que es difícil hacer tocar entre sí la punta de dos agujas finísimas, la verdad dual es tan sólo conformidad direccional; conformidad de la dirección de mi intelección con la dirección que exige la realidad, en un intento de apuntarse entre sí más o menos conforme, pero nunca adecuado.

Con esto se da cumplimiento al tercer punto de los enunciados en nuestra delimitación de un marco hermenéutico suficiente para esbozar una noción alternativa de adecuación. Ésta debe dejar de pensarse de acuerdo con una teoría del conocimiento representacionista, ocupando su lugar una descripción del acto de intelección que, en el nivel del logos y la razón, da cuenta del carácter no representante de los conceptos sino direccional.

¹⁰⁴¹ En IRA (1980), pp. 271-277 vuelve a aparecer el tema de la adecuación referida a la verdad propia del nivel racional, pero incluyendo ya lo fundamental de la concepción dinámica de la adecuación, elaborada en *Inteligencia y logos*.

¹⁰⁴² IL (1982), p. 320.

¹⁰⁴³ *Ibidem*. El término “conformidad” parecería consolidarse así como expresión característica para designar en general la adecuación humanamente realizable, tanto al nivel del logos como de la razón. De hecho, en el primer y segundo volúmenes de la *Trilogía* la conformidad parece abarcar tanto las fases de la verdad propia del logos (autenticidad y veridictancia, que posteriormente veremos) como la de la razón (cumplimiento) (vid. IRE (1980), p. 235; IL (1982), pp. 300-308). Sin embargo, en el tercer volumen, *Inteligencia y razón*, la redacción del tema de la verdad sufre modificaciones y Zubiri acaba reservando el término “conformidad” sólo para las dos primeras fases correspondientes al logos, dejando paso al término “confirmación” para expresar propiamente la verdad dual de la razón. Por ello mismo preferimos usar en este trabajo una noción más general de verdad dual capaz de aglutinar coherentemente tanto las fases del logos como las de la razón. Justamente esta sería la de “actualidad coincidencial”, que comprendería el dinamismo fásico íntegro de la verdad dual.

(iii) Las fases de la verdad en su dinamismo integral hacia la adecuación

Frente a la idea de que la adecuación es estática por cuanto sería un tipo de verdad absoluta, en Zubiri la verdad dual se despliega en un proceso dinámico que consta de tres fases.¹⁰⁴⁴ Éstas pueden extraerse a partir del siguiente texto, perteneciente al último capítulo de la *Trilogía*:

...tomemos el ejemplo más huero (...): inteligir que este papel es verde. Intelijo en aprehensión primordial este papel con todas sus notas, inclusive la del verdor. Pero si afirmo que “este papel es verde” no sólo he inteligido el papel con su nota sino que he inteligido este papel “entre” otros colores, de los cuales sólo se realiza uno en el papel verde. Esta afirmación es por tanto una intelección de lo que el papel es cromáticamente en realidad. Pero yo puedo considerar también este papel diciendo, por ejemplo, “lo que el verde realmente es, es el color de este papel”. Es un giro de la frase no a la mera realización del verde en este papel, sino a la estructuración misma según la cual este papel es verde. Esto es más que haber inteligido lo que cromáticamente es este papel: es haber comprendido el verdor de este papel.¹⁰⁴⁵

De acuerdo con ello podemos distinguir: varios niveles de verdad y varias fases de un tipo concreto de verdad. La explicación de lo primero se encuentra ya supuesta en nuestra breve exposición de la verdad real, al comienzo de este segundo epígrafe. Lo que ahora nos interesa es ese segundo elemento del texto, las fases de la verdad dual o

¹⁰⁴⁴ Pensamos en este punto que habría al menos dos esquemas distintos, uno más reducido y otro más global, en la exposición de Zubiri de las fases de la verdad. El primero sería el presentado en el texto de *Inteligencia y logos*, que es extraído del análisis de las afirmaciones implicadas en el enunciado “este papel es blanco”: «Al afirmar “este papel es blanco”, no hago una afirmación sino dos. Porque aquella afirmación consiste en la intelección de la realización real del blanco en este papel. Y esto envuelve dos momentos. Uno, que la cualidad según la cual este papel se me actualiza intelectivamente es esa cualidad que consiste en “blanco”. Otro, que esta cualidad está realizada en este papel, y que por tanto es real en él.» (IL (1980), p. 299) Cada una de estas afirmaciones sería expresión de una de las fases de la verdad dual. En las páginas sucesivas a este texto Zubiri habla de una primera fase de *autenticidad*, que se correspondería con la primera de las afirmaciones implicadas (afirmo la cualidad del papel como siendo “blanco”) y de una segunda fase, de *veridictancia* (afirmo que la cualidad “blanco” es realizada por este papel). Ahora bien, este esquema sólo es capaz de abarcar las fases de la verdad correspondientes al logos y a la razón, y en cuanto tal pensamos que no recoge con toda su riqueza y complejidad la estructura total de la intelección, que sólo queda completada en el último capítulo del último volumen de la *Trilogía*: el dedicado al saber o *entendimiento*. Pues, en efecto, según el propio Zubiri la estructura unitaria de la inteligencia sentiente no consta sólo de aprehensión primordial, logos y razón, sino también de una última modalización, la comprensiva, propia del *entendimiento*. (vid IRA (1983), pp. 327-343). Porque, ¿cómo encajaría esta modalización final de la intelección en el dinamismo de la verdad dual? Apoyándonos en un texto del segundo volumen de la *Trilogía*, podemos esbozar un marco más amplio que incluya en el dinamismo fásico de la verdad esta tercera y última modalización intelectual: «La conformidad es en sí misma la unidad fásica de las dos fases suyas, de la fase de autenticidad y de la fase de veridictancia; y esta conformidad es a su vez una fase hacia la adecuación, la cual es formalmente el término final del movimiento intelectual.» (IL (1980), p. 323) Es decir, podríamos ver cada una de las modalizaciones de la intelección (nos estaríamos ahora refiriendo a la intención afirmativa –logos–, a la intención cognoscitiva –razón– y por último a la intención comprensiva –entendimiento) como fases de carácter más amplio que englobarían a las 3 fases destacadas anteriormente (autenticidad, veridictancia, cumplimiento), que pasarían a ser subfases de aquellas. Esta distinción, que es la que usaremos en este trabajo sí permitiría incluir el último nivel o modalización intelectual a diferencia de la anterior.

¹⁰⁴⁵ IRA (1983), pp. 334s.

coincidencia que se pueden extraer a partir de un análisis de los enunciados implicados en cada nivel de la intelección.

Es así que dentro del nivel derivado en que consiste la verdad dual se darían varias fases que apuntan a una adecuación cada vez más exacta (aunque sin lograrlo nunca del todo): (1º) la afirmación de que “este papel es verde”, (2º) el conocimiento de por qué es verde y (3º) la comprensión de que “lo que el verde realmente es, es el color de este papel”. De acuerdo con todo ello, el esquema resultante quedaría de la siguiente manera:

Ámbito originario	Verdad real o simple		
Ámbito derivado	Verdad dual: actualidad coincidencial...	Fase primera: conformidad (intención afirmativa o logos)	Sub-fase 1: <i>autenticidad</i>
			Sub-fase 2: <i>veridictancia</i>
		Fase segunda: verificación o confirmación (intención cognoscitiva o razón)	Compuesta por la identidad entre el <i>cumplimiento</i> (verdad lógica) y el <i>encuentro</i> (verdad histórica)
		Fase tercera: re-estructuración (intención comprensiva)	<i>Recubrimiento</i> entre la intelección y lo inteligido
“Meta”:	... hacia la <i>adecuación</i> plena (como ideal)		

La fase primera, que sería la propia de la *intención afirmativa de la intelección*, estaría así compuesta por las sub-fases de la *autenticidad*¹⁰⁴⁶ y de la *veridictancia*¹⁰⁴⁷. Aquí podemos incorporar las dos afirmaciones supuestas, según Zubiri, en la afirmación “este papel es blanco”¹⁰⁴⁸:

- (1.1.) la afirmación de que «la cualidad según la cual este papel se me actualiza intelectivamente es esa cualidad que consiste en “blanco”» y
- (1.2.) la de que «esta cualidad está realizada en este papel, y que por tanto es real en él.»

En estas dos sub-fases la coincidencia se puede dar poniendo el peso de mi intención en que esta cosa real se adapte a mi idea de “blanco” (o sea, constatar si el blanco que yo inserto en la cosa al afirmar que es blanca es un blanco auténtico o no), o desplazándolo a las exigencias de la propia cosa real, en cuyo caso se trataría de ver si ésta realiza mi idea de blanco, que mi idea se amolde a ella y no ya al revés. El tránsito de una sub-fase

¹⁰⁴⁶ Cf. IL (1982), pp. 300-304.

¹⁰⁴⁷ Cf. op. cit., pp. 304-307.

¹⁰⁴⁸ Op. cit., p. 299. Puede consultarse al respecto GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986, p. 148.

a otra va dando cuenta de cómo la intelección, en su intento de alcanzar la adecuación, va pasando de la constatación de la *autenticidad* de mis simples aprehensiones a la realización de éstas por la cosa misma (*veridictancia*). En el movimiento dinámico de la verdad la intelección, poco a poco, va apuntando cada vez más en un grado más exacto a la cosa real misma.

Por lo que respecta a la segunda fase, la propia de la *intención cognoscitiva*, aunque en principio no venga expresada en afirmación ninguna (propia, no es un momento intencional afirmativo, aunque presupone igualmente afirmaciones y se construye a partir de ellas), podríamos enunciarla en la oración:

(2) “este papel es blanco *porque...*”.

En este nivel racional la realización de mi intelección tiene el significado justamente de “probación” o “inserción” de los esbozos, que para Zubiri lleva aparejadas una doble connotación *lógico-histórica*. Esta fase quedaría expresada en los textos de *Inteligencia y razón* con las nociones de *verificación*¹⁰⁴⁹ y *confirmación*.¹⁰⁵⁰ La verdad racional no es sólo la confirmación de que la razón que esbozo es verdadera sin más. La verdad, en esta fase, no es sólo confirmación de enunciados científicos, sino también y al mismo tiempo *apropiación de posibilidades*. Las confirmaciones experienciales propias de la verdad racional tienen implicaciones estructurales que, por así decirlo, alcanzan a la dimensión histórica de la realidad inteligida y de la propia actividad intelectual. En cada intento de confirmación experiencial se pone en juego la adopción de un sistema de posibilidades que va a conformar la trayectoria de esa misma intelección.

De acuerdo con el último capítulo del tercer volumen de la *Trilogía*, el último (aunque no por ello definitivo) escalón o fase en la búsqueda de la adecuación estaría en el momento propio de la *intención comprensiva*. En él se tomarían todas las afirmaciones hechas en el logos, todo el conocimiento y apropiaciones de la razón y se re-incorporarían a la cosa real misma, tratando de expresar su estructura última a la luz de todo lo conseguido intelectivamente. Si queremos continuar con la ejemplificación enunciativa de cada una de las fases, ésta se correspondería con el enunciado del tipo:

(3) “lo que el blanco realmente es, es el color de este papel”

Sería este el grado más alto de adecuación, el intento de recubrir con mis logros intelectivos la propia cosa, de decirla con mis recursos de modo exacto. Pero sería tan sólo y siempre un grado de adecuación, máximo quizás, pero grado al fin y al cabo.

(iv) Una concepción de la verdad adecuada al marco hermenéutico anteriormente esbozado. Problemas que se plantean al respecto

¹⁰⁴⁹ Vid IRA (1983), pp. 206-262.

¹⁰⁵⁰ Sustituyendo así al término empleado en el segundo volumen de la *Trilogía*, “cumplimiento”, para expresar esta fase cognoscitiva de la verdad. En el tercer volumen la noción de cumplimiento se reserva para referirse exclusivamente a la dimensión lógica de la verdad racional, en juego con la de encuentro, propia de la dimensión histórica. Vid. op. cit., p. 297.

De este modo, podemos presentar con Zubiri una teoría de la verdad derivada caracterizada por la noción central de coincidencia, que vendría a suponer una noción transformada de adecuación. Ésta vendría a estar conforme, según hemos desarrollado, con el rechazo (1) a una concepción sustancialista de la realidad a la que apuntara la adecuación, proponiendo en su lugar que ésta se encuentra fundamentada en una verdad real cuyo término no es una sustancia, sino una cosa real sustantiva; (2) acorde igualmente a una idea no estática o absoluta de la verdad, sino dinámica, tal como vienen a expresar las tres fases de la verdad descritas por Zubiri; (3) y por último, todo ello partiendo no con una teoría del conocimiento representacionista, sino de una caracterización de los conceptos de la intelección (i.e., simples aprehensiones y esbozos) como direccionales.¹⁰⁵¹

Ahora bien, no conformes con esto, podemos presentar algunos problemas que se plantean al hilo de algunos caracteres presentados en nuestra exposición, a partir de los textos de Zubiri, del concepto de verdad dual.

El primero de ellos tendría su origen en cuanto nos preguntamos qué significa en Zubiri el que la intelección misma tenga un t́elos, una finalidad llamada “adecuación” que viene a dar sentido a las tres fases de la verdad dual. ¿Es que acaso hemos rechazado el concepto clásico de adecuación sólo para volver a presuponerlo como meta “ideal” e introducir así supuestos filosóficos que se suponía habían quedado depurados o eliminados? Porque, en efecto, ¿en virtud de qué supuestos sostiene Zubiri que la adecuación es el “término final”¹⁰⁵² del proceso intelectual? ¿Qué justificación teórica, dentro de su propia filosofía, habría para sostener una adecuación total como meta y sentido del proceso dinámico de la verdad?

El segundo problema que, a nuestro juicio, abre esta descripción de la verdad atañe al carácter, según lo dicho por Zubiri, intencional en que consiste el movimiento dinámico de la verdad dual. ¿Qué significa que sea precisamente “intencional”? ¿Significa que el movimiento de la intelección sólo atañe a lo inteligido para “mí”? En esta línea parece marchar Zubiri cuando afirma que «a la cosa en su nuda realidad misma le es ajena esta coincidencia intelectual; y a la intelección en cuanto tal le sucede lo mismo (...). A lo real le es indiferente la actualidad intelectual.»¹⁰⁵³ ¿No supondría esto acaso echar por tierra el terreno conquistado en la discusión del primero de los puntos de nuestro marco hermenéutico diseñado al comienzo de este trabajo, a saber, aquel por el que manteníamos que la adecuación debía estar fundada en una “verdad de las cosas”? ¿No sería esto justo ahora una recaída en el idealismo? Esbochemos en primer lugar la respuesta a esta segunda cuestión.

¹⁰⁵¹ Propiamente, la teoría de la verdad como adecuación dinámica se completa con los siguientes elementos: no sólo atendiendo al (1) carácter fásico de la verdad y (2) a la direccionalidad de los elementos implicados, sino también (3) con la polivalencia de la direccionalidad de la verdad y (4) con los grados de fuerza de la afirmación .

¹⁰⁵² Cf. p.e. IL (1982), p. 323.

¹⁰⁵³ Op. cit., pp. 305s.

b. La *veritas rerum* como supuesto constituyente de la verdad dual.

La actividad intelectual en que se desarrolla el dinamismo de la verdad dual es una *intención* afirmativa, una *intención* cognoscitiva y una *intención* comprensiva. ¿Qué significa aquí “intención”? ¿Quiere decir que el dinamismo intelectual tiene el sentido tan sólo de ser inmanente a una conciencia, o como mucho, ser propio sólo y exclusivamente de mi intelección? Es más, si la verdad es algo “inmanente” a la intelección, ¿cómo obtiene el enunciado –desde el punto de vista lógico-formal–, su contenido o materia –desde el punto de vista ontológico? Este asunto constituye un verdadero problema para la aceptación de una teoría de la verdad como adecuación. A. PINTOR-RAMOS señala esta cuestión en su libro sobre la verdad en Zubiri: «la verdad tiene que aparecer como un contenido metaproposicional que introduzca alguna referencia ajena», pues la estructura formal del enunciado o de la afirmación no es suficiente para dar cuenta del contenido ontológico del enunciado: «La doctrina proposicional de la verdad exige elementos metaproposicionales.»¹⁰⁵⁴ Acto seguido, el autor presenta la descripción zubiriana de la verdad como respuesta a estos problemas. Nosotros vamos a ahondar en esta línea interpretativa y explicitar cómo se puede desde Zubiri dar cuenta del contenido “translógico” de los enunciados así como de la propia verdad dual. Podemos reconstruir esta cuestión partiendo de la siguiente disyuntiva. Si la verdad dual fuera tal que consistiera en pasar de mi juicio (inmanente) a la cosa (transcendente), entonces no podría haber adecuación pensada humanamente pues (i) o bien al ser el referente del juicio externo a éste, habría que situarse en la cosa en sí, fuera de la mente que enjuicia, (ii) o bien la cosa está ya dada de tal modo que, de alguna manera, es parte integrante de mi juicio, con lo cual –no obstante– no contaría con ningún criterio externo a mí para juzgar la verdad de tal juicio (de hecho, al intentarlo me vería remitido a una regresión *ad infinitum* de juicios de verdad).

La solución de Zubiri pasaría por la consideración de que el contenido ontológico del juicio debe estar ya dado de antemano para que éste pueda tener sentido. Como éste afirma, «si lo real no estuviera en el juicio, no habría posibilidad ninguna de hablar de verdad y de error.»¹⁰⁵⁵ Lo real debe estar ya presente en la afirmación para dar cuenta de «la posibilidad de comparar no sólo un juicio con otro, sino la posibilidad de comparar un juicio con lo real»¹⁰⁵⁶. La explicitación de ello se daría en dos pasos: primero, en la descripción del acto primordial de intelección, concretando que el juicio es sino una función no primaria sino derivada de la aprehensión primordial y, segundo, especificando cómo las cosas reales forman parte ya del juicio determinando explícitamente el contenido material u ontológico de la afirmación.

Respecto a lo primero, Zubiri sustituye la preeminencia del juicio como acto propio de la intelección por la aprehensión primordial o impresión de realidad. Ello supone que nuestro acceso a las cosas tiene lugar por detrás del juicio, en un nivel que nos instala *de golpe* en la realidad misma de las cosas,¹⁰⁵⁷ en la *veritas rerum*. En el acto

¹⁰⁵⁴ PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, UPSA, Salamanca, 1994, p. 336.

¹⁰⁵⁵ IL (1982), pp. 308s.

¹⁰⁵⁶ Op. cit., p. 309.

¹⁰⁵⁷ Vid. “Presentación de *Inteligencia Sentiente*” (1980), EM, p. 302.

primario de aprehensión mi intelección y lo real están dados ya cooriginariamente¹⁰⁵⁸, lo cual permite caracterizar la intelección humana como versión a la realidad, como consistente en un *estar en la realidad*. Este comienzo de la noología es justamente el que permite dar una respuesta al dilema anteriormente presentado. Pues si partimos de que lo real ya está accedido en mi intelección, la oposición inmanente-transcendente al juicio deja de tener propiamente sentido. Lo presente en la intelección, desde ese momento primario de acceso a la cosa, sería una “transcendencia en la inmanencia”, o dicho con un lenguaje menos husserliano, un “de suyo” o alteridad impuesta en mi impresión.¹⁰⁵⁹

Ahora bien, no basta con decir que el juicio está constituido por un nivel originario de verdad, dado en aprehensión primordial. Es necesario también especificar, en un segundo momento, cómo es posible que lo originario tenga continuidad con lo “no originario”, con lo derivado; en qué sentido y cómo está presente la verdad real en la verdad dual fundamentándola explícitamente. Pues, ¿cómo se actualiza la presencia de lo real en el logos como para que el juicio pueda apuntar a una coincidencia con la *veritas rerum*? ¿Cómo puede estar la verdad dual fundada por la realidad, dentro estrictamente del ámbito derivado de la verdad dual? La respuesta a ello remite a la consideración del carácter *noérgico* y *factual* de la verdad dual.

Atendamos aquí a las descripciones fenome-noológicas de la *Trilogía*. Por un lado, en la aprehensión primordial la verdad tiene un carácter irrefragable. En la verdad real se trata de la mera ratificación o actualización de la cosa misma. No es que afirme “el folio está encima de la mesa”, sino de que meramente tengo esa realidad actualizada: es el mero estar en mi intelección de las notas folio-encima-mesa siendo “de suyo”, esto es, esas notas perteneciéndose a sí mismas, no estando “puestas” por mí. En cambio, en el logos la cosa real me “retiene” con una fuerza existencial. Este es justo el momento de *evidencia* de nuestras afirmaciones. La cosa real determina mi afirmación exigiendo una ruta intelectual y no otra, esto es, seleccionando qué rumbo intelectual es conforme o no con las notas físicas dadas. En este sentido define Zubiri la evidencia como dinamismo selectivo que permite discernir qué simples aprehensiones se realizan en la cosa real.¹⁰⁶⁰ Por ejemplo, en el caso de la afirmación “el folio está encima de la mesa” su verdad y evidencia la obtiene no de la conexión del sujeto y predicado entre sí, sino de que la cosa real se deje o no afirmar de tal manera por sus características *físico-formales*. Las propiedades “de suyo” –físicas– de lo aprehendido impiden o me exigen que afirme el hecho inteligido prescindiendo de sus caracteres físicos.¹⁰⁶¹

Por ejemplo, el hecho inteligido del papel que veo ante mí encima de la mesa me abre un campo intelectual, circunscribe un abanico de opciones dentro del cual yo puedo interpretarlo y afirmarlo. La amplitud de las opciones de interpretación es enorme, pero nunca ilimitada. Sin ir más lejos, yo puedo afirmar tal hecho con el

¹⁰⁵⁸ Vid. IRE (1980), pp. 10, 21-24.

¹⁰⁵⁹ Vid. Op. cit., pp. 32-34.

¹⁰⁶⁰ Vid. IL (1982), pp. 218-219.

¹⁰⁶¹ El concepto de “físico” lo usamos aquí como sinónimo del carácter formal de realidad. En tal sentido, “físico” no se identifica con “material”, sino con el momento por el cual la nota de la cosa se pertenece a sí misma, no está puesta por mí sino que brota (*fýein*) de sí misma, es “de suyo”. Sobre ello, vid. fundamentalmente SE (1962), pp. 11-13; IRE (1980), p. 22.

enunciado “este folio es blanco” de acuerdo a los caracteres físicos coloreados con que se me actualiza la cosa. O puedo incluso decir de ella que es “objeto volador” si cojo el folio, le doy forma de avión y lo lanzo. *Puede* volar porque *hay* en el objeto en su *estar* ante mí determinadas notas físicas –en este caso el objeto es lo suficientemente liviano– que me permiten interpretarlo en enunciados que son verdaderos en relación ellas. En última instancia, lo que no podría hacer sería decir “este folio es una silla”, porque en cuanto lo doble y le dé la forma necesaria para sentarme en él, constataré que no es lo suficientemente sólido como para soportar mi peso. En última instancia, tanto las interpretaciones como las afirmaciones que emitimos a partir de ellas están constituidas por la retinencia o carácter noérgico con que lo real queda actualizado en el campo de realidad.

De este modo habría que plantear desde Zubiri la pregunta de cómo está presente lo originario dentro del nivel de lo no originario. Desde ello quizás podría enfocarse la cuestión de cómo el enunciado puede albergar contenidos materiales, dotando así a la estructura lógica de la afirmación de un alcance ontológico. Un desarrollo más exhaustivo y concreto de esta cuestión, que tratara de concretar esta propuesta zubiriana examinando a niveles semánticos y pragmáticos distintos tipos de enunciados, tratando de descubrir su “estructura física”, sería una tarea aún por hacer. Una tarea que, más allá de la exposición histórico-filosófica del pensamiento de Zubiri, confrontara las descripciones noológicas con las propuestas procedentes de la filosofía del lenguaje.¹⁰⁶²

c. Presupuestos del dinamismo teleológico de la verdad dual.

Retomamos ahora la otra cuestión que dejábamos abierta en el epígrafe tercero. La concepción dinámica de la verdad derivada en Zubiri, ¿no presupondría la postulación de una Verdad absoluta o adecuación total como meta? En la *Trilogía* encontramos algunos textos que sugieren la idea de una teleología de la intelección sentiente.¹⁰⁶³ Pero ¿hasta qué punto guardaría relación la idea en Zubiri de una finalidad de la intelección verdadera con las caracterizaciones teleológicas clásicas de la verdad?

¹⁰⁶² Algunos investigadores como A. PINTOR-RAMOS y J. RAMÍREZ VOSS están contribuyendo (el primero desde hace prácticamente dos décadas) a abrir una provechosa línea de investigación aún no completamente profundizada, que proponga una filosofía del lenguaje elaborada a partir sobre todo de Inteligencia y logos, y que la ponga en discusión explícita con algunas de las propuestas de la filosofía analítica. Como decimos, los trabajos de ambos autores están contribuyendo a abrir una vía de exploración en este sentido: vid, p.e. PINTOR-RAMOS, A., *Realidad y verdad*, ed. cit.; RAMÍREZ VOSS, J., “Xavier Zubiri y el problema de la lógica formal”, *Diálogo Filosófico*, nº76 (2010), pp. 61-82; “Xavier Zubiri frente a la lógica moderna: logicismo, formalismo e intuicionismo lógicos”, *Éndoxa: Series filosóficas*, nº23 (2009), pp. 247-269; o “La concepción de la lógica en el pensamiento de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 311-328.

¹⁰⁶³ Véanse tres ejemplos: «esta conformidad es a su vez una fase hacia la adecuación, la cual es formalmente el término final del movimiento intelectualivo.» (IL (1982), pp. 323s); «Todos los juicios verdaderos como conformidad, apuntan a una remota adecuación en lejanía.» (op. cit., p. 324); «Para la intelección en movimiento, la adecuación será siempre y sólo una meta siempre lejana (...) aproximada a lo que tendría que ser una verdad adecuada.» (*ibidem*) A. Pintor-Ramos afirma asimismo la existencia de «una especie de “idea regulativa” que actúa como meta ideal de ese dinamismo» (PINTOR-RAMOS, *Realidad y verdad*, UPSA, Salamanca, 1994, p. 179). Nosotros queremos recoger esta línea de interpretación, pero para rechazar el significado reflexivo o pragmático-transcendental de una meta del proceso dinámico de la verdad dual expresada en los términos de “idea regulativa”.

¿Podría presuponerse en este punto de la filosofía zubiriana una concepción realista de la adecuación total, según la cual ésta se daría cuando los predicados atribuidos al sujeto son efectivamente comprendidos en éste, algo que sólo es posible pensado absolutamente de la mente de Dios? En ese caso, la justificación de este tipo de adecuación pendería efectivamente de la postulación de una inteligencia divina al menos como posibilidad conceptual.

¿O podría pensarse que el planteamiento de Zubiri coincide con el de una concepción trascendental de la verdad como adecuación, según la cual, la comprensión de los predicados en el sujeto de atribución se daría tan sólo como ideal regulativo? En esta ocasión la legitimidad de esta propuesta vendría justificada a partir de una reflexión trascendental (acerca de la posibilidad del conocimiento, en Kant; o acerca de la posibilidad del acto comunicativo, en Habermas y Apel).

El primer modelo de adecuación total debería quedar, en principio, excluido de una filosofía como la de Zubiri que, por definición, tratase de ser “intramundana”.¹⁰⁶⁴ En efecto, la Verdad en mayúsculas, pensable sólo respecto de la mente de Dios, es lo que se podría entender como verdad teológica.¹⁰⁶⁵ Pensamos que es posible estrictamente desde el marco noológico de Zubiri la defensa de una concepción de adecuación plena que no implique postulados teológicos, como propondremos a continuación.

Frente al segundo modelo, la introducción de la idea de un progreso hacia la adecuación plena que dé sentido a las verdades parciales que la intelección va alcanzando requeriría en este caso la inserción de presupuestos que, vistos desde la perspectiva noológica de Zubiri, podrían tildarse de idealistas, por cuanto su justificación pendería de la adopción de una reflexión trascendental.

La cuestión está pues en cómo pensar un concepto de adecuación (plena) sin, por un lado, presuponer la verdad teológica y, por otro lado, que dé sentido al progreso fásico de la verdad sin necesidad de ampararse en una reflexión trascendental. A lo primero se contestaría precisando en qué consistiría exactamente para Zubiri la adecuación total; mientras que lo segundo podría aclararse atendiendo al carácter sentiente o experiencial de la verdad en general.

(i) ¿En qué consiste para Zubiri la adecuación plena en cuanto tal?

En un texto de *Inteligencia y logos* Zubiri afirma que la plena adecuación podría pensarse como «recubrimiento total entre la simple aprehensión (...) y lo que esta cosa es en realidad».¹⁰⁶⁶ Este *recubrimiento* sería una “estricta ecuación”: ad-ecuación. Por ejemplo si digo de este papel que es “blanco”, que mi decir exprese adecuadamente, totalmente, recubriéndolo, el blanco de este papel. De otro modo, que “mi palabra sea el nombre exacto de la cosa”, decir que «lo que el blanco realmente es, es el color de este

¹⁰⁶⁴ Vid. SE (1962), p. 201. Afirmamos con ello que una filosofía “intramundana” no puede emplear argumentos cuya justificación no resida en una razón sentiente o experiencial (que se apoya en un nivel experiencial de acceso a las cosas mismas) o que parta de hechos no constatables para cualquiera.

¹⁰⁶⁵ Vid. IL (1982), p. 302.

¹⁰⁶⁶ Op. cit., p. 320.

papel.»¹⁰⁶⁷ Esta idea puede entenderse justamente a la luz del concepto que utiliza Zubiri para referirse a última fase de la verdad dual en el capítulo final de *Inteligencia y razón: la estructuración*. La intelección, al tratar de adecuarse definitivamente a la cosa misma, intenta incorporar sus construcciones (simples aprehensiones y esbozos) a ésta, expresando su estructura por sus propios medios.¹⁰⁶⁸

Recubrimiento y estructuración vendrían así a expresar cada una lo mismo, pero de modo distinto: el recubrimiento no consistiría sino en la estructuración prolongada hasta su completitud. Con esto no decimos que sea *de facto* en el entendimiento donde se produzca finalmente la tan ansiada adecuación plena, sino que ésta en cualquier caso habría que pensarla según el modelo de la estructuración. Ello implicaría que la adecuación total o recubrimiento sería en realidad, si nuestra interpretación es correcta, la estructuración misma prolongada al infinito. De este modo podría decirse que el grado de verdad que se da en la estructuración comprensiva sería el más amplio del que es capaz la intelección “humana”, lo más que puede acercarse a una verdad “definitiva”.

Pero, ¿qué significa aquí precisamente “definitivo” y “humana”? “Definitiva” sería aquella verdad dual en la cual se puede inteligir la estructura última de la cosa, esto es, expresar con total *exactitud* y *precisión* el sistema de notas últimas que constituye la cosa misma. En *Inteligencia y realidad* esto se piensa como una ampliación del contenido de la cosa real, como una ganancia en la amplitud de éste. Las intelecciones ulteriores (logos, razón, entendimiento) tratan de precisar los contornos y límites precisos de la remisión de las notas últimas a la luz de todo lo que la intelección va conquistando y elaborando. Para expresar esa remisión definitiva de notas la intelección va necesitando cada vez intelecciones más amplias para expresar la concreción exacta de la cosa. Y justo aquí es donde Zubiri ubicaría la razón exacta de por qué, aunque podamos imaginarnos una adecuación plena o definitiva, ésta nunca llega a darse.

Tradicionalmente, la razón de la inadecuación última siempre se ha ubicado en la incapacidad del ser humano para inteligir en una visión inmediata el eidos de la cosa, su ser entero. La intelección humana es finita, a diferencia del intelecto divino. Pues bien, para Zubiri la razón de esta insoslayable inadecuación tiene un carácter metafísico, no obtenido necesariamente a partir de la diferencia entre inteligencia humana y divina. Cuando enunciamos las notas últimas de las cosas, ¿cómo sabemos cuáles son las notas últimas a diferencia de las penúltimas? Este sería el objeto de la intelección adecuada o exacta: la delimitación entre ambas. Ahora, ¿cómo podemos estar seguros de cuál es este límite sin confundirlas? Podría ser que, como de hecho sucedió en la ciencia del siglo pasado, al investigar la estructura última de la materia los átomos no sean las notas últimas, sino penúltimas en relación a otras notas más elementales, los quarks. Pues bien, esta inadecuación se debería no sólo a la finitud de la intelección, sino sobre todo al carácter estructuralmente abierto de la realidad misma. La estructura de lo real, según Zubiri, es tan sumamente compleja y su remisión de notas tan inagotable, que cualquier intento de formulación intelectual de todas las notas de la cosa queda siempre inacabado

¹⁰⁶⁷ IRA (1983), p. 334.

¹⁰⁶⁸ Vid. IRA (1983), p. 334-335.

por la índole de lo inteligido mismo, no sólo (y quizás secundariamente) de su intelección.¹⁰⁶⁹

Ahora, si imagináramos una intelección que lograra agotar esa remisión respectiva de notas últimas, ¿qué tipo de intelección sería? ¿Por qué responder necesariamente con “divina”? Unos seres que con una intelección sentiente, no angelical o divina, han recubierto con sus elaboraciones y conquistas conceptuales todas las notas de la cosa, ¿acaban logrando una visión inmediata a modo de intuición intelectual? No, sencillamente acaban logrando una conquista intelectual de la cosa real misma, por así decirlo, en una “intelección mediata de lo inmediato”. ¿Por qué habría que hacer partícipe aquí a la inteligencia divina o un Espíritu Absoluto como fundamento a partir del cual obtenemos la idea de “intelección humana”? Si partimos de un análisis de la aprehensión de las cosas, sólo tenemos que prolongar hacia su compleción el modo como esa intelección se da: sentiente o experiencialmente. Y su compleción nunca es divina, sino humana. En este sentido la compleción está lograda a partir del acceso humano y sentiente a lo real, sin necesidad de presuponer ni otro modo de realidad ni otro modo de intelección para obtener semejante idea de verdad.

(ii) ¿Cuáles serían los presupuestos filosóficos zubirianos para plantear un proceso intelectual cuya meta sea la adecuación plena?

La idea de adecuación plena no se lograría, pues, a partir de una analogía con el intelecto divino, sino a partir de la noción de inteligencia sentiente. Sin embargo, eso no significa que la adecuación total se produzca de hecho, sino que hay que situarla como ideal intelectual. Por lo tanto, ¿cómo se podría justificar desde Zubiri esta “postulación” de un ideal?

Por un lado, la antropología zubiriana esbozada en *Sobre el hombre* caracteriza a éste como animal de realidades, esto es, como un ser abierto sentientemente a las cosas reales mismas. Ahora, en un pasaje de esta obra Zubiri introduce un matiz en esta idea antropológica: el ser humano es también *animal de ideales*.¹⁰⁷⁰ La elaboración racional de ideales descansa en una previa estructura de la realidad humana como «sujeto que sea capaz de ideales. (...) el hombre es el animal de ideales, precisamente por y para poder ser animal de realidades. Y esto le acontece por ser inteligencia sentiente.»¹⁰⁷¹ La versión constitutiva a la realidad, característica de la estructura física humana, precisa de un momento que, en continuo con la experiencia de las cosas reales mismas, Zubiri caracteriza como *experiencia de lo irreal*.¹⁰⁷² Experiencia de lo irreal y experiencia de lo real son las notas de una estructura conjunta indispensable para la constitución de la

¹⁰⁶⁹ Vid. SE (1962), p. 352; IRA (1983), p. 114.

¹⁰⁷⁰ Cf. “El problema del hombre” (1953-54), SH, p. 393.

¹⁰⁷¹ Op. cit., p. 394.

¹⁰⁷² Esta expresión aparece en op. cit., pp. 644-657. En textos posteriores desaparece esta denominación, pero puede seguirse el rastro a través de algunos pasajes del curso “El hombre: lo real y lo irreal” (1967), pp. 184-192 o en IRA (1983), pp. 120-123.

intelección racional y de toda reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la verdad.¹⁰⁷³

Por otro lado, en el análisis de la experiencia de lo real Zubiri encuentra elementos físicos que podrían proponerse como fundamento que estaría constituyendo el alcance y la verdad de la validez objetiva asegurada por la reflexión pragmático-transcendental. En concreto, las descripciones noológicas zubirianas ponen de relieve determinados elementos actualizados en la sensibilidad que son los que arrancan la marcha de la intelección a postular ideales como es el caso de la adecuación plena. Detengámonos aquí un momento en la descripción noológica del hecho de intelección.

El análisis de Zubiri de la cosa real presente en la intelección nos presenta dos aspectos indisolubles de ésta: el contenido concreto con que la cosa se muestra (color, sonido, temperatura, peso, etc.) y el momento por el cual ese contenido se pertenece a sí mismo o es “de suyo”, la formalidad. Este último momento, el formal, dota a la cosa que se presenta en la impresión de una característica inespecificidad. La cosa se presenta con un contenido concreto, pero *no exacto*. La presentación de la cosa en el nivel radical de la impresión de realidad es tal que, estrictamente dentro de ella, no podemos decir si esa presentación se “corresponde” o adecua con la cosa en profundidad. La consecuencia es que la presentación misma de la cosa, por ese carácter inespecífico de formalidad, siempre deja abierto el ámbito de su exacta y adecuada concreción: la cosa que se presenta en impresión de realidad podría ser, en profundidad, “más” de lo que es.

De este modo en Zubiri la postulación de un ideal del dinamismo de la verdad dual, aunque fuese logrado a través de una reflexión transcendental, tendría su origen en elementos experienciales irreductibles a aquella. Esto quiere decir que la meta de la adecuación plena se fundamenta en el “más” encontrado en el análisis de la impresión de realidad; donde “fundamenta” tiene el significado de génesis sentiente especificado en el cap. III de esta Segunda Parte. El “más”, como carácter de lo formal primariamente aprehendido, está posibilitando la postulación de una meta ideal del dinamismo intelectual de la verdad.

§ 53. El problema del recto modo de entrada en el círculo hermenéutico a la luz del concepto noérgico de evidencia.

Fenomenológica-hermenéuticamente formulado, el problema de la interpretación es el problema de cómo entrar de la manera correcta en el círculo hermenéutico. Toda la verdad y originariedad de la interpretación temática penden de que el acceso a la cosa misma sea rectamente apropiado. En el cap. III de la Primera Parte se reconstruyó la propuesta heideggeriana al respecto, que daba solución así al problema planteado a raíz del §32 de *Sein und Zeit*: ¿cuándo la interpretación se asegura a partir de las cosas mismas? Esto se lograba a través del (1) cumplimiento evidencial entre las (2)

¹⁰⁷³ J. CONILL ha subrayado con énfasis este aspecto en “Concepciones de la experiencia”, en *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.

indicaciones formales y la (3) intuición hermenéutica, en la cual se trata de (4) llevar al *Vorhabe* de la interpretación el todo del ente temático.

Sin embargo, esos 4 elementos fenomenológico-hermenéuticos deben ser reinterpretados en este punto a la luz de la transformación fenome-noológica llevada a cabo en esta Segunda Parte. ¿Cómo sería posible, a partir de ello, plantear una solución desde Zubiri al problema del círculo hermenéutico? En primer lugar, sería necesario modificar en este punto (3) la intuición hermenéutica por la impresión de realidad como (1) fundamento de la constatación coincidental (2) entre dos direcciones: la sugerencia direccional de las simples aprehensiones y esbozos y la dirección en que se actualiza lo real. Asimismo, (4) el haber previo de la interpretación radica en una cosa real ya tenida de antemano en aprehensión primordial, y al cual debe ser llevada temáticamente articulada en todos sus momentos, según el carácter estructural de su intencionalidad física o noérgica (esto es, articular una interpretación temática de la cosa real misma a partir de todos los aspectos intencionales-físicos en que se actualiza: respecto de mi cuerpo, de mi intelección, de mi sentimiento, de mi volición, etc.)

Uno de los problemas que han ido apareciendo en este capítulo ha tenido que ver con cómo se constituye la realidad en fundamento de la actualidad coincidental, esto es, de una interpretación temática que se intente constatar. Pues bien, la respuesta a ello nos va a permitir especificar la posible solución que desde la fenome-noología se puede proponer al problema de las interpretaciones formulado fenomenológico-hermenéuticamente. Esta respuesta pasa por la determinación del concepto fenome-noológico de *evidencia noérgica*.

a. El problema del círculo hermenéutico, reformulado fenome-noológicamente.

Según lo dicho, el problema de las interpretaciones parte de una formulación fenomenológico-hermenéutica, que en cierta medida sería ajena al planteamiento y a la filosofía zubirianas. Pero sólo “en cierta medida”: si bien es cierto que el concepto de intelección sentiente no puede reducirse al de *Auslegung*, sí podemos pensar precisamente esta *Auslegung* como un tipo de re-actualización incluida en las estructuras de la intelección. De hecho, esto ha sido el supuesto a la base de algunas expresiones que hemos venido empleando a la hora de conceptuar las simples aprehensiones, los esbozos, etc. como interpretación, cada vez que hemos expresado lo siguiente: “la intelección, y por extensión la interpretación...” Para ser en la medida de lo posible fieles a la intención de la fenome-noología, la interpretación ha sido presupuesta de este modo no como definitoria del *intellectus*, sino como una modalidad de la intelección sentiente que ésta da de sí y que puede verse como incardinada en el *intellectus* en general.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷⁴ Por cuanto la caracterización del *intellectus* como *Auslegung* presupone necesariamente una aprehensión comprensora, un *Verstehen* como acto radical de este *intellectus*, lo cual a Zubiri no le parece admisible. Vid. al respecto p.e. IRA (1983), p. 331s. Según lo visto en el cap. II de la Segunda Parte, el *intellectus* no sería aprehensión comprensora de la significación del mundo circundante, sino aprehensión impresiva de la cosa en su realidad.

Dicho esto, ¿sería posible, partiendo de elementos y el utillaje conceptual fenome-noológico, plantear una respuesta en términos zubirianos al problema del círculo hermenéutico? Al comienzo de este capítulo ya se planteó como posibilidad interpretativa entender el principio de la cooriginariedad de saber y realidad como una reformulación en términos fenome-noológicos del círculo hermenéutico. Visto este no como un problema lógico-formal sino más bien como la posibilidad de especificar cómo la intelección puede ya llevar su objeto en sí misma, es posible plantear la cuestión del círculo a la luz de la idea de intelección sentiente.

La cooriginariedad saber-realidad podría concebirse en este sentido como un primer círculo de la intelección, a saber: aquel en el que la intelección, por ser impresión de realidad, ya está físicamente en el mundo que aprehende y, viceversa, el mundo ya está físicamente en mi impresión de realidad. El concepto clave aquí es el de actualidad intelectual como una actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma. Según Zubiri la descripción de lo inteligido mismo (el noema) surge a partir del análisis de esa actualidad común. Las ideas de realidad, de lo real y del ser, en cuanto término de la impresión de realidad,

son tres ideas fronterizas. En efecto, la actualidad de lo inteligido sentientemente es actualidad común a lo inteligido y a la intelección misma (...). Pues bien, estas tres ideas ancladas en esta actualidad común pertenecen por un lado a la realidad de la intelección misma y, por otro pertenecen a la realidad misma de lo inteligido.¹⁰⁷⁵

La cooriginariedad de saber y realidad en su nivel radical puede ser expresada con esta idea de la actualidad común, conformando un primer círculo de la intelección. Pero hay más.

En el logos, en la medida en que el campo de realidad se constituye como medio de intelección, da lugar a hablar de que la intelección está determinada por la índole de los distintos medios que se pueden constituir a tales efectos. Pero entonces, para decirlo con Zubiri

si esto es así, si la índole del medio modula muy profundamente la intelección de las cosas ¿cómo se podrá hablar de la intelección de una cosa real, como lo hemos hecho hasta ahora, a saber, como algo que está determinado en el campo de realidad solamente por la cosa misma? He aquí un problema esencial.¹⁰⁷⁶

Problema esencial que se replica en la razón, donde encontramos un momento de circularidad en la vuelta del mundo al campo en la probación física de realidad, que produce una refluencia del contenido del campo mismo, que queda transformadamente constituido en un nuevo sistema de referencia. Es la dialéctica de la razón sentiente, en la cual el contenido de la intelección se va enriqueciendo a medida que logos y razón van describiendo círculos intelectivos cada vez más amplios, buscando la determinación más exacta posible de la cosa (i.e. su actualidad coincidencial plena).

¹⁰⁷⁵ IRE (1980), p. 190.

¹⁰⁷⁶ IL (1982), p. 76.

Y, en definitiva, en el entendimiento la intelección describe el círculo más amplio al incorporar todas las creaciones libres y construcciones, todas las constataciones y verificaciones tanto del logos como la razón a la cosa misma, a la aprehensión primordial. Se produce entonces una actualización que «determina la re-actualización pero entonces ésta re-actualiza, y determina a su vez la primera actualización.»¹⁰⁷⁷ Esto es, la incorporación de las re-actualizaciones de logos y razón a lo experimentado en el campo de realidad modifica la dimensión y la riqueza del contenido de este¹⁰⁷⁸, de modo que quedamos en él sabiendo algo, habiéndolo comprendido en el mayor grado de plenitud posible en cada momento.¹⁰⁷⁹

¿Es, finalmente, el resultado de este círculo de círculos la comprensión del sentido de la realidad? ¿Conduce la tesis de la cooriginariedad de saber y realidad a que la intelección comprenda el sentido de la cosa misma? La tesis fenome-noológica fundamental es que «lo que se comprende no es el sentido de esa realidad, sino la realidad de ese sentido.»¹⁰⁸⁰ Todo lo que queda asimilado en los diversos círculos de la intelección no es el sentido explicitado a partir de una situación hermenéutica, sino la realidad de la cosa impresivamente actualizada en un campo de realidad. Esto hace que la cuestión del círculo no sea hermenéutica, sino física: *se trata de determinar la realidad del sentido*, esto es, cómo la interpretación tiene un horizonte real del que surge y en el cual además se fundamenta normativamente.

Esa es entonces la cuestión: ¿cómo lo real fundamenta normativamente la intelección y, por extensión, la interpretación? ¿Cómo puede apelarse normativamente a las “cosas reales mismas” como fundamento justificador de una interpretación temática y que determine el modo concreto de entrar en el círculo de la intelección de la manera recta?

b. Teoría de la modulación noérgica de la formalidad de realidad: medialidad y mensuración.

La respuesta se encuentra, a nuestro juicio, en *una teoría de la modulación noérgica de la formalidad de realidad*, esto es, del modo como la realidad se re-actualiza en cada nivel de la intelección, determinando en cada caso la verdad del logos y de la razón (y del entendimiento):

¹⁰⁷⁷ IRA (1983), p 328.

¹⁰⁷⁸ Pero no de la formalidad de realidad, frente a lo sostenido por O. BARROSO en “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”, *Revista de Filosofía*, vol. 38, n° 1 (2013), pp. 29-52. En el campo de realidad se da una re-actualización de la cosa entre el contenido que elabora el logos y entre el contenido que no elabora él. Justo ese momento de no-elaboración intelectual es el que analíticamente distingue la fenome-noología. Las estructuras formales del campo de realidad atañen a este momento, no al contenido; aunque en la medida en que son descritas en un análisis de hechos, deben caracterizarse desde contenidos aprehendidos en el campo de realidad. De ahí que haya la tentación, por así decirlo, de entender esos momentos estructurales como contenido refluído desde logos y razón (cf. op. cit., especialmente p. 44). Sobre la línea de interpretación de O. BARROSO puede verse también “El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 48 (2009), pp. 117-135.

¹⁰⁷⁹ Vid. op. cit., pp. 336-337.

¹⁰⁸⁰ Op. cit., p. 331. Vid asimismo “La concreción de la persona humana” (1975), SH, 206.

La alteridad de lo real en impresión se nos impone con una fuerza propia, primero en la fuerza irrefragable de la formalidad inmediata, que luego se modifica en exigencia evidente y después en forma [¿fuerza?] coercitiva de la realidad. Afirmación y razón no son sino modulaciones de la impresión de realidad. Son modos noérgicos.¹⁰⁸¹

(1) El hecho físico o noérgico, actualizado en impresión de realidad, posee tres caracteres: afección de un contenido o de unas notas concretas, formalidad de la alteridad de ese contenido y fuerza de imposición. Este último momento hace que lo actualizado primariamente no se quede meramente actualizado, sino que dé de sí diversas actualizaciones ulteriores. La formalidad de realidad, al tener un momento de fuerza de imposición, va desenvolviéndose y desplegándose en el movimiento intelectual, y se va *autoconstituyendo* en nuevas funciones. En la aprehensión primordial la formalidad es sólo el modo en que queda actualizado el contenido, compactamente con él. Pero al no permitir este momento hablar de verdad a diferencia de error, no puede decirse que el hecho de aprehender un contenido como real justifique en un sentido normativo la intelección. Aprehendo estas notas como perteneciendo a la cosa “de suyo” por el modo en que se me presenta, pero esto por sí sólo no basta para que yo afirme que lo que sea esta cosa, es esto que aprehendo tal y como lo aprehendo. Sencillamente, en aprehensión primordial la formalidad no me da la justificación de la cosa, sino que ésta se me impone con una “fuerza irrefragable”. La formalidad en la aprehensión primordial sólo es *fuerza irrefragable* de realidad. No se trata de que el enunciado “el folio está encima de la mesa” sea evidente asertóricamente, sino que simplemente tengo, pre-enunciativamente, verdad real actualizada. Es el mero estar de las notas folio-encima-mesa perteneciendo al sistema que constituyen en mi intelección.

(2) Sin embargo, en el logos la formalidad de realidad se modula como *medio* de intelección. Ahí surge justamente la *evidencia*. Al realizar la afirmación y constatarla, yo no me puedo salir de lo dado en el campo de realidad en su carácter formal, esto es, la cosa misma me retiene en el campo mediando todas mis afirmaciones. P.e., yo no puedo afirmar y ganar evidencia con el juicio “el folio está atravesando la mesa”, no tanto por una relación espacial entre ambos objetos, sino por las características físicas de ambas cosas reales y el modo como están dados funcionalmente el uno respecto del otro. Las propiedades de lo aprehendido “impiden” noérgicamente que yo pueda *elegir* esa vía intelectual, esa opción interpretativa, para afirmar algo de lo aprehendido y ganar verdad en el intento. Por ejemplo, la realidad de la cosa sí que me dejaría afirmar con verdad de ella que “el folio está delante de x”, o “este folio es un ejemplo de afirmación”.

(3) Ya en la razón, la formalidad de realidad se modula en *fuerza coercitiva*. La intelección racional se apoya en lo previamente inteligido (el campo) como *mensuración* de sus esbozos, constituyéndose en principio canónico de donde va a partir la razón para buscar lo real en profundidad, allende. El sistema de referencia no es más que un sistema de sugerencias direccionales, de vías en que se puede desplegar el esbozo racional. La diferencia con el logos está en que la evidencia media las

¹⁰⁸¹ IRA (1983), p. 95. Posible errata: “forma” por “fuerza”.

afirmaciones sobre lo inmediatamente dado (sobre lo sentido en el campo de realidad), mientras que la mensura apunta a la determinación de lo real en el mundo, allende lo inmediatamente dado.

En esta tabla recogemos las diversas modalizaciones de la formalidad de realidad como determinante de la intelección.¹⁰⁸²

Aprehensión primordial	Logos	Razón
Formalidad	→ Medialidad	→ mensuración

Esta idea de las modalizaciones de la formalidad de realidad hace patente justo cómo la aprehensión de realidad no puede ser fundamento normativo de la intelección, en el sentido de justificación, más que en un medio afirmativo (logos) y cognoscitivo (razón). Ahora, en la medida en que las diversas modalizaciones de la intelección están fundadas (en el sentido de génesis sentiente¹⁰⁸³) en la impresión de realidad, estas funciones normativas (medialidad y mensuración) no aparecen espontáneamente en la intelección. No hay un Yo consciente de todas sus representaciones que sea capaz de destilar la experiencia normativamente, sino que es la presencia de la cosa real a lo largo de la intelección la que está siempre presupuesta en los contextos normativos afirmativo y cognoscitivo.

A la hora de explorar esta función normativa, vamos a centrarnos especialmente en la evidencia. Como la verificación racional de los esbozos supone una vuelta al campo de realidad para constatar allí la verdad de estos, es, por tanto, en la evidencia ganada en la afirmación en el logos donde se juega la partida de la determinación del modo correcto de entrar en el círculo de la intelección.

c. Evidencia y factualidad.

(1) La evidencia noérgica.

El análisis de Zubiri del logos aporta una idea propia de acreditación de los enunciados fenome-noológicos que tiene como momento esencial una constatación evidenciante. Esto puede entenderse de la manera siguiente: un enunciado fenome-noológico (una descripción de hechos de intelección) es verdadero en función de una constatación evidente, entendida esta como la actualidad coincidencial entre la dirección escogida (simples aprehensiones) y las exigencias de la realidad en el campo.¹⁰⁸⁴ Este segundo

¹⁰⁸² Para esta cuestión en general, vid. la exposición de Zubiri en op. cit., pp. 309-310.

¹⁰⁸³ Vid. supra §§ 46, 48.

¹⁰⁸⁴ Por ello mismo la evidencia sería un tipo de adecuación, en el sentido explicado en el apartado anterior. Ahora bien, esto no supone, pese al recurso a la idea de “adecuación”, que la evidencia sea algo compuesto por dos actos de aprehensión. No se trata de dos aprehensiones que comparo o que

momento es el que determina la verdad de la afirmación y el que dota a la constatación de evidencia. Esta es, según Zubiri, la aprehensión mediada de cuál de las simples aprehensiones se realiza en realidad.¹⁰⁸⁵ El enunciado fenome-noológico es llevado a un intento de constatación en el que éste se actualiza como verdadero en función de si la cosa en el campo realiza efectivamente la opción interpretativa escogida: «...se trata de una visión muy precisa: visión medial. Vemos medialmente que la cosa real realiza B y no C»¹⁰⁸⁶, en una visión, además, *exigida* por la cosa. Esto lleva a Zubiri a definir la evidencia como «visión exigencial de realización de simples aprehensiones en una cosa ya aprehendida primordialmente como real.»¹⁰⁸⁷ En este sentido, la evidencia tiene un carácter de dinamismo selectivo: «es una “selección” exigencial tanto de las simples aprehensiones que quedan excluidas como de las que quedan incluidas en la intelección. La realización de estas últimas está exigencialmente determinada por la cosa real»¹⁰⁸⁸.

Para entender concretamente cómo puede funcionar esto, pongamos como ejemplo una afirmación como “esto es un trineo”. En tanto afirmación, presupone la creación libre del contenido de algo previamente aprehendido en el campo de realidad. Esto es, presupone un horizonte real del cual yo parto para elaborar una interpretación según la cual esto “sería” un trineo. Esta asunción interpretativa parte del tipo de medio en que se actualiza la cosa (por ejemplo, en un medio deportivo, en Sierra Nevada, etc.) y de un haber previo en el que las notas físicas del trineo se actualizan en mi impresión.

Por otro lado, al afirmar “esto es un trineo”, el tipo de medio en el que estoy (la montaña nevada) me exige que juzgue el contenido de la cosa real como teniendo efectivamente el contenido de las simples aprehensiones “trineo” y “esto”. Pero no sólo esto. La exigencia no sólo tiene que ver con un contenido concreto que, por expresarlo en términos fenomenológicos-hermenéuticos, comparece en el mundo circundante, sino con el carácter formal de las notas aprehendidas según las cuales estas son puestas por las cosas respecto de sí mismas (el “de suyo”) y no sólo con respecto a mi vida. Según la idea heideggeriana de evidencia¹⁰⁸⁹, el enunciado fenomenológico se cumple a la vista de la fuente de la intuición concreta, que es la intuición hermenéutica. Esto es, se trata de una intuición de carácter significativo en la que la comparecencia del ente se lleva a cabo desde la totalidad significativa del mundo circundante y de los demás respectos intencionales de la vida fáctica (*Mitwelt* y *Selbstwelt*). Sin embargo, según la idea fenome-noológica de evidencia, la constatación del enunciado “esto es un trineo”

coinciden, sino que en el campo de realidad como medio de la afirmación la cosa real misma se actualiza diferencialmente (vid. IL (1982), p. 58). Esto es, se actualiza su contenido como *despegado* de su formalidad. Esa descompacción de formalidad y contenido es lo que se intenta reintegrar en el acto de intelección evidencial. Es por ello una co-incidencia pero entre el contenido libremente creado y la formalidad de la cosa en el campo de realidad, no entre dos tipos de aprehensiones distintas. A eso es a lo que Zubiri llama “adecuación”, en un uso bastante modificado del término: no como conformidad entre dos cosas reales (mundo y mente), ni entre dos actos de aprehensión, sino entre dos aspectos que cobra la presencia de lo real en mi intelección en el campo de realidad.

¹⁰⁸⁵ Cf. IL (1982), p. 218.

¹⁰⁸⁶ Op. cit., p. 219.

¹⁰⁸⁷ Op. cit., p. 221.

¹⁰⁸⁸ Op. cit., p. 218.

¹⁰⁸⁹ Según nuestra interpretación en la Primera Parte, cap. III, 5.

tendría que ver con la capacidad de discernir las notas no significativas de la cosa, sino las sensibles.

Si yo interpreto este objeto (un trineo) “como” aeroplano, la respuesta fenomenológico-hermenéutica será que esa interpretación no se cumple porque *no tiene sentido*: es decir, no tiene en cuenta el ámbito propio con el que comparece la cosa. ¿Qué tipo de mundo circundante determina que yo pueda interpretar dicho ente “como aeroplano” en lugar de “como trineo”? (Acaso sólo sea esto posible en la imaginación de un niño). Pero la respuesta fenomenológica sería que la evidencia de la interpretación de este objeto “como trineo” no pende del mundo circundante en el que comparece significativamente, sino de que *la cosa, transversalmente a la significación de los mundos circundantes en que se dé, siempre tiene la misma constitución física*, en el sentido de que sus notas, tenga las que tenga, siempre van a pertenecerse “de suyo”. No sucede que mi interpretación del trineo “como aeroplano” carezca de evidencia porque no haya sido elaborada a partir del mundo circundante apropiado, sino porque al intentar usar efectivamente el trineo para planear tirándome por un precipicio, me mato. Dicho de una manera un tanto menos gráfica: la cosa no resiste a la interpretación y le niega su evidencia debido a su constitución física (no es ultraligero, no es aerodinámico, no es capaz de planear ni de sostenerse en el aire). Esto es algo que sucede ya intente planear con el trineo sea en el medio que sea.¹⁰⁹⁰

Pero, además, la evidencia lo es en un sentido físico, pre-lingüístico. Si mantenemos desde postulados fenomenológicos que la interpretación no se funda en la significatividad del mundo circundante abierta por-mor del Dasein, y que, por ende, lo explicitado por la interpretación no es sentido, y que esa instancia que fundamenta la interpretación no es otra que la realidad física, entonces la fundamentación de la interpretación, así como su momento de evidencia, deben ser pre-significativas. El aspecto decisivo de la evidencia deberá estar entonces en que el hecho de que, aunque se produzca a partir del intento de realización de simples aprehensiones en el campo de realidad (intento que, en cuanto tal, estaría lingüísticamente mediado), *supone una mediación de la interpretación que no es primariamente significativa, sino física*.¹⁰⁹¹ En el momento de evidencia la interpretación es verdadera pero sólo en cuanto está físicamente realizada en el mundo, esto es, ejecutada en una acción por parte del intérprete, implantado corporal e intelectual-sentientemente en lo real. Si esa *visión exigida por la cosa* que es la evidencia depende, efectivamente, de las notas físicas de lo

¹⁰⁹⁰ Esta argumentación parte de la discusión a la que asistimos en una sesión del *IV Simposio de Pensamiento Iberoamericano* entre R. RODRÍGUEZ y J. A. NICOLÁS en torno a qué es lo que permite interpretar tal objeto “como” trineo. La discusión surgió a partir de la ponencia del primero, publicada como “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el s. XXI*, UPSA, Salamanca, 2009, pp. 261-280. Vid. asimismo Rodríguez, R., “La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del sentido en Ser y tiempo”, en ROCHA DE LA TORRE (ed.), *Heidegger hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, pp. 324-326.

¹⁰⁹¹ Ni, además, lingüística. Esto plantea en principio el problema de si nuestra interpretación de la evidencia podrá tener relevancia normativa, por cuanto caiga en el mito de lo dado al apelar a un momento de evidencia que proporciona verdad a la interpretación a partir de elementos que no suponen primariamente mediación lingüística y enunciativa de carácter alguno y que, por ende, no podrían considerarse como parte integrante del ámbito de validez normativa o “espacio de las razones”. En el próximo capítulo abordaremos los problemas que plantea una idea de normatividad física que no recurre a las mediaciones lingüísticas ni significativas.

real, entonces solamente un intérprete que aprehenda el mundo sentientemente y que, además, esté corporalmente presente en él podrá tratar de hacer co-incidir sus interpretaciones con la cosa real misma. El intérprete sólo es capaz de realizar su interpretación de modo que pueda ser verdadera –ahora en el sentido de evidencia normativamente relevante– en la medida en que es capaz de habérselas con el mundo sentiente y corporalmente. En ese sentido, la actualidad de la cosa real en la evidencia representa el hecho de que la interpretación ya siempre necesita estar primeramente mediada por la inmersión física del intérprete en el mundo.

Aquí estaría precisamente la respuesta fenome-noológica al problema de cómo entrar correctamente en el círculo de la cooriginariedad saber-realidad: aunque la índole del medio module muy profundamente la intelección de las cosas, todos los medios remiten a una mediación básica: la realidad campal en cuanto realidad.¹⁰⁹² Lenguaje, significatividad, historicidad, reflexividad, etc. como mediaciones de la normatividad del logos (así como de la razón) se verían remitidas a la mediación física de la cosa real en un campo de realidad. El intérprete tiene que estar inmerso físicamente en el campo de realidad para poder apropiarse de un modo recto de la cosa misma.

(2) La factualidad.

Que la experiencia pueda evidenciar la verdad de una simple aprehensión depende, pues, de la condición física de la cosa y de que el intérprete pueda aprehenderla como para realizar la interpretación en la cosa real misma. Ahora, ¿qué tipo de verdad tienen las constataciones cumplidas evidencialmente?

La evidencia noérgica no proporciona, desde luego, verdades de razón. Esto, es, no son juicios autoevidentes, apodícticos, en los que la verdad se obtiene por medio de un acto de intuición plenario en el que se accede a la realidad en sí de la cosa. La verdad de la evidencia noérgicamente constituida no es la verdad de la razón, pues no tiene un carácter necesario. Por ejemplo, por *simplex mentis inspectio* yo no puedo constatar la verdad de un enunciado fenome-noológico, pues ésta depende de la presencia de la cosa en la experiencia.

Esto hace pensar que entonces el enunciado fenome-noológico, por estar referido a la experiencia, fueran juicios asertóricos que proporcionan verdades de hecho. Yo constato que ese papel es blanco porque veo que es blanco. Sin embargo, entendidas así sin más especificación, las verdades de la experiencia no pueden aportar objetividad ni evidencia, pues dependen de las circunstancias contingentes.

Si la verdad de la constatación fenome-noológica no es necesaria ni, por supuesto, contingente, ¿qué es entonces? Zubiri mantiene en este punto dos supuestos al mismo tiempo: (i) que la verdad tiene que estar referida a la experiencia y que, al mismo tiempo, (ii) tiene un carácter de “necesidad” en cierto sentido. Para explicar qué quiere decir con ello, pone un ejemplo:

¹⁰⁹² Cf. IL (1982), pp. 76-77.

Puede que este papel sea blanco tan sólo de hecho, y que pudiera no serlo. Pero *supuesto que yo tengo en mi aprehensión este papel blanco*, tan evidente y necesario es inteligir que este papel es blanco, como inteligir que todo efecto tiene una causa...¹⁰⁹³

La evidencia tiene un carácter “casi necesario” como las verdades de razón, pero que por ser experienciales, no son absolutamente necesarias. En las verdades de hecho, en las verdades de la experiencia, Zubiri encuentra un tipo de necesidad que no es meramente el de las verdades racionales. Las verdades de las evidencias fenomenológicas son –en expresión zubiriana– “necesitantes”.¹⁰⁹⁴ ¿Qué significa esto? Depende de cómo interpretemos la frase subrayada en la anterior cita, «supuesto que yo tengo en mi aprehensión este papel blanco...».

(a) Podría entenderse que lo dado en mi aprehensión hace evidente la afirmación *por su contenido mismo*: tengo este contenido inmediatamente aprehendido con una formalidad, y la determinación del contenido en la afirmación viene dada exactamente por ese contenido, no por su formalidad. Tendríamos que admitir entonces la posibilidad de que en la aprehensión primordial se dé “contenido primordial”, esto es, un contenido que no tiene que esperar a la descompacción del logos para estar claramente determinado, y que puede dirigir nuestras afirmaciones sobre lo real con precisión y exactitud.

(b) O podría entenderse como que lo dado (este-papel-blanco) impide o permite el camino intelectual de la afirmación en una dirección y no en otra (e.d., exigencia selectiva) por el hecho de que es un contenido *formalizado*. En ese sentido, supuesto que tengo actualizadas tales notas como perteneciendo a sí mismas “de suyo” (y no siendo puestas por mí), se hace necesario afirmarlas dentro de lo que estas notas me permiten por ser “de suyo”, no más. El contenido, por estar envuelto por la formalidad de alteridad, impide físicamente que yo pueda violentar la cosa real misma al constatarla para hacerla ser algo que no puede. Ese poder y no poder ser es justo la resistencia o retinencia noérgica de lo real en la exigencia, en la evidenciación entendida no como algo conceptual, sino físico. A nuestro juicio, este último es el modelo que funciona en la fenome-noología.

Pues bien, a las verdades que tienen este momento de evidenciación noérgico, y que siendo experienciales poseen de todos modos un momento de necesidad (que pareciera en principio exclusivo de las verdades de razón), que son llamadas *verdades factuales*.¹⁰⁹⁵ En *Sobre la esencia* la factualidad ya había aparecido como concepto para designar la condición metafísica en que quedan las notas respecto de su fundamento último. Como ya vimos anteriormente, Zubiri considera que la naturaleza y la historia son dos realidades últimas, factuales, en el sentido de que reposan sobre sí mismas. Lo factual es, en este sentido, algo último: no en el sentido de una *perseidad* o de una *autocausación*. Con “factual” se recoge el hecho de que hay ciertos caracteres del mundo (a saber, que «todo hecho se produce necesariamente en un cosmos y en la

¹⁰⁹³ IL (1982), p. 314. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁹⁴ Cf. op. cit., p. 230.

¹⁰⁹⁵ Vid. IL (1982), p. 313.

historia»¹⁰⁹⁶) que no tienen fundamento porque *meramente son*: no son hechos ni necesarios ni contingentes, sino que simplemente “son”.¹⁰⁹⁷

Por su parte, en la fenomenología lo factual juega precisamente el papel de ser la condición de la intelección y, por ende, de la verdad de las afirmaciones del logos al intentar ser constatadas. Esta condición factual se especifica en que la experiencia físicamente considerada (como impresión de realidad) es el límite absoluto de la intelección. La experiencia tiene por ello un carácter absoluto, por ser una instancia *irrebasable* a partir de la cual se acredita la verdad de la intelección.

Esto puede entenderse de la siguiente manera, de acuerdo con el consabido ejemplo de Zubiri de la afirmación “este papel es blanco”: si en el campo de realidad aparece este papel blanco (supongamos que ocurre realmente), sus notas blanco-liso-rectangular, etc. se actualizarán en mi aprehensión. Una vez yo tenga dichas notas actualizadas como reales –esto es, como autoperteneciéndose “de suyo”– el enunciado que trata de realizar una interpretación de esa cosa según la cual sería “este papel blanco” tiene que co-incidir con las notas de la cosa en tanto que son físicamente reales y no sólo algo conceptual puesto por mi mente. Al interpretar el trineo como objeto para deslizarse por la nieve puedo tratar de poner a prueba mi interpretación, para lo cual tengo que tratar de realizarla en la confrontación con la cosa en la experiencia. Si el mencionado objeto tiene las notas necesarias para deslizarse por una pendiente nevada – es resistente, las superficies de sus patines son deslizables, etc.– al ser esas notas algo que pertenece a la cosa por su estructura física, el intento de realizar mi interpretación va a cumplirse en co-incidencia evidente: el trineo, efectivamente, corre a toda velocidad al empujarlo cuesta abajo. La constatación de la interpretación tiene en este sentido un carácter factual: depende de la condición física de las notas, actualizadas en la experiencia. La experiencia física (i.e. como impresión de realidad en el campo) es la condición factual a que debe someterse la intelección, y por extensión la interpretación, para constatar su verdad.

El ejemplo anterior (y buena parte de los que han ido apareciendo en el presente capítulo) hace referencia a interpretaciones temáticas pero no de carácter fenomenológico. ¿Cómo puede entenderse la condición factual de un enunciado fenomenológico? Mantenemos que un análisis de hechos es evidente cuando la enumeración de los caracteres de la cosa co-incide con la estructura física íntegra de la cosa real misma. Esto es, si enuncio los caracteres estructurales que se manifiestan en la actualización de la cosa aprehendida en el campo, con los que se determina el modo y forma de darse la cosa real. El análisis de la angustia en “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza”, anteriormente mencionado en el cap. II de la Segunda Parte, es un ejemplo de este tipo de descripción que trata de articular la intencionalidad física con que la cosa real se actualiza en mi campo intelectual, atendiendo íntegramente a sus estructuras físicas: esto es, el carácter formal de la angustia respecto de la intelección sentiente, del sentimiento afectante y de la volición tendente, además de su actualidad en el cuerpo humano.

¹⁰⁹⁶ Ibid.

¹⁰⁹⁷ Cf. SE (1962), p. 209.

Dicho lo cual debemos hacer algunas matizaciones: Todo esto no debe entenderse como que las verdades factuales sean evidencias absolutas. La evidencia es algo propio de la constatación, no de la aprehensión primordial (en la cual ni siquiera hay posibilidad de error), y en cuanto tal es una evidencia mediada por el campo de realidad, que siempre llega tarde con respecto a todo lo que la cosa real pueda ser. «La evidencia es siempre y sólo algo mediado, y por tanto algo logrado; nunca es algo dado.»¹⁰⁹⁸ Tampoco puede entonces identificarse la factualidad con una presunta absolutez con que se da el contenido en aprehensión primordial. No parece que pueda haber algo así como “contenidos primordiales” que justifiquen la adecuación de la intelección, aunque todo momento primordial de formalidad envuelva contenido. El contenido está compacto, y no puede afirmarse nada de él, ni saberse con distinción hasta que se aprehende desde el logos.¹⁰⁹⁹

Las llamadas *verdades factuales* podrían ser, en última instancia, las que constituyeran las descripciones de los hechos en las páginas de la *Trilogía* al menos, esas “simples constataciones de hechos” y no teorías de que siempre está hablando Zubiri. Por su propia índole estas verdades factuales serían sólo un momento de la afirmación, mediado por el campo, y por tanto su propia legitimidad no estaría fundada apodícticamente, autoevidencialmente (pues ello sería simple evidencia constituida). De haber algo como una filosofía primera fenome-noológica, no sería una filosofía de afirmaciones apodícticas, sino de necesidad “factual”, constituida por evidenciación y en las que, en cuanto tales, se reconoce su carácter constituido. Por ello la comprobación última de las afirmaciones en una filosofía primera no se reduce a la lectura de las páginas de un libro de filosofía primera, sino a la discusión y experienciación de su verdad física, más allá de las afirmaciones mismas. La filosofía primera, fenome-noológicamente entendida, debería ser en todo caso una invitación a recorrer el hilo noérgico que da unidad a lo real actualizado primordialmente y (re)actualizado en las sucesivas modalizaciones, a través de su ejecución en la experiencia.

§ 54. Conclusión: la experiencia noérgica como mediación normativa de la interpretación.

En este capítulo hemos tratado de replantear fenome-noológicamente el problema de la fundamentación de las interpretaciones a partir de la cuestión fenomenológico-hermenéutica del círculo hermenéutico. Reinterpretado como círculo intelectual de la cooriginariedad de saber y realidad, la cuestión normativa de la fundamentación de la interpretación pasa por especificar cómo me puedo apropiar rectamente de la realidad en ese círculo.

¹⁰⁹⁸ IL (1982), p. 228.

¹⁰⁹⁹ Como ha apuntado D. GRACIA, sostener que hay contenidos absolutos que fundamentan la intelección caería precisamente en una postura intuicionista, en la cual yo tengo inmediatamente aprehendida la cosa en la totalidad de sus contenidos. Vid. “De mónadas y sustantividades, o Leibniz y Zubiri”, conferencia en el congreso *Xavier Zubiri: una filosofía per l'uomo (1983-2013)*, Bari, 24-25 de Octubre de 2013.

La respuesta ha ido siendo planteada en varios pasos. Al preguntarnos por el tipo de validez propia de la interpretación temática apareció la idea de la polivalencia: la interpretación puede ser posible o imposible en función del modo en que opte por las vías de intelección que abre el campo de realidad. Eso es un primer paso que hace posible poder decir de una interpretación temática que es mejor o peor, en la medida en que ha sido posibilitada o no por lo actualizado en el campo de realidad.

Ahora bien, para determinar cómo la interpretación temática puede estar normativamente fundamentada propusimos el método de la razón sentiente como esquema de “justificación intelectual”. Según este, la interpretación debe construirse como un esbozo, fundado en un sistema de referencia y que debe verificarse en una probación física de realidad.

En la medida en que el método acaba en un momento de verificación que, además, tiene un carácter experiencial, la especificación de cómo la interpretación puede estar metódicamente fundada nos condujo a dos cuestiones que había que aclarar en este orden: en qué consiste la verdad de la interpretación y qué significa que ésta sea acreditada en la experiencia. La determinación concreta de estas dos cuestiones ha consistido, respectivamente, en la propuesta de un concepto fenomenológico de adecuación como actualidad co-incidental dinámica y de un concepto fenomenológico de evidencia como actualidad exigitiva de la realización de la interpretación en una cosa ya previamente aprehendida como real.

Precisamente ha sido esto último lo que nos ha conducido finalmente al planteamiento de la factualidad como condición de la intelección y, por extensión, de la interpretación. La evidencia entendida como verdad factual sería la respuesta fenomenológica al problema del círculo hermenéutico: la interpretación se asegura científicamente de su tema cuando su elaboración temática es realizada de tal modo que describe los caracteres íntegros de la realidad física de lo que tiene que interpretar, y son constatados en actualización evidencial cuando esta descripción co-incide (en el sentido de la verdad como adecuación esbozado anteriormente) con los caracteres físicos con que la cosa real misma se actualiza en medio del campo de intelección.

Esta determinación de la verdad de la interpretación tiene la ventaja, frente a la fenomenológico-hermenéutica que proponíamos en el cap. III de la Primera Parte, de atender a condiciones fácticas de verdad que tienen que ver no con el modo en que la cosa misma es abierta por-mor del Dasein en una totalidad significativa, sino con el ámbito que abre desde sí misma la cosa real, desde su alteridad, por ser algo que es “de suyo” en mi aprehensión. Este carácter, que hemos solido llamado formal o físico, es accesible en la experiencia humana por la razón del carácter intrínsecamente impresivo de esta. Es la impresión de realidad la que permite aprehender los caracteres de la cosa que fundamentan la verdad de la interpretación *transversalmente* a cualquier ámbito significativo instaurado desde el mundo de la vida fáctica. En ese sentido, tenemos en la impresión de realidad una condición que hace de la facticidad algo con un carácter necesario en tanto que *físico* o *factual*. La impresión de realidad es así la condición factual o experiencial de la interpretación, es su apriori fáctico.

Si con ello hemos logrado expresar la problemática propiamente fenomenológico-hermenéutica del problema de la fundamentación de las

interpretaciones a través de los recursos de que disponemos en la fenomenología, quizás estemos en condiciones de franquear la distancia que va de Zubiri a Heidegger, encontrando de este modo un puente del sentido a la realidad.

Capítulo V.

Bases para una transformación fenome-noológica de la hermenéutica

55. Recapitulación.

El objetivo de esta investigación ha consistido en lograr un planteamiento alternativo de la hermenéutica contemporánea a través de la transformación de una de sus bases principales, la fenomenología hermenéutica. De ésta surgen dos planteamientos como los de H.-G. Gadamer y K.-O. Apel que son en buena medida representativos de una manera de entender la hermenéutica. Frente a estos dos, nosotros ensayamos una reinterpretación de la filosofía heideggeriana para tratar de arribar a una propuesta de hermenéutica normativa de distinta base que la reflexión trascendental apeliada y que ahonde en los elementos legitimadores de la interpretación frente a la pretensión universalizadora, y a veces meramente descriptiva, del aspecto hermenéutico de la experiencia en Gadamer.

En la reinterpretación de la fenomenología hermenéutica del Heidegger de los años veinte que hemos sostenido en la Primera Parte se intentó poner de relieve la dimensión crítico-normativa de este planteamiento. Para ello destacamos algunos elementos fundamentales a partir de los cuales se podía articular la idea de un a priori fáctico de la interpretación. Sin embargo, al transitar este campo interpretativo arribamos a un problema fundamental, concerniente al alcance de ese a priori fáctico. Situado en el haber previo de la interpretación, este a priori tendría que ver con una experiencia comprensora de la significatividad del mundo que, si nuestra argumentación ha sido correcta, es sólo válida para interpretar la cosa por el modo en que queda en el mundo humano, no por su propia e intrínseca índole.

Esto, no obstante, no nos ha llevado a desechar el marco fenomenológico heideggeriano en lo relativo a la fundamentación de la interpretación, sino que sólo nos llevó a tratar de responder al problema que se planteaba en torno al alcance del haber previo significativo. Fue en este punto entonces donde se planteó la necesidad de una transformación fenome-noológica de ese a priori fáctico que desplazara del primer plano la aprehensión comprensora de la significatividad por la aprehensión impresiva de la realidad física *de suyo* (como presencia de la cosa *en mí por sí, no por-mor* del Dasein). Esta transformación nos ha ocupado los cuatro primeros capítulos de esta Segunda Parte, de los cuales el I y II consistieron en la justificación de esta preferencia de la impresión de realidad en lugar de la comprensión de sentido a partir de la crítica de Zubiri a Heidegger, mientras que el III y el IV han extraído las consecuencias de este planteamiento para la respuesta concreta al problema de cómo se fundamenta la interpretación. El resultado se podría expresar definiendo la experiencia noérgica como un *a priori factual de la interpretación de carácter físico* y, en cuanto tal, pre-significativo.¹¹⁰⁰

¹¹⁰⁰ Respecto al a priori en Zubiri como instancia pre-racional puede consultarse GRACIA, D., *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Triacastela, Madrid, 2007, pp. 117-121.

Una vez desarrollado en sus líneas fundamentales este programa de transformación, quedaría aún cerrar el planteamiento fenomenológico relativo a la fundamentación de la interpretación planteándonos algunas cuestiones finales:

En primer lugar, ¿cómo quedan situadas la fenomenología y la fenomenología hermenéutica una respecto de otra? ¿Qué supone la adopción de las tesis fenomenológicas para los postulados básicos de la fenomenología hermenéutica? ¿Y viceversa? ¿En qué medida son conmensurables las dos propuestas fenomenológicas planteadas en esta investigación? ¿Puede integrarse en el marco fenomenológico-hermenéutico la idea de un a priori físico-factual como resultado de la transformación fenomenológica?

En segundo lugar, al especificar como fundamento de la interpretación ese a priori físico-factual, ¿cómo permite resolver los problemas que se plantearon al inicio de la investigación al hilo de la hermenéutica contemporánea y que nos llevaron a buscar más allá de ella, en una reinterpretación de Heidegger, la solución? Esto nos conduciría a precisar qué tipo de a priori es la experiencia noérgica como fundamento de la interpretación frente a las propuestas consideradas en el capítulo introductorio relativas a las hermenéuticas de Gadamer y de Apel.

Finalmente, si la fenomenología puede proporcionar un criterio de interpretación a partir de la experiencia noérgica, que además sea incorporable a la hermenéutica contemporánea, podría esbozarse algo así como una criteriología de la razón sentiente. Esta puede especificar una serie de criterios de carácter unitariamente racional y sentiente (en la medida en que esta razón es una instancia que se apropia cognoscitivamente de lo dado según el a priori físico-factual de la interpretación, accesible gracias al aspecto sentiente de la intelección) que permiten determinar la validez formal de una interpretación.

§ 56. *Fenomenología hermenéutica y fenomenología.*

¿Son conmensurables la fenomenología hermenéutica y la fenomenología, al menos en relación a la reconstrucción de ambas planteada en nuestra investigación? ¿Es compatible la transformación fenomenológica con un planteamiento en términos fenomenológico-hermenéuticos del problema de la fundamentación de las interpretaciones? Y, por otra parte, la incorporación de elementos fenomenológicos, ¿no disuelve el propio planteamiento inicial de la fundamentación como relativa a la de las *interpretaciones*?

a. ¿Se pueden incorporar a la fenomenología elementos fenomenológico-hermenéuticos?

La elección de una formulación hermenéutica de la cuestión de la fundamentación de las interpretaciones, al ser referida a problemas como el del círculo hermenéutico, ha tenido como intención ubicar la fenomenología zubiriana en el mayor grado de continuidad posible con la fenomenología heideggeriana. Con esto se ha pretendido evitar una interpretación cuyo resultado final consistiera en un mero rechazo del

planteamiento heideggeriano sustentado en una arbitraria preferencia por la filosofía de Zubiri. Ahora bien, ¿en qué medida la reinterpretación de algunos conceptos fenomenológicos como “situación física”, “horizonte de lo real”, o las simples aprehensiones como momento de explicitación conceptual del campo de realidad en la explicitación interpretativa a-temática no supondrían a fin de cuentas una *herejía* respecto del pensamiento de Zubiri?

En nuestra labor hemos contado con la fortuna de que la filosofía zubiriana es, de hecho, un pensamiento que constituido, en buena medida, en confrontación explícita con Heidegger, lo cual permite encontrar algunos puntos en común aunque sea en el contexto de su recepción crítica. A raíz del contacto con el alemán no sólo en Freiburg a finales de los años 30, sino a través del estudio y asimilación de sus textos, el pensamiento zubiriano aparece impregnado, en especial en los textos más cercanos a los años treinta, de formulaciones típicas de la hermenéutica de la facticidad y de la analítica del Dasein, de planteamientos propios de una visión fenomenológico-hermenéutica, etc. Ejemplo claro de ello resulta el concepto de situación que, como vimos, a pesar de ser definido con una apariencia heideggeriana escondía una crítica implícita a su maestro de Freiburg.

La corroboración de todo ello nos puso entonces en la pista de que debería haber algún elemento del pensamiento zubiriano, en contacto con algún aspecto del planteamiento del Heidegger de los años 20, que constituyera un punto en común entre ambos. Tal elemento lo encontramos en la noción de *haber*. Bajo la misma traducción de *ούσία* como haberes, que ya era utilizada por Heidegger en algunos textos, Zubiri entiende el haber en textos tempranos como una instancia más allá del ser y que, además, tiene que ver con un darse sensible, no significativo, de la cosa. En nuestra reconstrucción de la fenomenología hermenéutica el haber fue destacado como un concepto en el cual acaso podría expresarse una instancia radical de nuestra experiencia del mundo. Esta, de ser entendida con un carácter distinto al que le asignaba Heidegger, permitiría ahondar supuestamente en una fenomenología ya no del sentido del ser, sino del haber por el que la cosa es algo autónomo (*ούσία*). En ese sentido, el recurso zubiriano al haber como instancia más radical que el ser y en continuidad con la sensibilidad (entendida como impresión de realidad) nos hizo ver que los elementos hallados en la Primera Parte eran desarrollables en una dirección fenomenológica si hacíamos de la determinación precisamente del haber previo la cuestión central de nuestra interpretación.

El tema del haber ha sido por tanto el punto de apoyo fundamental que ha permitido transitar del planteamiento fenomenológico-hermenéutico a uno fenomenológico. Al ser un elemento que podemos encontrar en el planteamiento tanto de Zubiri como de Heidegger, nos proporciona un cierto grado de conmensurabilidad entre la Primera y la Segunda Parte, que nos permite valorar la filosofía de uno desde la del otro. Esto es evidente en el caso de la valoración de Heidegger desde Zubiri; si bien se ha hecho menos patente en el caso contrario. ¿Hemos utilizado efectivamente la cuestión del haber para valorar justamente a Zubiri desde Heidegger? Esto sí se ha dado en nuestra interpretación, aunque ciertamente no ha sido el tema específico de esta: lo hicimos al menos al considerar los presupuestos del rechazo fenomenológico-

hermenéutico de la sensibilidad, desde los cuales la aportación fenome-noológica podría verse como un planteamiento filosófico teórico.

Más allá de la cuestión del haber, en la segunda sección de esta Segunda Parte hemos iniciado un camino que podría presentar más inconvenientes desde un punto de vista exegético zubiriano. Pues allí ya no se ha tratado de partir meramente de un centro común, sino de extraer rendimiento interpretativo de la fenome-noología para proponer respuestas concretas a problemas propios de la fenomenología hermenéutica. Esto se pone de relieve de una manera suficientemente clara al considerar qué cabida pudiera tener cuestiones como la del círculo hermenéutico o plantear el problema de la fundamentación de las simples aprehensiones y esbozos en términos de fundamentación de la interpretación. Para llevar a cabo este tipo de traducciones, por así decirlo, se han buscado en cada caso textos en los que pudiera encontrarse un nexo ya fuera implícito (en la medida en que fuera desarrollable en respuesta a un problema formulado fenomenológica-hermenéuticamente) o explícito. Este último sería precisamente el caso del concepto de círculo hermenéutico, para el cual encontramos en Zubiri textos que se apropian positivamente de esta cuestión –bien que en una fecha relativamente cercana a su etapa ontológica o metafísica– y que serían susceptibles de ser reinterpretados a la luz de la idea de la cooriginariedad de saber y realidad.¹¹⁰¹

En los capítulos III y IV hemos tratado de ir reformulando estas cuestiones vertiéndolas a un planteamiento propiamente zubiriano. Cuestiones aparecidas en la Primera Parte como la distinción entre niveles de interpretación, la acreditación de los enunciados fenomenológicos, la ubicación del fundamento de la interpretación en la facticidad han sido reinterpretadas desde parámetros fenome-noológicos. Para lo cual se ha intentado respetar en la medida de lo posible las tesis específicas de Zubiri sin las cuales su pensamiento ya no sería el mismo. En este sentido, a lo largo de los dos últimos capítulos quizás haya podido percibirse como un escollo el tratamiento de las construcciones de logos y razón como *interpretaciones*. Dificultad que, a nuestro juicio, puede evitarse al mantener, como decimos, el postulado básico de la fenome-noología: el nous no es *Auslegung*, sino intelección sentiente de realidad, esto es, aprehensión pre-significativa, en cuanto física, de la cosa misma. Ahora, en la medida en que el planteamiento de Zubiri no es excluyente sino integrador, sentido e interpretación no tienen por qué ser expulsados del vasto continente de la intelección sentiente, sino que pueden (tal como, de hecho, hemos intentado) ser alojados como niveles ulteriores surgidos de la impresión de realidad. Los conceptos de génesis sentiente y de condición constituyen una propuesta concreta en esta línea.

En conclusión, mantenemos que el empleo de la fenome-noología como desarrollo de las cuestiones fenomenológico-hermenéuticas no merma en lo esencial, tal como lo hemos planteado, el pensamiento de Zubiri. En qué medida que nuestra interpretación pudiese, a pesar de todo, seguir viéndose como contradictoria con la intención fundamental de Zubiri, fuese cual fuese, no debería perder de vista que el propósito de esta reconstrucción de su filosofía ha sido utilizar su planteamiento para

¹¹⁰¹ Vid. *supra* § 53.

desarrollarlo explícita y concretamente como un pensamiento que tiene algo que aportar a la hermenéutica contemporánea en general y ante Heidegger en particular.

b. ¿Se puede incorporar a la fenomenología hermenéutica la aportación fenomenológica?

Con lo anterior quedaría patente, en la medida de lo posible, la conmensurabilidad de la fenomenología con la fenomenología hermenéutica. Pero, ¿y viceversa? ¿Se queda esta conmensurabilidad en parcial por lo que respecta a la posibilidad de asumir desde parámetros heideggerianos los elementos resultantes de la transformación fenomenológica?

En la Primera Parte tratamos de determinar cómo se responde desde el Heidegger de los años veinte al problema de la fundamentación de las interpretaciones, atendiendo a la cuestión de cómo introducirse rectamente en el círculo hermenéutico. Esto acabó en una propuesta de un a priori fáctico de carácter significativo. Sin embargo, en su momento argumentamos que semejante determinación conducía a ver la cosa misma dada en el haber previo de la interpretación como cosa desde el ámbito propio del Dasein, no desde sí misma.

Ahora bien, tras esta Segunda Parte se hace patente en qué medida esta argumentación descansaba en un *prejuicio fenomenológico*, en el sentido hermenéutico de la expresión, constitutivo al fin y al cabo de nuestra interpretación. Para Zubiri el sentido no es más que el modo como la cosa se actualiza humanamente, dejando de lado lo que la cosa es por sí misma. Precisamente por ser un prejuicio constitutivo nos ha guiado en esta investigación a la hora de tantear el camino para una determinación alternativa de la fenomenología hermenéutica. Sin embargo, hemos intentado que no operara en nuestra investigación como un prejuicio incontrolado en la medida en que el planteamiento crítico del cap. V de la Primera Parte ha intentado ser realizado estrictamente desde el propio terreno fenomenológico-hermenéutico. Mantenemos en este sentido que nuestra crítica de la categoría de significatividad de la experiencia del mundo circundante ha sido elaborada meramente a partir de las herramientas filosóficas que el propio Heidegger de los años veinte nos ha suministrado. El marco filosófico intrínseco a la fenomenología-hermenéutica permite llevar a cabo semejante objeción a la caracterización de la experiencia, en la medida en que el análisis de la estructura del estar-en arroja como resultado la primacía del mundo propio (*Selbstwelt*) sobre los demás respectos intencionales, lo cual, a su vez, va aparejado a la tesis de la primacía óntico-ontológica del Dasein, al futuro como modo propio de la temporeidad, a la temporeidad misma como carácter del Dasein y, finalmente, conduce a la caracterización del modo eminente de acceso y apropiación del mundo como comprensor-interpretante.¹¹⁰²

A pesar de todo lo dicho, la transformación fenomenológica tiene repercusiones para las tesis fundamentales de la fenomenología hermenéutica de las cuales partimos. Si hay que desplazar –no excluir– la significatividad del primer plano

¹¹⁰² Vid. argumentación supra, § 29.

del acceso humano al mundo, colocando en su lugar la impresión de realidad, ¿en qué medida podríamos entonces seguir caracterizando los problemas desde una fenomenología precisamente *hermenéutica*? ¿Qué carácter cobra ahora la fenomenología al reconsiderar la tesis del primado de la significatividad del acceso comprensor del ser humano al mundo?

La respuesta radica en el modo en que entendamos lo definitorio de *lo hermenéutico*. Ya sostuvimos en la Primera Parte que lo específico de la experiencia como hermenéutica radica en ese carácter de la experiencia por la cual se deja realizar en la interpretación, acompañando (*mitgehend*) a la interpretación misma, que deviene en una vivencia más –dejando de ser considerada algo teórico.¹¹⁰³ El *Mitgehen* expresa así el carácter específico de lo hermenéutico, como fenómeno a la base de la consideración de la interpretación como explicitación del sentido que porta consigo la comprensión significativa del mundo. Lo hermenéutico es así el carácter de la experiencia de acompañar a su explicitación llevando el mensaje (*hermenéuein*) de la experiencia misma y comunicándolo).

Ahora, ¿implica necesariamente este carácter del *Mitgehen* que lo explicitado sea necesariamente algo así como un *mensaje*, esto es, algo significativo? Esta determinación del *Mitgehen* pende de una caracterización de lo fácticamente apprehendido en el acceso del ser humano al mundo. Esta tiene que ver con la determinación de la red respeccional en la que el ente ya siempre está tenido de antemano (el haber previo) como significativa, la cual a su vez depende en cierto modo de la elección de los actos de trato ocupado con el mundo circundante (*besorgendes umweltliches Umgang*) como paradigmáticos del acceso a las cosas mismas. Precisamente el planteamiento transformador de la Segunda Parte ha atajado esta cuestión tratando de entender esos actos como primariamente sensibles, antes que significativos. En cierto momento del cap. I de la Primera Parte mostramos cómo habría que seguir manteniendo el ver sensible en la descripción del acto de experiencia y, a su vez, cómo este ver sensible debería ser reconsiderado como el característico de la apertura del ser humano al mundo. Para ello se mostró en el cap. II de la Segunda Parte cómo el rechazo fenomenológico-hermenéutico del ver sensible como primario en este sentido se basaba en una serie de presupuestos con los que Heidegger trataba de evitar la infiltración de elementos teóricos como un concepto de realidad como sustancia y la caracterización epistemologicista de la experiencia. Ahora bien, una vez mostrado en qué medida es posible, respetando este campo de juego que conforman ambos presupuestos, recuperar la sensibilidad para una descripción de la experiencia fáctica que no caiga en consideraciones teóricas, se hace posible desde dentro de los propios parámetros proponer un concepto de experiencia sensible como caracterización alternativa a la apprehensión comprensora. Esta, como ya hemos visto, tiene que ver con la idea de la impresión de realidad, determinada en última instancia como experiencia noérgica.

Esto ha supuesto el desplazamiento de la significatividad a un momento ulterior de la intelección. Lo cual tiene consecuencias para la determinación del carácter

¹¹⁰³ Vid. supra, § 19.

hermenéutico de la fenomenología. Podría mantenerse en este sentido aquella idea del *Mitgehen* como carácter de la autoexplicitación de la experiencia; pero esta ya no conduciría primeramente a una interpretación, sino a una intelección en la que se explicita (en logos y en razón) lo aprehendido impresivamente. Eso hace que, si de *Mitgehen* queremos seguir hablando, se entienda que lo crucial de la experiencia no está en llevar un mensaje sino en la *presencia física* del mensaje mismo como *de suyo* ante el receptor. Si queremos recuperar para la fenomenología la presencia de las cosas mismas, quizás entonces haya que reinterpretar esa idea de la cosa como *texto* que ha abonado Gadamer (partiendo de esa imagen de la hermenéutica como el llevar un mensaje) y comenzar a ver más bien el texto *como cosa*, desde su realidad.¹¹⁰⁴

En cualquier caso, la tesis de que la comprensión se funda en la impresión de realidad no supone necesariamente eliminar la idea de la aprehensión comprensora y la significatividad del mundo circundante, así como el carácter interpretativo de nuestra experiencia, sino *integrar* todos esos aspectos en una caracterización de la experiencia como una actualidad física de la cosa real misma, al amparo de una consideración del *nous* como intelección sentiente.

De este modo, se podría seguir hablando, de acuerdo a las enseñanzas filosóficas de la fenomenología heideggeriana y de la hermenéutica en general, de sentidos, esto es, de horizontes significativos en que comparece la cosa. Ahora, la transformación fenomenológica de la fenomenología hermenéutica supone justamente completar esta enseñanza básica precisando que si el mundo puede ser interpretado y tener un sentido es porque el sentido y la interpretación tienen una realidad física como condición, dada sensiblemente en el acceso humano al mundo. *La interpretación sólo puede entenderse entonces como explicitación del sentido en la medida en que se toma en consideración la realidad del sentido mismo.* Con ello, el *Mitgehen* en el cual el mensaje se lleva siendo él mismo experimentado podría encontrar su contrapartida en la idea fenomenológica de ejecutividad o carácter físico de la experiencia, según el cual la cosa real misma está dada en la experiencia *in actus exercitus*, ejecutándose en lo que ella misma es de suyo y siendo así el fundamento del *hermenéuein*.

§ 57. *La experiencia noérgica como fundamento pre-significativo
y pre-reflexivo de la interpretación.*

Está claro que nuestra interpretación en esta investigación no deja inalterada la fenomenología hermenéutica ni, por ende, la base filosófica heideggeriana de la hermenéutica; gracias a lo cual puede esbozarse un marco alternativo –en cuanto transformado– para la constitución de una hermenéutica crítico-normativa. Dicha base tiene que ver con la experiencia noérgica como condición físico-factual de la interpretación. Esta sería la mediación fundamental de la intelección, y por extensión de la interpretación, a la hora de acreditarse normativamente.

¹¹⁰⁴ A. LEYTE ha interpretado la hermenéutica en este sentido, aunque empleando para ello una noción de fenómeno como lo in-exponible o lo que no puede aparecer (cf. “¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?”, en DE LARA, F., *Entre fenomenología y hermenéutica: in memoriam Franco Volpi*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 225-239, esp. p. 232 y 236).

Ahora bien, ¿qué aporta concretamente el planteamiento fenomenológicamente transformado a la hermenéutica contemporánea, al menos en relación a los dos representantes de ésta que seleccionamos al inicio de esta investigación – Gadamer y Apel? ¿Qué aporta la experiencia noérgica como a priori físico-factual de la interpretación no ya frente a la fenomenología heideggeriana, sino ante la hermenéutica en general (en relación al menos a los hermeneutas escogidos)?

En el capítulo introductorio se destacó cómo para Gadamer el control de la legitimidad de los prejuicios tiene que ver con una tarea crítica desarrollada a partir de dos coordenadas fundamentales: *lingüística* e *historicidad*. Ambas son, a fin de cuentas, determinaciones *significativas* de la experiencia en su aspecto hermenéutico-universal. En contraposición a esto la experiencia noérgica se presentaría como una instancia *pre-significativa* en ese doble sentido lingüístico-histórico articulado en el planteamiento gadameriano.

Por su parte, el recurso de Apel a la figura de una reflexión trascendental, lingüístico-pragmáticamente mediada, hace de la reflexividad la instancia de legitimación de la interpretación. Frente a ello, la experiencia noérgica se presentaría como un a priori de la interpretación *pre-reflexivo* que no precisaría de una consideración de las condiciones transcendentales del lenguaje para articular la fundamentación del discurso, sino que apela a la fisicidad de la experiencia como mediación primaria.

Al tomar en consideración ambas propuestas como hermenéuticas en mayor o menor medida críticas y normativas surgen una serie de dificultades. Asociados al planteamiento gadameriano aparecen dos problemas:

(i) Como ya vimos en la Introducción de nuestra investigación, existe una cierta tensión interna en la hermenéutica gadameriana en cuanto está referida a la facticidad como tema específico, al tiempo que late en aquella una preocupación por la cuestión de la legitimidad de los prejuicios. ¿Es compatible una filosofía arraigada en la facticidad con un interés normativo? ¿Hemos encontrado a lo largo de nuestra investigación elementos de lo fáctico que sean universales y necesarios?

(ii) Por otro lado, en cuanto se entiende la historicidad como categoría definitoria del ser humano y se entiende esta desde el poder efectual de la tradición, el poder efectual de la tradición misma se convierte en la instancia desde la que se decide en cada momento la validez de la interpretación. Esto podría constituir un escollo para nuestra pretensión de constituir una base filosófica para una hermenéutica crítico-normativa. ¿Permite nuestro planteamiento concerniente a Heidegger y a Zubiri esquivar este problema?

Del planteamiento hermenéutico-transcendental de Apel se desprendieron las siguientes dificultades y exigencias interpretativas:

(iii) En su interpretación de la hermenéutica heideggeriana, Apel planteaba que caía en la confusión entre constitución de sentido y justificación de validez. Dificultad que, según mostramos, era extensible perfectamente a Gadamer. Asumida entonces esta exigencia positivamente, deberíamos preguntarnos si efectivamente hemos logrado eludir este problema, manteniendo una separación de ambos momentos que asegure que

la elaboración de la interpretación puede apropiarse crítica y normativamente del sentido que ella ya siempre lleva consigo.

(iv) Asimismo, el propio Apel es consciente de que su teoría de la verdad pragmático-transcendental está necesitada de una teoría evidencial de la verdad para determinar la cosa de la que trata la comunicación intersubjetiva. ¿Hemos aportado en nuestra investigación los ingredientes necesarios para pensar la verdad de la interpretación como referida a un algo que ya siempre tiene que estar dado?

(v) Finalmente, habría una cuestión coincidente en ambos, que justamente puso en marcha, en cierta medida, la marcha de nuestra investigación. Tanto Apel como Gadamer manejan una interpretación de los momentos de la preestructura comprensora que privilegia el momento de la manera previa de concebir (*Vorgriff*) por encima del haber previo (*Vorhabe*).

Desde la idea fenome-noológica de la experiencia noérgica como fundamento físico-factual de la interpretación estos problemas son resueltos en una dirección pre-significativa, transversal a la historicidad del ser humano y pre-lingüística. Para justificar nuestra postura, vamos a plantear cada una de estas dificultades a la luz de los resultados de la transformación fenome-noológica de la fenomenología hermenéutica.

(v) El haber previo como momento esencial de la pre-estructura de la realización de la interpretación.

Comenzamos por el último de los puntos señalados porque de la elección de un momento u otro de la preestructura como esencial pende la respuesta concreta al problema de la fundamentación de las interpretaciones que se plantee. Hemos sostenido que en este aspecto tanto Gadamer como Apel privilegian el *Vorgriff* en detrimento del *Vorhabe*. Eso nos ha llevado en el transcurso de esta investigación a reinterpretar el carácter de la situación hermenéutica a partir de la concesión de ese privilegio al haber previo. El resultado ha sido el siguiente.

En la Primera Parte se trató de acudir a la propia fenomenológica hermenéutica para analizar la estructura de la situación hermenéutica. Propusimos entonces entender el *Vorhabe* como un momento que, en cuanto previo al *Vorsicht* y al *Vorgriff*, debería permitirnos articular una idea pre-lingüística (en el sentido no de lenguaje enunciativo, sino de conceptualidad de la experiencia) de la fundamentación de la interpretación. Al mismo tiempo, este haber previo se mostró como ligado al concepto de facticidad. La experiencia fáctica articulada en el haber previo de la interpretación constituye la instancia de la cual ha de apropiarse metodológicamente la interpretación temática para asegurar la correcta entrada en el círculo hermenéutico. Eso nos llevó a considerar las condiciones de validez de la interpretación, que han de ser apropiadas por la interpretación temática, no como ideales (contra Apel), sino fácticas por estar referidas a una experiencia como aprehensión comprensora de la significatividad del mundo.

Ahora bien, ahondando en el haber previo de la interpretación, en la Segunda Parte hemos encontrado una serie de elementos que permitían ampliar esta consideración a partir del carácter impresivo de la experiencia como aprehensión de realidad. Esto nos ha permitido especificar caracteres necesarios dentro de la facticidad

que permiten entenderla como fundamento de la interpretación, en el sentido de ser un a priori cuyo carácter radical se expresa en los conceptos de fisicidad y factualidad. El a priori fáctico en Zubiri es un a priori físico-factual.¹¹⁰⁵

La condición de la interpretación, de la cual ha de apropiarse esta para justificar sus contenidos concretos, es el carácter físico de las cosas mismas actualizadas en la experiencia, la cual hemos designado precisamente como noérgica: no es término de una nóesis ni de un noema, ni siquiera de una apertura del mundo por-mor del Dasein, sino ejecutividad física de una cosa real de suyo, autoperteneciéndose en su darse en mí. Este carácter de la experiencia permite mantener que la fisicidad, como condición de la interpretación, es una condición universal por concernir al modo en que se da la cosa por su condición intrínseca; mientras que su carácter necesario estaría expresada en la idea de factualidad. La factualidad, vimos, concierne a la necesidad de que en lo real haya facticidad. En ese sentido, fisicidad y factualidad conforman el contenido en última instancia del haber previo como a priori experiencial de la interpretación.

Por lo tanto, la idea de a priori físico-factual consistiría en nuestra aportación, de cuño fenome-noológico, a una determinación de la situación de la interpretación –ahora situación física o real– que abra la hermenéutica a la experiencia noérgica de lo real, como instancia previa a la significatividad, a la lingüisticidad y transversal a la historicidad.

(i) Posibilidad de una hermenéutica crítica y normativa.

Este a priori físico-factual podría constituir la base de una hermenéutica que tenga por objeto la legitimación de las interpretaciones. La fenome-noología como constitutiva de esa base puede especificar cómo es posible interpretar mejor a partir de varios elementos surgidos en el análisis de la intelección sentiente. Un primer aspecto de ello estaría en la teoría de la polivalencia de la verdad. Fijando un sistema de referencia constituido por análisis de hechos, la razón sentiente puede determinar qué interpretaciones son posibles a partir de lo dado en ese sistema de referencia y cuáles se descartarían como imposibles (esto es, sin paridad, disparatadas, sin sentido y contrasentidos, e insuficientes). Otro aspecto consistiría en que la interpretación temática trata de ganar evidencia en la vuelta del mundo (razón) al campo (logos) para constatar sus elaboraciones.

En estos casos la realidad es siempre la instancia que es apropiada como criterio de interpretación (ya sea en el sistema de referencia o como momento terminal de la verificación de los esbozos, en la vuelta al campo de realidad), y que, como tal, está ya supuesta como previamente inteligida. Función que adquiere lo real gracias a que ello

¹¹⁰⁵ En este sentido puede entenderse la realidad como “fundamento” en un sentido *no dogmático*, tal como ha visto O. BARROSO en “La crítica de Zubiri a la hermenéutica heideggeriana desde la descripción del proceso intelectual”, en *Revista Philosophica*, vol. 29 (2006), p. 12 (aunque desde esta pretensión no dogmatizadora de su interpretación del fundamento en Zubiri ha introducido importantes matices en “El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 48 (2009), pp. 117-135; Barroso, O., “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”, *Revista de Filosofía*, vol. 38, nº 1 (2013), pp. 29-52).

mismo se transforma en la intelección generando las ulteriores modulaciones de esta: se trata de la fundamentación como génesis sentiente.

Todos estos elementos acaso puedan constituir el contenido concreto, en lo que respecta a la aportación fenomenológica, de lo que J. CONILL llamaba *hermenéutica crítica de la razón experiencial*.¹¹⁰⁶ *hermenéutica* en cuanto parte de la cuestión de la fundamentación del saber formulándolo como problema de las interpretaciones, y que tendría que ver con la determinación del modo correcto de entrar en el círculo hermenéutico (bien que entendido fenomenológicamente como círculo o cooriginariedad de saber y realidad, en el que la intelección ya incorpora el objeto que quiere inteligir como actualizado en ella); *crítica* en la medida en que afronta la problemática con una pretensión normativa, esto es, tratando de discernir qué interpretaciones son válidas a diferencia de las interpretaciones no válidas, y que se preocupa por justificar sus razones, no sólo por describir cómo cuando comprendemos, comprendemos de manera diferente; *de la razón* por cuanto es en esta instancia en donde surge la posibilidad de apropiarse intelectivamente de la realidad física como fundamento de la interpretación, pues ésta sólo adquiere esa función cuando se constituye como medio de intelección y como principio canónico de las elaboraciones intelectivas, y por extensión de las interpretaciones temáticas; finalmente *experiencial* por dos razones: por un lado, debido a que la razón, para ejercer una función normativa, se apropia no de condiciones ideales de posibilidad accedidas en una reflexión trascendental, sino que tiene como término una experiencia de carácter físico, y por otro lado, experiencial porque la razón misma está generada sentientemente, i.e., es *razón sentiente*.

Creemos que con ello podemos complementar la idea de R. RODRÍGUEZ de hermenéutica filosófica cuando entiende por tal una que es normativa en la medida en que atiende a las diferencias entre lo originario y lo derivado o falso, y que sería definida como

Aquella forma de pensamiento que se hace responsablemente cargo de las diferencias fundamentales del aparecer, que no las diluye en el manierismo de la interpretación y que busca reconstruir el suelo, el trasfondo de sentido, de cuya anticipación ha surgido la figura “originaria” de algo (sea una cosa, un concepto, una realidad cultural).¹¹⁰⁷

O también la definición de J. RECAS de hermenéutica crítica como

Una hermenéutica que no sea meramente fedataria de lo que sucede por encima de nuestro querer y hacer (para decirlo con Gadamer), sino que tenga presente lo que tras todo otorgamiento de sentido se oculta, se encubre o queda distorsionado, que responda ante la incomunicación o las formas coercitivas del poder y del dominio.¹¹⁰⁸

¹¹⁰⁶ Vid. CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991, p.163.

¹¹⁰⁷ RODRÍGUEZ, R., “Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión”, en ACERO, J. J. ET ALII, *El legado de Gadamer*, Ed. Univ. Granada, 2004, p. 248.

¹¹⁰⁸ RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 133.

Una hermenéutica fenomenológica como hermenéutica crítica sería no sólo la que se ocupa de la reconstrucción del trasfondo de sentido del que ha surgido la interpretación, y que trata de desenmascarar lo oculto tras los otorgamientos de sentido, sino también aquella que lo hace atendiendo a la *condición física* de la cosa misma que se deja (o no) interpretar de un modo determinado. Atendiendo al carácter de la cosa actualizada en la medida en que da de sí un acontecer de sentido determinado puede precisarse si ese acontecer de sentido ha sido arbitrario, esto es, que carece de *paridad* con la cosa misma que ya siempre está *previamente tenida* como presupuesto de la interpretación, en cuanto *algo* que hay que interpretar.

(ii) Historicidad y tradición.

El problema en relación a la historicidad tiene que ver con hacer de la tradición la instancia privilegiada que fija la validez del horizonte de la interpretación. Esto supone en buena medida una amenaza a una hermenéutica crítica que pretenda apropiarse de sus propios presupuestos y someterlos a una verificación de su legitimidad.

En principio podría aducirse que nuestra interpretación de la fenomenología hermenéutica puede correr el riesgo de sucumbir al poder efectual de la tradición precisamente por haber hecho del *Vorhabe* el elemento fundamental de la situación hermenéutica. Pues en el cap. IV de la Primera Parte la descripción del haber previo se puso en relación no sólo con la facticidad de la experiencia, sino con la historicidad entendida desde el pasado y la tradición.¹¹⁰⁹ Sin embargo, en el cap. V de la misma parte se mostró cómo Heidegger ve en este carácter fáctico del pasado más que un poder efectual irrebalsable, una oportunidad para poder tenerlo a disposición y tomar posesión temática de él, cosa que sucedería en el despliegue metodológico para la elaboración de una interpretación originaria.

Ahora bien, ¿cómo se puede considerar desde la fenomenología la cuestión de la historicidad? La respuesta tiene que ver con la determinación de la intencionalidad como física en lugar de tempórea (Heidegger). Al entender el estar-en como físico y no como primariamente tempóreo, Zubiri hace una relectura del problema de la historicidad y de la tradición en la que extrae rendimiento de la tesis de la fundamentación de la cosa-sentido en la cosa-realidad. Lo histórico pensado desde la cosa-sentido tendría que ver justamente con la concepción hermenéutica de la entrega de formas de vida, de horizontes de significación, de posibilidades a partir de las cuales puedo comprender el mundo. Ahora bien, lo radical de lo histórico, considerado desde el carácter físico de la experiencia, estaría justo en cómo ese horizonte constituido por posibilidades de vida entregadas en la tradición es constituido por la cosa-real como capacitación de las posibilidades apropiables por el individuo. La historia no es sólo entrega de prejuicios constitutivos y de opiniones de los intérpretes, sino, además y primariamente, de modos de realidad que me capacitan para vivir en el mundo, esto es, para apropiarme de lo entregado en la tradición como una realidad que tiene la

¹¹⁰⁹ Vid. GA 64, 87-89; vid. asimismo *supra* Primera Parte, cap. IV, p. 22.

condición para constituirse como posibilidad de vida.¹¹¹⁰ La tradición es, según el concepto que forja Zubiri, *transmisión tradente* como capacitación de posibilidades.¹¹¹¹

Lo que se entrega en la tradición es así un principio de posibilidades físicas. Zubiri ejemplifica esto con el aire: no fue posibilidad para volar hasta que se utilizó una propiedad de éste, la resistencia, para viajar, una vez la técnica desarrolló una tecnología capaz de aprovecharla. Pero antes de que el aire se constituyera en tal posibilidad, ya tenía los caracteres que podían haber sido aprovechados para viajar.¹¹¹² Estos no aparecen en la cosa por vez primera cuando se descubre su capacidad, sino que ésta tiene que ver más bien con la condición física de la cosa para constituirse en tal posibilidad. El uso de la cosa, la entrega de posibilidades, no abarca todo lo que la cosa da de sí, pues su estructura física rebasa el carácter que pueda tener al ser apropiada por el ser humano. Estos caracteres físicos son los que justamente permiten que la tradición entregue posibilidades de las cuales yo pueda apropiarme física y realmente.

A nuestro juicio precisamente en esta condición de la realidad para quedar constituida en sentido o posibilidad de vida nos da pie a considerar una contrapartida fenoménico-nológica a la idea hermenéutica de fusión de horizontes: los distintos horizontes son conmensurables gracias a que la cosa real misma, por sus caracteres físicos, tiene la misma condición para constituirse en unas determinadas posibilidades se trate del horizonte de sentido de que se trate. Que una comunidad se apropie de unas posibilidades entregadas en una tradición no significa que no pudiera ser capaz de realizar actos de apropiación distintos o propios de otra tradición diferente. El ser humano era en el s. XV tan capaz en potencia de apropiarse del aire para viajar como los hermanos Wright a finales del s. XIX.

La consecuencia para la hermenéutica está en que al dialogar con el pasado y la tradición hay que partir de un horizonte esta, pero como surgida a partir de un horizonte común constituido por la cosa real física. La interpretación no tiene meramente un horizonte histórico que permite la fusión de las diversas interpretaciones, sino un horizonte real que depende de que la cosa real tenga la condición física necesaria para dar de sí diversas interpretaciones transversalmente a los momentos históricos de la humanidad. De este modo, el peso del pasado en la interpretación quedaría relativizado no sólo en el sentido de que la interpretación se funda en una estructura no primariamente tempórea, sino física, sino también por cuanto el horizonte real de la interpretación es explicitable temáticamente en un método racional-sentiente que permite justificar la elección de una vía interpretativa en lugar de otra.

¹¹¹⁰ Vid. "Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica" (1974), pp. 86-89.

¹¹¹¹ Cf. op. cit., p. 76. Un tratamiento más amplio del concepto de historia en Zubiri puede verse en SAMOUR, H., "Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri", en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 457-482; MARQUÍNEZ, G., "Dimensión histórica del ser humano", en MARQUÍNEZ, G. / NIÑO, F. (eds.), *Introducción a la filosofía de Xavier Zubiri*, El búho, Bogotá, 2009, pp. 99-109.

¹¹¹² Vid. "Acerca de la voluntad" (1961), SSV, p. 37.

(iii) El problema de la confusión entre constitución de sentido y justificación de validez.

Desde el cap. II de la Primera Parte venimos manteniendo una distinción de niveles de validez correlativos a niveles de explicitación en la interpretación de lo accedido primariamente. Es así que establecimos un primer nivel de validez fáctica, concerniente a la fundamentación de la interpretación a-temática (circunspectiva o cotidiana) a diferencia de un segundo nivel, el de validez objetiva, propio de la interpretación temática y en el cual la fundamentación adquiere relevancia normativa.

Al distinguir entre tipos de fundamentación y asignar el sentido normativo al segundo evitamos la asunción implícita de una confusión entre constitución de sentido y justificación de validez. En el caso concreto de la fenome-nología, que la aprehensión primordial “funde” la intelección y sus modalizaciones significa en primera instancia que las elaboraciones de la intelección surgen de la experiencia (noérgica) de lo real (génesis sentiente). Con ello sólo se da cuenta de que la interpretación se mueve ya siempre en una *Ausgelegtheit* fácticamente dada o, en el caso de Zubiri, está implantada en un campo de realidad ya abierto por la cosa impresivamente aprehendida. Este nivel de validez fáctica sólo delimita el ámbito en el que se va a mover la validez objetiva de la interpretación en sentido normativo: marca sus límites, precisa su alcance, y constituye la condición de posibilidad de la justificación normativa. Ahora, es precisamente en la interpretación temática, como autoexplicitación de la experiencia fáctica, donde se puede hablar de que la interpretación como tal se “funda” o justifica a partir de la experiencia, donde la formalidad de la cosa real desarrolla la función de ser mediación de la interpretación.

Ahora bien, tenemos que advertir que esto no supone, frente a Apel, que esa “mediación” propia del nivel de la justificación de la validez tenga un carácter primariamente lingüístico ni significativo. La mediación que permite hablar de fundamentación en un contexto de justificación es pre-significativa y pre-lingüística. ¿Cómo es eso posible?

(iv) Teoría evidencial de la verdad y mediación pre-lingüística.

Desde la posición fenome-nológica de Zubiri sería bastante difícil la asunción de la reflexión trascendental como fuente de legitimidad de la interpretación. Como el propio Apel admite, la reflexión trascendental garantizaría la validez objetiva del acuerdo racional, pero *no su verdad ontológica*.¹¹¹³ Precisamente esta última sólo podría quedar incorporada al ámbito reflexivo-transcendental a través de una elaboración fenomenológica del concepto de verdad como evidencia. Mientras que Apel recurre en este punto a la *faneroscopia* de Peirce,¹¹¹⁴ nosotros pensamos que la complementación

¹¹¹³ Cf. APEL, K.-O., “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 96.

¹¹¹⁴ Vid. op. cit.

de una justificación pragmático-transcendental puede venir precisamente de la filosofía zubiriana.¹¹¹⁵

Lo que implica esta complementación fenomenológica frente a la faneroscópica de Peirce es el carácter de la mediación necesaria para que la cosa real funcione como instancia normativa. Según la propuesta de Apel, la evidencia fenomenológica (referida a Husserl) necesita estar lingüísticamente mediada para ser una propuesta criteriologicamente relevante¹¹¹⁶. En este sentido propone una complementación a través de la clasificación peirceana de categorías *phaneroscópicas* de primeridad (*firstness*), segundidad (*secondness*) y terceridad (*thirdness*). La autodonación aún no interpretada del fenómeno, esto es, sin mediación alguna, privado de toda relación, tiene que ver con la categoría de primeridad. Sin embargo, cuando el fenómeno se manifiesta para una conciencia, surge la certidumbre sensible como un darse evidente de los fenómenos: segundidad. Finalmente, al convertirse la donación del ente en un significado comunicable al ser comprendido “como algo” en un medio lingüísticamente interpretado, surge la evidencia de conocimiento o verdad intersubjetivamente válida: es la terceridad. La evidencia del conocimiento sería así posible gracias a la interpretación lingüísticamente mediada de un correlato perceptivo dado con la evidencia del fenómeno.¹¹¹⁷

Sin rechazar que cierto nivel de la práctica normativamente reglada está lingüísticamente mediada, sostenemos que desde la fenomenología se apunta a una normatividad pre-lingüísticamente mediada. La evidencia era definida en Zubiri como visión exigencial de la realización de la simple aprehensión en una cosa real ya previamente aprehendida.¹¹¹⁸ De acuerdo con ello, la interpretación (simples aprehensiones, esbozos) es verdadera cuando el intérprete trata de realizarla en un campo de realidad. Ciertamente, el intérprete parte de mediaciones lingüísticas, conceptuales, de medios de diversa índole. Sin embargo, estos medios sólo permiten explicar el seguimiento de una regla de manera extrínseca. Si, por azares del destino, no sé cómo se juega al fútbol y un día me proponen participar en un partido, necesitaré que me expliquen las reglas del juego y qué hay que hacer para ganar. Esto es, mi interpretación del juego sólo podrá tener corrección y cumplimiento evidenciante en este sentido gracias a las mediaciones lingüísticas que me han permitido identificar esto como un balón, esto como una portería, etc.

Sin embargo, hay una dimensión de la interpretación que no está lingüísticamente mediada y que, no obstante, implica un seguimiento de reglas. Una vez

¹¹¹⁵ Vid. NICOLÁS, J. A., “Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”, en BLANCO, D. ET ALII (eds.), *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 144-156.

¹¹¹⁶ «La evidencia fenomenológica en el sentido de Husserl ya no es, pues, verdad; el concepto de verdad, en efecto, incluye ya siempre el postulado de la validez intersubjetiva de la interpretación del mundo y de sí, lingüísticamente mediada.» (APEL, K.-O., “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, en VATTIMO, G. (coord.), *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 187).

¹¹¹⁷ Cf. APEL, K.-O., op. cit., p. 201; “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, UAB, Barcelona, 1991, p. 43.

¹¹¹⁸ Cf. IL (1982), p. 221.

sé cómo se juega al juego y estoy inmerso en él, soy capaz de realizar jugadas con mayor o menor fortuna, esto es, con más o menos precisión porque estoy físicamente inmerso en el juego. Es decir, la evidencia de la interpretación tiene que ver también con una normatividad intrínseca a la red de relaciones no significativas, sino físicas (no una *bedeutsamendes Bewandtnis*, sino una respectividad de lo real) y con mi capacidad de poder captar la realidad física de lo que está sucediendo –las jugadas que requiere en cada momento la situación. Capacidad que depende de mi estar inmerso corporal e intelectual-sentientemente en lo real, siendo capaz de responder a lo que sucede en una práctica interpretativa. Aquí es donde tiene lugar la evidencia mediada físicamente, no lingüística ni significativamente: en la inmersión física en el mundo.

La mediación es entonces física: esto es, la validez de la interpretación, interpretar mejor o peor, tiene lugar en un nivel en el que la realidad se constituye en medio de intelección. Pero este nivel no adquiere relevancia normativa *solamente* porque implique relaciones lingüísticas a partir de las simples aprehensiones, esbozos y afirmaciones que elabora la intelección, sino gracias a que el medio básico y fundamental es la realidad física. Si no estoy inmerso en ella, corporal y sentientemente instalado, no puedo realizar comportamientos precisos y exactos con el mundo y, por tanto, no puedo seguir la regla de manera intrínseca, en relación a la realidad física que se está actualizando en cada momento.

Además, esto no consiste en una especie de lenguaje privado. La actualidad física de la cosa *como medio de intelección* no es subsumible bajo la categoría de primeridad, como si fuera una autodonación privada de relaciones a otras cosas desde las cuales inteligir el contenido de esta cosa real. La verdad, escribe Zubiri, tiene un carácter constitutivamente *público*: «es lo que todo el mundo entiende, si reflexiona sobre ello al inteligir una cosa, es que cualquier otra inteligencia, puesta en condiciones debidas, lo entendería también.»¹¹¹⁹ La intelección de las cosas mediadas físicamente por lo real tiene ese carácter que les permite ser públicamente aprehendidas por muchos, siempre que el intérprete se ponga “en las condiciones debidas”, esto es, trate de seguir la regla intrínseca a la práctica en cuestión. Se trata ciertamente de una normatividad que ha de ser captada desde dentro, con lo cual un observador externo no podría hacerse una idea perfecta de cómo se produce ese seguimiento de reglas mediado por la realidad, sino que a lo sumo sólo podría hacerse una idea orientativa partiendo de lo que sabe externamente del asunto que hay que interpretar. Sin embargo, ese carácter público, que refiere a que la cosa en el medio físico de intelección es aprehensible por su propia índole por cualquiera que se ubique en esa perspectiva interna al seguimiento de la regla.

Finalmente, con la idea de una mediación física de lo real pre-lingüística y pre-significativa se apunta en dirección a una determinación de la verdad de la interpretación a partir de la alteridad de la cosa misma. Pues si, en efecto, el seguimiento de reglas mediado físicamente nos permite reaccionar a lo dado en ese medio, esto es, integrarlo en la marcha de nuestra interpretación, modificarla en función a ello, etc. eso quiere decir que el contenido de la cosa, en la medida en que es “de

¹¹¹⁹ “El hombre y la verdad” (1966), HV, p. 142.

suyo”, está afectando la verdad de nuestra interpretación. No hay que olvidar en este punto que Zubiri mantiene, como hemos visto, una teoría de la verdad como *adecuación*, esto es, actualización co-incidental de la dirección de mis simples aprehensiones con las exigencias de lo real, exigencias que penden de un contenido actualizado en un medio físico de realidad (de ahí su carácter exigitivo). En última instancia, es la cosa real misma la que me da o me quita la razón, la que exige que realice la cosa a partir de un contenido concreto y no de otro y la que, en cuanto actual en mi experiencia, está físicamente ejecutada en mí y yo en ella.¹¹²⁰

En conclusión, con la idea de una experiencia noérgica que se constituye normativamente en medio de intelección y, por ende, de la interpretación estaría especificada una propuesta de complementación de algunos aspectos de la hermenéutica en la versión de Gadamer y de Apel, que contribuyeran a la constitución de esa hermenéutica crítica de la razón experiencial de la que J. CONILL nos hablara¹¹²¹. La apelación a la cosa real misma, en una manera de entender la experiencia de esta que permite articularla normativamente, permite darle forma concreta a esa apelación de Gadamer a una alteridad que se tiene que hacer oír (o mejor: actualizarse) y que tiene que ver con una experiencia de carácter pre-significativo, pre-lingüística y pre-reflexiva y transversal a la historicidad. En última instancia, esta experiencia noérgica normativamente articulada podría dar lugar una manera de entender la labor hermenéutica como crítica del lenguaje pero basada en una previa crítica desde la cosa misma. Esto es, una *Sprachkritik* entendida a la luz de una *Sachkritik*, como discernimiento de las posibilidades de interpretación a partir de la condición física de la cosa misma, accedida en la experiencia de lo real.

§ 58. Esbozo de una criteriología de la razón sentiente.

A partir del nivel temático de la intelección pueden clasificarse diversos momentos en que la cosa real se constituye como “fundamento” de la interpretación:

- Como condición de validez, en sentido fáctico: la cosa real como a priori físico-factual de la interpretación.
- Como condición de validez temática o normativa: permiten determinar la corrección de la interpretación en el sentido de su posibilidad o imposibilidad. Es la realidad constituida como sistema de referencia de los esbozos, cuya corrección se valora en una primera instancia a partir de una teoría polivalente de la verdad (paridad-disparidad-disparate, sentido-sinsentido-contrasentido, suficiencia-insuficiencia). Estas condiciones de

¹¹²⁰ Buena parte de las ideas de este último apartado reflejan las intensas y fructíferas discusiones mantenidas a lo largo del último año con P. ROJAS, quien se inspira en la idea zubiriana de implantación en la realidad para pensar la realidad de la música como ejecutividad, en el contexto de las praxis del director de orquesta. Puede consultarse a este respecto “Normatividad, conocimiento y agencia en el arte de la dirección de orquesta. Contra el dogma de una técnica direccional unívoca”, en prensa.

¹¹²¹ CONILL, J., “Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia”, *Convivium*, 21 (2008), pp. 31-40.

validez lo serían en un sentido formal: sólo permiten establecer cuándo la interpretación es posible, no verdadera.

- Las condiciones de verdad de la interpretación tienen que ver, más bien, con una teoría de la ad-ecuación como actualidad co-incidental, como momento puntual de las verificaciones de los esbozos y constataciones de las simples aprehensiones, en la que el contenido de la cosa real mediado físicamente en el campo de realidad realiza mi interpretación de una manera concreta, co-incidiendo o no. Aquí tendrían propiamente lugar las valencias verdad-error.

Si, finalmente, la experiencia noérgica puede constituir el a priori físico-factual de la interpretación como alternativo a los tipos de fundamentación planteados por la hermenéutica (lingüística, significativa, histórica), entonces desde la racionalidad sentiente la realidad podría ser apropiada de tal modo que se especificaran criterios de corrección de las interpretaciones. A partir de algunas cuestiones que han ido apareciendo en esta Segunda Parte dedicada a Zubiri podemos recoger elementos que funcionan como criterios:

1. *Distinción formalidad / contenido.* Gracias a que la aprehensión campal es una actualización diferencial, un análisis de lo meramente actualizado en impresión puede separar analíticamente el momento de formalidad del momento de contenido. Ahora bien, la descripción fenomeno-noológica trata de enunciar caracteres estructurales de la experiencia y de lo actualizado en ella. Con lo cual en el análisis de hechos habrán de enunciarse los caracteres propios de la formalidad del contenido dado. De este modo, las descripciones verdaderas tienen como requisito una enumeración plena, íntegra de los caracteres físicos de la cosa, esto es, de su estructura como forma de realidad.

2. *Grados de adecuación:* si la verdad como actualización co-incidental tiene fases, eso quiere decir que la intelección, y por extensión la interpretación, estará más o menos realizada de manera plena en la cosa real. Al haber descrito estas fases, la fenomeno-nología está en condiciones de precisar cuándo una interpretación “es más verdadera” que otra, esto es, en función de la fase de verdad que presuponga.

3. *Restricción racional-experiencial: no identificar el mundo con lo sentido de él, el campo.*¹¹²² A juicio de Zubiri una racionalidad ingenua sería aquella que piensa que el campo conforme la estructura total del mundo. Mundo en Zubiri significa la apertura de la impresión de realidad a la consideración de lo actualizado en ella por ser real. Su intelección es término de la razón en tanto busca determinar lo que podría ser la cosa en sí misma, allende la aprehensión. Por su parte, el campo no es sino lo que yo puedo sentir del mundo, esto es, el sector experimentado y experienciable del mundo. De ahí que la ingenuidad esté en pensar que todo lo que puedo aprehender es, de hecho, todo lo que aprehendo; que las notas que inteliijo permiten determinar lo que es la cosa en la realidad con plenitud. En realidad, piensa Zubiri, lo inteligido mismo siempre tiene más notas de las que posee en su actualización intelectual. De ahí que no podamos identificar ingenuamente el contenido de lo dado en el campo de realidad con lo que sería la cosa real en la realidad.

¹¹²² Cf. IRA (1983), p. 212.

4. *Sólo lo dado en impresión de realidad puede tomarse, desde el campo, como apoyo legítimo de las elaboraciones intelectivas e interpretativas.* Esto viene a expresar una máxima de cierta afinidad a los postulados filosóficos humeanos: si a mi simple aprehensión o esbozo no les corresponde algo dado en impresión a partir de lo cual lo haya podido elaborar, entonces la elaboración intelectual no tendrá sentido (en el significado preciso de la valencia de verdad anteriormente mencionada). Por ejemplo, la categoría de causalidad no es algo dado inmediatamente en mi impresión, pero como concepto tiene un apoyo en la experiencia por cuanto, según Zubiri, en ella se actualiza el carácter de funcionalidad de las cosas, esto es, que a veces aparece en el campo de realidad unas cosas que se actualizan en función de otras (como la relación entre el tirón de una cuerda y el tañido de una campana).¹¹²³

5. *Crítica inmanente a partir de las posibilidades de lo real:* J. A. NICOLÁS distingue entre una estrategia crítica externalista y una internalista. La primera confiere al ideal como instancia externa a la realidad de los hechos mismo como referente de cómo debería ser lo dado. La segunda, en cambio, fija la instancia crítica fundamental en las posibilidades que dan de sí las cosas mismas, conformando un horizonte no de lo que debe ser, sino de lo que puede ser.¹¹²⁴ En el pensamiento de Zubiri habría por lo menos dos elementos que permiten determinar una racionalidad crítica en este sentido inmanente: por un lado, en que la realidad se constituya en la razón sentiente como sistema de referencia que permite discernir entre interpretaciones posibles e imposibles, clasificando su verdad en alguno de los tipos de valencia que enunciamos; por otro lado, en relación con la crítica de las posibilidades históricas, la idea de historicidad no como un proceso de posibilitación sino de capacitación nos remite a la realidad física como condición que permite la apropiación misma de posibilidades. En la historia se entrega un modo de estar en la realidad cuya condición física es la que permite que los individuos puedan apropiarse de posibilidades reales o que estas fracasen al ser incorporadas en sus vidas. La condición de la realidad para constituirse como recurso apropiable por la vida de los individuos puede funcionar como criterio para determinar en la medida de lo posible (puesto que la historia es esencialmente algo abierto, cuya verdad se va construyendo) qué apropiaciones son en mayor medida efectivamente realizables y cuáles menos.¹¹²⁵ Este sentido de crítica histórica se plantea por consiguiente como un criterio no idealista que, además, debiera completarse a la vista del proceso de la verdad encaminado a la adecuación plena, en el sentido precisado en el

¹¹²³ Cf. p.e. “Sobre la realidad” (1966), pp. 172-173; IL (1982), p. 41; así como el estudio de J. A. MARTÍNEZ en torno a la relación de Hume y Zubiri en “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad”, en NICOLÁS, J. A. / BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 353-362; puede consultarse a este respecto la interpretación conjunta con J. A. NICOLÁS que sostuvimos en “Los límites de la experiencia son mis límites. La naturaleza humana de Hume a Zubiri”, *Ágora*, 30/1 (2011), pp. 87-103.

¹¹²⁴ Cf. NICOLÁS, J. A., “La crítica filosófica y sus fuentes”, *Diálogo Filosófico*, nº85 (2013), pp. 20-21; “La historia como baremo crítico”, en SENENT DE FRUTOS, J. A. / MORA GALIANA, J., *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional: Sevilla, 26 a 28 de octubre de 2009*, Sevilla, 2009, pp. 61-80.

¹¹²⁵ Para un desarrollo de la idea zubiriana de historicidad crítica pueden consultarse los trabajos de J. M. ROMERO, “La historicidad de la crítica en X. Zubiri”, en *Crítica e historicidad, Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Herder, Barcelona, 2010, pp. 93-124 así como de J. A. Nicolás

cap. IV de esta Segunda Parte, como meta ideal del progreso histórico. Según esta, el ideal de la razón histórica no surgiría como un postulado de la razón trascendental, reflexivamente propuesto, sino como una necesidad del ser humano como *animal de ideales*,¹¹²⁶ que necesita dar el rodeo de la experiencia de lo irreal pero siempre a partir de su contacto con lo real físico y para volver a su verificación en lo real físico.

Esta criteriología, que desde luego no pretende ser exhaustiva, aporta algunos elementos racional-sentientes para concretar una idea de racionalidad en el ámbito del problema normativo de las interpretaciones. Sin embargo, su falta de exhaustividad no concierne sólo a la necesidad, quizás, de una búsqueda más en profundidad de criterios en Zubiri, sino al tipo de racionalidad experiencial a que nos hemos dedicado a analizar en esta investigación. Faltaría de este modo, quizás, desarrollar la idea de normatividad experiencial articulándola a la luz de una tipología de los tipos de racionalidad¹¹²⁷ como la científica, la poética, la religiosa, etc.

* * *

Todos estos elementos constituirían, a fin de cuentas, una pequeña contribución a la delimitación de un terreno de juego alternativo para el planteamiento de la problemática hermenéutica concerniente a la fundamentación de la interpretación. Para ello se ha propuesto la senda heideggeriana como terreno en el que profundizar a partir de los planteamientos de Zubiri. Se ha tratado así en esta investigación de pensar las bases de una hermenéutica normativa a partir de un análisis de la experiencia fáctica fenomenológicamente transformada.

¹¹²⁶ Cf. “El problema del hombre” (1953-54), SH, p. 393; vid. *supra*, § 52.

¹¹²⁷ Cf. PINTOR-RAMOS, A., “Zubiri: tipos de racionalidad”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, n° 39 (2012), pp. 213-308.

CONCLUSIONES

Esta investigación ha estado dedicada a elaborar las bases de una hermenéutica crítico-normativa, esto es, que sea capaz de responder a la pregunta de cómo distinguir entre interpretaciones válidas y no válidas, a partir de una propuesta fenomenológico hermenéutica transformada fenomenológicamente. Para ello se ha tratado de prolongar los elementos encontrados por Heidegger en el análisis de la facticidad en dirección a una experiencia fáctica de lo real. Para lograrlo se adoptó un enfoque interpretativo que escogía el período heideggeriano de los cursos de los años veinte como lugar adecuado donde buscar esa idea de una filosofía crítico-normativa. Correspondientemente, la complementación zubiriana esbozada en la Segunda Parte se dedicó especialmente a considerar la crítica de aquel a Heidegger conduciéndola a las cuestiones concernientes al Heidegger del período seleccionado.

Mantenemos que la realización efectiva de la finalidad de esta investigación ha sido cumplida a través de los objetivos planteados en la Introducción:

I. En la Primera Parte de la investigación se ha propuesto una interpretación de la fenomenología hermenéutica como planteamiento crítico normativo. Se ha mantenido, por tanto, que la filosofía del Heidegger de los años veinte permite responder a la pregunta de cómo es posible discernir entre interpretaciones válidas y no válidas. La articulación concreta de esta respuesta se ha dado a través del cumplimiento de los siguientes sub-objetivos:

1. En el Capítulo I hemos analizado una serie de términos que aparecen en los textos del Heidegger de los años veinte susceptibles de tener una significación crítica y normativa. Allí llegamos a la conclusión de que en la fenomenología hermenéutica se debía manejar una cierta idea de validez hermenéutica. A tenor de ello se desprendió una tipología: validez fáctico-experiencial (que sustituía a la validez ideal), validez objetiva surgida de las condiciones de realización de la comprensión, y validez universal dependiente del carácter y dimensión de la intencionalidad de la vida fáctica. A partir de esto se nos planteó un doble hilo conductor para especificar la figura de normatividad de la fenomenología hermenéutica: (i) a través de la determinación de una metodología específica que se apropie de las condiciones de realización de la comprensión para establecer una manera concreta de lograr la validez objetiva de la interpretación y (ii) la cuestión de si los elementos fenomenológico-hermenéuticos que se obtuvieran tendrían un alcance universal.
2. Previamente al desarrollo del problema de cómo se fundamenta la interpretación nos ocupamos en el Capítulo II de aclarar los conceptos mismos de interpretación y de sentido envueltos en toda esta problemática. De la distinción de dos niveles de ésta –interpretación circunspectiva cotidiana e interpretación temática– surgió una división paralela de niveles de fundamentación de la interpretación en (1º) fundamentación fáctica, referida a la instancia pre-comprensora que meramente fija el ámbito de la validez objetiva y en (2º)

fundamentación temático-metodológica, en la que esa instancia es apropiada en función crítico-normativa. Ello motivó la necesidad de proseguir nuestra investigación especificando no sólo el carácter de la metodología por la cual se decide en torno a la validez de la interpretación, sino también el tipo de fundamento fáctico presupuesto por tal metodología. Esto fue desarrollado en los dos capítulos siguientes.

3. En el Capítulo III se procedió finalmente a reconstruir la idea de metodología fenomenológico-hermenéutica para asegurar la validez de la interpretación, para lo cual se partió de la formulación del problema de la fundamentación en términos de cómo entrar correctamente en el círculo hermenéutico. La propuesta final consistió en señalar que la interpretación es válida cuando ha llevado al haber previo de ésta el todo del ente temático. Al tratar de desentrañar el significado de esta tesis, descubrimos que en ella se presuponía una idea concreta de acreditación experiencial de la verdad de la interpretación, que pasa por un cumplimiento de las indicaciones formales (como carácter propio de los enunciados fenomenológicos) en la intuición hermenéutica. Ahora bien, eso dejó en el aire el carácter de ese fundamento de la interpretación que adquiere una función crítico-normativa: el haber previo.
4. Justo lo cual fue analizado en el Capítulo IV. En el haber previo descubrimos el carácter fáctico-experiencial del fundamento, en sentido aún no normativo, de la interpretación. La experiencia fáctica, con todos los elementos implicados en ella (estar-arrojado, historicidad y carácter de *Ereignis*) se planteó así como fundamento fáctico de la interpretación. Ahora bien, esto se llevó a cabo con la pretensión de lograr en este punto una interpretación alternativa de los momentos de la situación hermenéutica que hiciera girar la pre-estructura comprensora de la interpretación alrededor del elemento del haber previo. En ello descubrimos, además, un carácter de la experiencia fáctica susceptible de ser interpretado de una manera más amplia que con la aplicación fenomenológico-hermenéutica de la categoría de significatividad (posteriormente explicitada como sentido): su carácter de *haber*.
5. Finalmente, en el Capítulo V se evaluó el alcance universal de los elementos fenomenológico-hermenéuticos hallados en un doble plano: por lo que respecta a la propuesta metodológica de fundamentación crítico-normativa de la validez objetiva de la interpretación (elaborada en el cap. III) y relativamente al carácter universal del fundamento fáctico de la interpretación (según lo interpretado en el cap. IV). A tenor de ello se propuso una manera de entender la “universalidad” como *kath' autó*: ¿conduce la fenomenología hermenéutica en ese doble plano a un acceso a la cosa por sí misma y, en esa medida, accesible para todos por su propia índole o sólo desde el modo en que esta es para el mundo constituido humanamente?

6. Esta cuestión derivó una larga argumentación en el § 29 del Capítulo V en la que se valoró la categoría de significatividad (presupuesta en el concepto de sentido que articula la interpretación) como insuficiente para ser fundamento universal de la interpretación en el sentido siguiente: la experiencia fáctica de la vida como significativa no plantea un acceso a la cosa por sí misma, sino por-mor del Dasein. Ello se debe, según nuestra argumentación, a una caracterización de la intencionalidad de la experiencia en la que al determinarse desde la *Sorge*, la *Existenz*, la *Zeitlichkeit* y el *Zukunft* la presentación de la cosa misma se hace sólo desde el modo de la existencia, no permitiendo fácilmente un acceso a la cosa misma independientemente del modo de ser del Dasein.
7. En la recapitulación final de la Primera Parte expresamos cómo todos los elementos destacados en nuestra interpretación de la fenomenología hermenéutica conducían a poner de manifiesto un *a priori fáctico* de la interpretación. Sin embargo, en la medida en que este a priori fáctico es entendido desde la idea de una experiencia comprensora de la significatividad del mundo circundante y, si nuestra argumentación en el § 29 es aceptable, entonces ese a priori fáctico no es suficiente para fundamentar la interpretación universalmente por el modo en que la cosa misma es intrínsecamente. Ello propició entonces la adopción de la siguiente estrategia: recopilar elementos surgidos a lo largo de toda la Primera Parte susceptibles de ser prolongados en una dirección más allá de las categorías de significatividad y de sentido para profundizar en la dimensión de la facticidad más allá de la existencialidad. Estos elementos tuvieron que ver con el concepto de *haber* como inscrito en la facticidad de la experiencia. A este respecto se fijaron en los tipos de haber (i) como *ἥξις* (habitud), (ii) como *ἔχειν* (haber, tener, poseer) y como (iii) presencia en el sentido de *Anwesenheit* (los haberes: los bienes, el capital, la *οὐσία* en sentido prefilosófico) el punto de partida para un programa de transformación de la fenomenología hermenéutica que operara, respectivamente a estos tres haberes, sobre la idea de comprensión (*Verstehen*), sobre la idea de significatividad (*Bedeutsamkeit*) y sobre la categoría adecuada para expresar las cosas mismas como presentes por su haber (*οὐσία* prefilosófica). Esto lo tomamos a modo de hilo conductor para plantear el desarrollo de la siguiente parte, dedicada al problema crítico-normativo desde Zubiri.

II. En la Segunda Parte se trató de tomar como punto de partida la cuestión del haber para realizar una transformación fenomenológica de los elementos crítico-normativos hallados en la propuesta fenomenológico-hermenéutica. Se trató aquí de presentar la fenomenología zubiriana como un planteamiento capaz de desarrollar la cuestión de la universalidad del fundamento de la interpretación a partir de la cosa misma por el modo en que es intrínsecamente accesible para cualquiera (y no por mor-del Dasein). Esta tarea se acometió en los siguientes pasos:

1. En el Capítulo I se partió del tema del haber para articular una exposición genética de la interpretación zubiriana de Heidegger, con la pretensión de

encontrar algunos puntos en común con el planteamiento fenomenológico-hermenéutico. Esto tenía la finalidad de evitar que nuestra interpretación tomara un punto de partida arbitrario, basado en la mera preferencia por Zubiri en lugar de Heidegger. Pues bien, en esa búsqueda encontramos hasta tres conceptos que nos permitían conectar directamente a Zubiri con Heidegger de acuerdo a los tres tipos de haber destacados al final de la Primera Parte: (i) el haber como $\eta\zeta\iota\varsigma$ es entendido fenome-noológicamente como un habérselas intelectualo-sentiente con la realidad; (ii) el haber como $\epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ apunta en Zubiri a la idea de la cosa misma como cosa real sustantiva, esto es, como realidad; (iii) finalmente la determinación del modo de estar presente la cosa en la experiencia puede partir de la categoría de *haber*, que es expresamente utilizada por Zubiri en un primer momento para después sustituirla (vertiendo parte del contenido que designaba ésta) en el concepto de *estar*.

2. En el Capítulo II se conectó este hilo conductor triplemente especificado con una exposición sincrónico-sistemática de la crítica de Zubiri a Heidegger, a fin de encontrar en ésta motivos por los cuales lográramos una rehabilitación de ciertos elementos fenome-noológicos desde parámetros compatibles con el marco filosófico de la fenomenología hermenéutica. En este sentido se trató de articular la crítica zubiriana a Heidegger en torno a tres vértices fundamentales: la tesis de que el Dasein se funda en la estructura personal de la realidad humana, la tesis de que la comprensión de sentido se funda en la impresión de realidad y la tesis de que el ser se funda en la realidad. Mostramos en qué medida el resultado de estas tres tesis conducía a una determinación fenome-noológica de la intencionalidad como física o noérgica. Ello supuso dos cosas: por un lado, prolongar efectivamente las posibilidades planteadas en la triple tipificación del haber a través del planteamiento zubiriano y, por otro lado, acabar con una propuesta de la experiencia noérgica de realidad como fundamento de la interpretación.
3. Con ello iniciamos un análisis del significado que la transformación fenome-noológica realizada en los dos capítulos anteriores pudiese tener para el problema de la fundamentación de las interpretaciones. A este respecto procedimos en varios pasos. En el Capítulo III explicitamos la experiencia noérgica de lo real como fundamento de la interpretación a diferencia del sentido. Ello nos permitió realizar ciertas maniobras en las que los elementos propios de la fenomenología hermenéutica (la interpretación y el sentido) quedaron reubicados a la luz de la idea de la inteligencia sentiente. Finalmente, esbozamos cómo podría entenderse desde Zubiri la diferenciación entre niveles de fundamentación de la interpretación de acuerdo a lo propuesto en el Cap. II de la Primera Parte. Es así que distinguimos nuevamente entre una fundamentación fáctica correlativa a la interpretación temática y una fundamentación de la interpretación en sentido

temático en la que la experiencia desarrolla ya una función crítico-normativa. En el contexto de la filosofía de Zubiri propusimos denominar el primer tipo de fundamentación de la interpretación como *génesis sentiente* y el segundo como *justificación racional*.

4. En el Capítulo IV abordamos finalmente la cuestión de la justificación racional de la interpretación temática, esto es, al hilo de un planteamiento propiamente crítico-normativo. Para ello procedimos por medio de la siguiente estrategia: mantuvimos la formulación fenomenológico-hermenéutica del problema de la fundamentación de las interpretaciones (p.e., expresándolo como problema del modo correcto de entrar en el círculo hermenéutico), buscamos en Zubiri algunos conceptos que permitieran entender desde parámetros específicamente fenomenológicos los planteamientos heideggerianos y propusimos finalmente una figura concreta de justificación racional metodológica. Esta consistió en la resolución del problema del círculo hermenéutico, redefinido como círculo de la cooriginariedad saber-realidad, por medio (1) del método de la razón sentiente, (2) de una teoría de la verdad como adecuación dinámica y (3) que acaba en una propuesta de la verdad como evidencia. Estos tres elementos articulan una propuesta crítico-normativa de la siguiente manera: la interpretación es válida cuando ha sido posibilitada por la realidad constituida como sistema de referencia y es verdadera cuando ha sido verificada y constatada en la experiencia de lo real. Esto nos llevó a proponer la experiencia noérgica como una nueva formulación del a priori fáctico de la interpretación, que ahora sería, en virtud de su carácter como mediación normativa física (no lingüística, no significativa) y como evidencia factual un a priori físico-factual.
5. Para finalizar, en el Capítulo V quisimos, por un lado, comprobar la eventual compatibilidad de los planteamientos presentados en la Primera y la Segunda Parte de esta investigación, en lo cual se llegó a la conclusión de que había cierto grado de conmensurabilidad entre Zubiri y Heidegger. En la medida en que las formulaciones fenomenológico-hermenéuticas del problema de la interpretación podían ser traducidas al planteamiento fenomenológico, la filosofía de Zubiri podría ser compatible hasta cierto punto con este. Sin embargo, la tesis de la prioridad de la realidad sobre el sentido ha tenido repercusiones a la hora de entender el carácter hermenéutico de la fenomenología: precisamente, invitar a ver el sentido articulado interpretativamente desde la condición física de realidad que lo posibilita.
6. Por otro lado, hemos retomado en las últimas páginas del Capítulo V los planteamientos hermenéuticos seleccionados en la introducción para plantear cómo la fenomenología de Zubiri permite esbozar una base alternativa de la hermenéutica contemporánea a partir de la propuesta de la experiencia noérgica como a priori físico-factual de la interpretación. Para ello ciframos

la especificidad del planteamiento fenomenológico como una fundamentación de carácter pre-significativo, pre-lingüístico, pre-reflexivo y previo a la historicidad, que además se concretaría en una idea de racionalidad sentiente.

ANHÄNGE

Für die Internationale Erwähnung der Doktorarbeit

DIE REALITÄT DES SINNES. DAS PROBLEM DER BEGRÜNDUNG DER INTERPRETATIONEN BEI HEIDEGGER UND ZUBIRI

ANHANG I. ZUR EINLEITUNG

Das Problem der Begründung der *Interpretationen* drückt –auf hermeneutische *koiné*– die alte Frage aus, wie das Wissen durch eine Unterscheidung zwischen dem Wahre und dem Falsche zu rechtfertigen ist. Diese Frage betrifft im diesen Sinne ein kritisches-normatives Problem. Wir begreifen *Kritisch* gemäß seines etymologischen Sinnes als κρίνειν die Unterscheidung, die eine Entscheidung über nicht nur verschiedenen sondern auch besseren oder schlechten Interpretationen ermöglicht. Nun, die Kritik kann diese Entscheidungsaufgabe durch Regeln *normativ* bestimmt vollziehen, sodass sie von sich selbst nach der Weise einer strengen und richtigen Einstellung rechtfertigen könnte. Also das Problem der Begründung der Interpretationen besteht, dieser Formulierung zufolge, in der methodologischen Unterscheidung (κρίνειν) zwischen gültige und ungültige Interpretationen gerechtfertigt durch methodologische Maßstäbe.

Aber trotzdem, diese Frage bezieht sich auf das kulturelles und philosophisches Modell der philosophischen Modernität, das sich, seit dem letzten Jahrhundert, besonders wegen der philosophischen Hermeneutik, im der Krise befindet. Die Kritik der Modernität hat genau in M. Heidegger einer des prinzipiellen Einwands an die Idee einer kritisch-normativen Begründung des Wissens. Der heideggersche *Faktizitätsbegriff* bildet möglicherweise den Ausgangspunkt der hermeneutischen Kritik an die modernen Begriffe der Wahrheit, Subjekt, Reflexivität, Vernunft, usw., die z. B. bei G. VATTIMO, R. RORTY, H.-GADAMER, J. HABERMAS oder K.-O. APEL gefunden werden können.

Diese Ansätze haben gewissermaßen ihren Ausgangspunkt in einer bestimmten Interpretation des hermeneutischen Zirkels, in deren die Momente der hermeneutischen Situation, d. h. der Vorstruktur des Verstehens als Vollzugsbedingung der Auslegung, von der begrifflichen, sprachlichen d. h. *vorgrifflichen* Moment her verstanden werden. In diesem Sinne geht unser Ansatz von einer alternativen Interpretation der Momente der Vorstruktur aus, wobei die vor-sprachliche, vorbegriffliche Momente beherrschend sind. J. A. NICOLÁS erklärt, das mit dem Begriff der Vorhabe so etwas gefunden werden könne:

In ihm [der hermeneutische Zirkel] verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.¹¹²⁸

J. A. NICOLÁS Meinung zufolge geht es darum, diesen Vorhabe-Weg zu erforschen.¹¹²⁹ Aber, hat sich die heideggersche Philosophie die Möglichkeiten dieser Vorhabe völlig entfaltet? Bei der hermeneutischen Phänomenologie bestimmt das Gehalt der Vorhabe

¹¹²⁸ SZ, 153.

¹¹²⁹ NICOLÁS, J. A., “La transformación de la hermenéutica”, in MURILLO, I. (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Ed. Diálogo filosófico, Madrid, 2000, ss. 439–448.

als eine «schon verstandenen Bewandnisganzheit»¹¹³⁰, womit Heidegger das *bedeutsamende Verstehen* und die *Auslegung des Sinnes* das Grundcharakter des menschlichen Zugangs zur Welt macht. Das Problem besteht im Folgenden: Kann man von diesen kategorialen Bestimmungen –*Bedeutsamkeit* und *Sinn*– her eine universale Begründung der Interpretation ausarbeiten, die aber nicht nur für die Auslegung der daseinsmäßigen sondern auch der *nichtdaseinsmäßigen Seienden* gilt?

Xavier Zubiri hat ausdrücklich im Dialog mit der heideggerischen Phänomenologie die *Realität* als Grundbegriff einer verwandelten Phänomenologie festgestellt. Im Gegensatz zu dem phänomenologischen-hermeneutischen Verstehen des Seinssinnes kann man von der zubirischen *Phänome-noologie* (als logos der Phänomene als *vovç* im Sinne eines *empfindenden Intellectus* aufgefasst) her von einer Auffassung des erfahrenden, menschlichen Zugangs zur Welt als *Realitätseindruck* ausgehen. Es geht um einer Phänome-noologie, wobei die Intentionalität nicht als sorgendes-zeitliches In-der-Welt-Sein sondern als *noergisches, physisches, sich vollziehendes da-in-der-Realität-Sein* (spanisch *estar*) bestimmt wird.¹¹³¹

Die Forschungsziele wären demgemäß folgendes: Der Zweck der Forschung ist *die Ausarbeitung der Basis einer kritischen-normativen Hermeneutik durch eine phänome-noologischen Transformation der hermeneutischen Phänomenologie*. Hierzu stellen wir folgende Ziele an: (1) Eine Interpretation der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers als kritische-normative Anstellung durch eine Analyse der hermeneutischen Situation, in deren die Vorhabe den Vorrang hat, auszuarbeiten; (2) Eine phänome-noologische Transformation der herausgefundenen kritischen-normativen Elemente der hermeneutischen Phänomenologie vollziehen.

Dazu können wir die folgenden methodologischen Überlegungen anstellen. Einerseits, bezüglich hermeneutischer Phänomenologie entscheiden wir uns für den Heidegger der zwanziger Jahre, d. h. seine frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen (und *Sein und Zeit*). Ob wir die *gadammersche* Spur verfolgen, nachdem seine Philosophie in *Wahrheit und Methode* als *Hermeneutik* (in einem kritischen Sinne) in Bezug auf eine in der frühen heideggerischen Periode dargelegte Terminologie bezeichnet hatte (d. h., die *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* Vorlesung SS 1923),¹¹³² kann man möglicherweise ein Paradigma von kritisch-normativer Philosophie in der hermeneutischen Phänomenologie der zwanziger Jahre gefunden werden. In dieser Hinsicht gehen wir von einer *einheitlichen* Interpretation Heideggers der zwanziger Jahre aus, wobei *Sein und Zeit* und die frühe Freiburger/Marburger Vorlesungen als Frage nach dem Sein interpretiert werden.¹¹³³

¹¹³⁰ SZ, 150.

¹¹³¹ Im Gegensatz zum Seinsbegriff, das spanisches Verb “estar” kennzeichnet nicht etwas Abstrakt, sondern etwas konkretes, die nur in der einzelnen Erfahrung stattfindet. Jemand, der *da ist (está)* ist jemand die sich zur Anwesenheit kommt, *aktualisiert* –Zubiris zufolge– in *actu exercito*.

¹¹³² Cf. GADAMER, H.-G., „Die Universalität des hermeneutischen Problems“, in *Kleine Schriften I*, SS. 101-112.

¹¹³³ Vid. z. B. VON HERRMANN, F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2000; KALARIPARAMBIL, T. S., *Das Befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999; McDONALD, P., *Daseinsanalytik und Grundfrage. Zur Einheit und Ganzheit von Heideggers „Sein und Zeit“*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997; LAMBERT, C., *Philosophie und Welt beim jungen*

Andererseits, bezüglich der zubirischen Phänomenologie geht es nicht darum, das Beseitigen von dem Sinne und der Bedeutsamkeit bei der hermeneutischen Phänomenologie, sondern die heideggersche Idee der Erfahrung zu transformieren, sodass man den Sinn von der Realität her anschaut –d. h., es handelt darum, zu zeigen, wie der Sinn einer realen, physischen Verfassung zu sein hat. Um diese Transformation zu vollziehen, verfügen wir glücklicherweise über Texte von Zubiri, die ausdrücklich mit heideggerschen frühen Freiburger und Marburger Vorlesungen genauso wie *Sein und Zeit* im Dialog stehen. Durch die Verbindung von Zubiri mit Heidegger haben wir Gemeinsamkeiten gefunden, die einen Übergang zwischen der hermeneutischen Phänomenologie und der Phänomenologie ermöglichen. Unser Ansatz besteht darin, dass diese Gemeinsamkeiten bei der heideggerschen genauso der zubirischen Idee von *Haben* gefunden werden könnten.

Heidegger, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2002; VON RUCKTESCHELL, P., *Von der Ursprungswissenschaft zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität als Leitstruktur im frühen Denken Heideggers*, Universität Freiburg i. B., 1998; USCATESCU, J., *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf den Boden der Fundamentalontologie M. Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992; ESCUDERO, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010; XOLOCOTZI, A., *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004, “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, in *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº20 (2005), pp. 733-736.

ANHANG II. ZUM ERSTEN TEIL

1. Der Kritiksbegriff in der hermeneutischen Phänomenologie

a. Ablehnung der theoretischen Bedeutung des Kritiksbegriffes

Der Normativitätsbegriff in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers hat seinen Ort in einer vor-theoretischen Schicht, die der Ur- oder Grundwissenschaft. Die Philosophie in Heidegger ist die Grundwissenschaft im dritten Sinne einer Hermeneutik der Faktizität, einer Fundamentalontologie und einer kritischen-transzendentalen Wissenschaft vom Sein. Diese Philosophie wird nun von Heidegger als Fundament der anderen positiven-theoretischen Wissenschaften gestellt. Genau setzt Heidegger am Ende zwanziger Jahren an, dass die Unterschied zwischen diesen beiden besteht darin, die Grundwissenschaft eine *kritische* Wissenschaft zu sein.¹¹³⁴ Was bedeutet das? Gibt es in Heidegger zwanziger Jahren ein Interesse an kritischem Problem? Heißt das, dass *Grundwissenschaft* die kritische Funktion hat, das Wissen zu begründen? Ist die heideggersche Philosophie eine „kritische Philosophie“ in diesem Sinne? Was bedeutet den Kritiksbegriff hier?

Wir können auf mindestens zwei Sinne der philosophischen Kritik verweisen, bezüglich zwei verschiedener kritischer Ansprüche der Philosophie. Erstens, in Kant können wir die Idee der Kritik als Reflexion über den Bedingungsmöglichkeiten des Erkennens finden. Nach dieser Idee wäre die hermeneutische Phänomenologie eine kritische Philosophie, insofern sie die Gültigkeit der Auslegung (d. h. Normativität) durch die kritische Reflexion an dem Erkennen selbst sichern. Diese wäre der methodologische Anspruch der kritischen Philosophie im *erkenntnistheoretischen* Sinne.

Man kann noch eine Idee der Kritik bezüglich eines zweiten kritischen Anspruches der Philosophie herausheben. Es besteht die Kritik im *befreienden* Sinne, der aus der Verbindung zwischen kantsche-erkenntnistheoretische Sinne und der Zweckzusammenhang der praktischen Vernunft –die Freiheit– springt. Die Bedeutung dieser Kritik für die zeitgenössische Hermeneutik wird von J. Recas definiert wie folgt: es wäre eine kritische Hermeneutik, insofern

sie nicht nur konstatiert, was es oberhalb unseren Tuns und Wollens (Gadamer verwenden) geschieht, sondern beachtet, was hinter alle Sinngebung verdeckt, verbirgt oder verzerrt wird; die dem Mangel an Kommunikation oder den zwingenden Formen der Macht antwortet.¹¹³⁵

¹¹³⁴ S.S. GA 22, S. 6.

¹¹³⁵ Eigene Übersetzung von RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, S. 133: «...no sea meramente fedataria de lo que sucede por encima de nuestro querer y hacer (para decirlo con Gadamer), sino que tenga presente lo que tras todo otorgamiento de sentido se oculta, se encubre o queda distorsionado, que responda ante la incomunicación o las formas coercitivas del poder y del dominio.»

Kann man nun die kritische Wissenschaft nach Heidegger so gesehen wird? Wäre die hermeneutische Phänomenologie kritisch im Sinne einer Hermeneutik, die Verunstaltungen mit einem befreienden Zweck enthüllt?

Zu dem ersten Sinne der Kritik würdet die folgende Text Heideggers Vorlesung SS 1926, wo er präzisiert, dass

Philosophie ist kritische Wissenschaft, nicht kritische Philosophie, worunter verstanden wird Erkenntnistheorie, die Kritik der Grenzen der Erkenntnis.¹¹³⁶

Also, wenn es irgendeinen Sinnen der „Kritik“ bei der heideggersche Philosophie gibt, dann ist offenbar nicht der der kantschen „kritischen“ Philosophie. Das Thema der phänomenologischen Hermeneutik als Grundwissenschaft besteht nicht in der Frage nach der Bedingungsmöglichkeit der Erkenntnis, sondern genau die Erkenntnis in dem lebensfaktischen atheroretischen Boden zu verwurzeln. In der Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus in der Vorlesung KNS 1919 lehnt Heidegger das Kritizismus ab, insofern dieses das kritische Fundament des Wissens in der reflexiven Bewusstseinsidee stellt. Der theoretische Charakter dieser kritisch-philosophischen Grundlegung würdet in der Voraussetzung liegen, dass Wissen überhaupt sich mit Erkenntnis identifiziert und menschlicher Zugang zum Welt grundsätzlich reflexiv ist. Eine so charakterisierte Wissenschaft wäre nach Heidegger keine Grundwissenschaft, insofern diese von dem Bereich des Bewusstseins und nicht der atheoretischen Lebenserfahrung (oder Umwelterlebnis) hängt.

Heißt das denn, dass wir irgendeinen Sinne der „Kritik“ bei der hermeneutischen Phänomenologie ablehnen müssen? Eine tiefere Untersuchung des heideggerschen Texts der frühe Freiburger und Marburger Vorlesungen zeigt, dass in seine Philosophie einen verschiedenen Kritiks begriff herausgehoben werden kann. In der Vorlesung SS 1926, einer der wichtigsten Texte den Kritiks begriff zu verstehen, unterscheidet Heidegger zwischen nicht ursprünglichen, i. e. positiven Wissenschaften, so wie Mathematik, Biologie, Philologie, usw. und der Philosophie. Der Grund dieser wäre nach Heidegger, dass die Philosophie *kritische* ist im Unterschied mit den anderen Wissenschaften. Dann fragt er sich, «Sind die positiven Wissenschaften nicht auch kritische Wissenschaften? Sind sie etwa kritiklos, unmethodisch? Gehört nicht zu jeder wissenschaftlichen Methode Kritik?»¹¹³⁷ Was hat die Philosophie, das die anderen Wissenschaften bereits nicht haben? Nach Heideggers Meinung, diese Fragen setzen voraus, dass „Kritik“ Synonym für „methodologische Strenge“ ist. In diesem Sinne wären die Wissenschaften offenbar „kritisch“. Aber der Schwerpunkt liegt darin, dass «„kritisch“ noch etwas anderes besagen als methodisch vorsichtig und vorurteilslos» muss.¹¹³⁸ Heideggers Ablehnung des methodologischen-erkenntnistheoretischen Sinnes der Kritik bedeutet nicht ein ganzes Verlassen des Kritiks begriffes selbst, sondern ermöglicht es den Raum, um eine neue zu schaffen.

¹¹³⁶ GA 22, S. 7.

¹¹³⁷ GA 22, S. 6.

¹¹³⁸ *Ibidem.*

Diesbezüglich fordert es einen ganz neuen Kritiks begriff, aber nicht in einem theoretischen Sinne, sondern absehend von der Reflexion. «Die Idee der Ursprungswissenschaft und ihres echten Vollzugs ist gelegen die Forderung des absoluten Radikalismus des Fragens und der Kritik»¹¹³⁹, Radikalismus, dass man nur erreichen kann in Zusammenhang mit der heideggerschen Aufforderung –nur eine Seite vorher–: «Reflektieren wir doch nicht über das Anfangen, sondern fangen faktisch an!»¹¹⁴⁰ Worin würdet genau dieser atheoretische Kritiks begriff der hermeneutischen Phänomenologie bestehen?

Bevor diese Frage zu antworten, nehmen wir wieder den zweiten Sinne der kritische Anspruch der Philosophie –den Befreienden– auf. In manchen Vorlesungen zwanziger Jahren bezieht Heidegger sich auf eine kritische Destruktion der „verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen“¹¹⁴¹. Könnte man nicht das in einem kritischen-befreienden Sinne verstehen? Wäre der Zweck dieser Destruktion in Heidegger den Fortgang und das Entwickeln der Menschheit? In dieser Hinsicht finden wir einen Text, der dieser Idee ablehnt:

Philosophie hat als diese keinen Auftrag, für die allgemeine Menschheit und Kultur zu sorgen und gar kommenden Geschlechtern die Sorge um das Fragen ein für allemal abzunehmen oder auch nur durch verkehrte Geltungsansprüche zu beeinträchtigen.¹¹⁴²

In diesem Text bezieht Heidegger auf die Wertsphilosophie, die eigentlich diesen Zweck hat und außerdem sich auf einer kantischen Erkenntnistheorie begründet, insofern sie sein befreiendes Ziel durch die Reflexion über den Geltungsansprüchen vollzieht. So dass dieser Sinn der Kritik trennt sich nicht von erkenntnistheoretischen Probleme, als die Geltungsfrage, die Reflexion über dem Erkenntnis und seinen Bedingungsmöglichkeiten, usw.¹¹⁴³ Es scheint denn, dass man nicht von einem befreienden Sinne der Kritik in Heidegger sprechen kann. Aber ist es nicht wahr, dass seine Philosophie hat auch die Anspruch, die Verzerrungen zu zeigen und das Verdeckte zu entdecken? Ist das nicht etwa *kritisch* im Sinne vielleicht nicht *befreiende*, sondern dieser genannten kritischen Hermeneutik als kritische-entdeckende? Sehen wir dann, worin genau diesen entdeckenden Kritiks begriff besteht, in Zusammenhang mit einer Analyse der verschiedenen Bedeutungen der „Kritik“ bei Heidegger der zwanziger Jahre.

¹¹³⁹ GA 58, S. 5.

¹¹⁴⁰ Op. cit., S. 4.

¹¹⁴¹ Vid. NB, S. 20.

¹¹⁴² GA 63, S. 18.

¹¹⁴³ «[Die Wertphilosophie] ist kritisch, insofern sie “das tatsächliche Material des Denkens (in den gegebenen Wissenschaften), Wollens, Fühlens an dem Zwecke der allgemeinen und notwendigen Geltung prüft“. „Eine selbständige Wissenschaft kann die Philosophie nur bleiben und werden, wenn sie das kantische Prinzip voll und rein zum Austrage bringt.“ Die Wertphilosophie ist die in Kants kritischer Philosophie gründende Kulturphilosophie: Sie ist transzendente Wertphilosophie, „kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten“.» (GA 56/57, S. 146).

b. Der dreifache atheoretische Kritiksbegriff der hermeneutischen Phänomenologie

Das Verlassen der neukantianischen Idee der Wissenschaft bietet Heidegger eine neue Möglichkeit, einen neuen Kritiksbegriff auszuarbeiten, der zu einer atheoretischen Urwissenschaft passt. In dieser Hinsicht, wie Heidegger in der ersten der Freiburger frühe Vorlesungen SS 1919 (*Phänomenologie und Transzendente Wertphilosophie*) gab an, muss diese Philosophie prinzipielle wissenschaftlichen Kritik sein.¹¹⁴⁴ In diesem Text hat Heidegger bereits die Idee einer phänomenologisch-kritisch Betrachtung¹¹⁴⁵, deren Ziel «Sehen und Zum-Sehen-Bringen der echten, wahrhaften Ursprünge des geistigen Lebens überhaupt»¹¹⁴⁶ wäre. Dies wäre der kritische Anspruch der phänomenologischen Hermeneutik Heideggers: die wahre ursprüngliche Dimension des Lebens zu zeigen. In den Texten zwanziger Jahren drückt diesen kritischen Anspruch in drei Begriffe aus: als *kritische Destruktion*, als *kritische Zugangsforschung* und als *kritische-transzendente Wissenschaft* im Sinne des *krinein*.

(1) Kritik als Destruktion.

Seit der Vorlesung WS 1919/20 (Grundprobleme der Phänomenologie) beginnt Heidegger in der Zusammenhang der konkreten Ausarbeitung der phänomenologische Methodologie, von einem fundamentalen Schritten dieser Methode zu sprechen: die *phänomenologische-kritische Destruktion*, manchmal sogar als erste und grundlegende Schritt der ihm benannt.¹¹⁴⁷ Diese Vorlesung bietet einen der ersten Texte, in denen vorläufig die verschiedenen Stufen der Methodologie einer nicht reflexiven Phänomenologie sondern des phänomenologischen Verstehens:¹¹⁴⁸

- (1) Hinweisen auf eine bestimmte Sphäre des faktischen Lebens,
- (2) ein erstes Fußfassen in der Lebenserfahrung, ein Mitgehen oder Mitmachen des Erlebens,
- (3) das Vorschauen der phänomenologische Intuition in die Horizonte, die in der Lebenserfahrung selbst gegeben sind, in die Tendenzen und Motive, die in der Lebenserfahrung liegen,
- (4) die Artikulation des Gesehenen, das Herausheben der einzelnen Momente des Phänomens,
- (5) die Interpretation der Phänomene,
- (6) die eigentliche Gestaltgebung des phänomenologisch Geschauten.¹¹⁴⁹

Heidegger stellt die besondere Lage des Kritischen Destruktion im vierten Schritt, entsprechend dem Durchgang der „Artikulation“ nach dem Text WS 1919/20: «Im Verlauf (des „Mitgehens“ oder) der „Artikulation“ arbeitet die phänomenologische

¹¹⁴⁴ Vid. GA 56/57, S. 181.

¹¹⁴⁵ Vid. GA 56/57, SS. 127, 169.

¹¹⁴⁶ GA 56/57, S. 127.

¹¹⁴⁷ Vid. GA 58, S. 164.

¹¹⁴⁸ So lautet den Titel des 22. Paragraphes der Anhang B in GA 58, S. 254.

¹¹⁴⁹ Op. cit., SS. 254-255.

Methode schon mit Hilfe einer kritischen Destruktion der Objektivierungen, die immer bereit sind, sich den Phänomenen anzusetzen.»¹¹⁵⁰ Heidegger denkt bereits hier, dass die Auslegung der Phänomene sich methodologisch durch „ein erstes Fußfassen in der Lebenserfahrung“, danach durch ein „Vorschauen“ und letztendlich artikuliert in diesen „zu den Phänomene ansetzenden Objektivierungen“. Mit diesem wollten wir nahelegen, dass diese Stufen der phänomenologische Methode der Vorlesung WS 1919/20 entspricht den drei Momente der Vorstruktur des Verstehens, von denen Heidegger später in den Texte der zwanziger Jahren entlang spricht: die *Vorhabe*, die *Vorsicht* und der *Vorgriff*.¹¹⁵¹ Die Aufgabe der kritischen Destruktion wäre denn die Destruktion diesen „Artikulationen“, „Objektivierungen“ oder „Vorgriffen“.

Diese Idee der kritischen Destruktion der Objektivierungen wird deutlich in dem *Natorp-Bericht* (1922) ausgestellt:

Die phänomenologische Hermeneutik der Faktizität sieht sich demnach, sofern sie der heutigen Situation durch die Auslegung zu einer radikalen Aneignungsmöglichkeit mitverhelfen will [...] darauf verwiesen, die überkommene und herrschende Ausgelegtheit nach ihren verdeckten Motiven, unausdrücklichen Tendenzen und Auslegungswegen aufzulockern und im abbauenden Rückgang zu den ursprünglichen Motivquellen der Explikation vorzudringen.¹¹⁵²

Die Destruktion ist eine „Abbau“ der „Motivquellen der Explikation“, d. h. der *Begriffe*, mit denen die *Überlieferung* – „die heutige Situation“ – von sich selbst spricht. In diesem Sinne hat die kritische Destruktion eine doppelte *sprachliche-geschichtliche* Dimension, entscheidende *für diese dritte Stufe* der phänomenologischen Methodologie.

In der Vorlesung SS 1923 kommt Heidegger wieder zu diesem Idee der „Abbau“ zurück, die er ausdrücklich auf die aristotelische Philosophie als Exponent der Konstitution dieser „heutige Lage“ verweist:

Abbau, das heißt hier: Rückgang zur griechischen Philosophie, zu *Aristoteles*, um zu sehen, wie ein bestimmtes Ursprüngliches zu Abfall und Verdeckung kommt, und zu sehen, dass wir in diesem *Abfall* stehen.¹¹⁵³

Kritik in diesem Sinne ist Kritik der *Gegenwart* und sie konzentriert sich darauf, wie diese eine Situation (oder „heutige Lage“) bildet, wo es das Ursprung – die „verdeckte Motivquellen der Explikation“ – in die *Verdeckung abgefallen* wird. Dieser Abfall der heutigen Lage wird existenzieller in den Paragraphen von *Sein und Zeit* thematisiert, in denen Heidegger die Struktur des *Verfallens* des Daseins analysiert.¹¹⁵⁴ Die kritische Destruktion hat nun als eigener Bereich die Verfallenheit der Gegenwart des Daseins,

¹¹⁵⁰ Vid. GA 58, S. 255.

¹¹⁵¹ Vid. z. B. SZ, S. 150. Diese drei „Vor-strukturen“ entsprechen zugleich den drei Grundstücken der phänomenologische-hermeneutische Methodologie der Fundamentalontologie, in der Vorlesung SS 1927 beschreiben (vid. GA 24, SS. 28-31.)

¹¹⁵² NB, p. 20.

¹¹⁵³ GA 63, p. 76.

¹¹⁵⁴ Vid. SZ, SS. 166-180.

und ihres Ziel besteht darin, diese Gegenwart zu *ent-decken* und eine eigentliche Gegenwart zu gewinnen.

Andererseits kann man auch diese Idee der Kritik als Destruktion in Zusammenhang mit dem oben genannten kritischen-entdeckenden Sinnen setzen. Wir halten, dass es möglich eine Aufbau dieser entdeckenden Bedeutung der Kritik in der phänomenologischen Hermeneutik durch vier Begriffe der Vorlesungen der zwanziger Jahre. Zuerst, im *Natorp-Bericht* wird die Destruktion als eine *kritische Erhellung* kennzeichnet, die in der heutigen Lage das verdecktes Phänomen beleuchtet versucht.¹¹⁵⁵ Zweitens, in dieser Erhellung ent-deckt man den ursprünglichen Sinn des Lebens, um ihn zu *verwahren*.¹¹⁵⁶ Erhellung und Verwahrung hätten nun das Ziel, die Ursprünglichkeit der Selbstausslegung des Daseins zu versichern, und so kritisch die Normativität der Auslegung zu bewahren. Aber welche Art von Seienden kann diese verwahrende Leistung haben? Dritten, in der Vorlesung SS 1923 redet Heidegger davon, dass das Dasein, insofern er selbstausslegend und durchsichtig ist, auch als *Wachsein* kennzeichnet werden kann.¹¹⁵⁷ Das Seiende, das wach ist, kann den ursprünglichen Sinne des Lebens verwahren, insoweit er nicht für die uneigentliche Auslegungen eingeschlafen ist. Viertens und letztens, deswegen hat diese Seiende, das Dasein als Wachsein, eine *kritische-warnenden* Funktion. Nur weil das Dasein wach ist, ist er wachsam, i. e. kann er vor dem Verdeckt-Sein der Phänomenen in der Auslegungen der heutigen Lage warnen.¹¹⁵⁸ Schließend, in diesen drei Begriffen (Erhellung, Verwahren, Wachsein, Warnen) wird es eine kritische Bedeutung der Kritik, vielleicht nicht im Sinne einer befreienden Kritik, sondern einen entdeckenden Sinne bewahren, so dass die heideggersche Phänomenologie wahrscheinlich als eine kritische-philosophische Hermeneutik verstehen wird.

(2) Kritik als Zugangsforschung.

Die Betonung Heideggers der kritische-destruktiven Leistung seine Phänomenologie ist so, dass man annahmen werden kann, dass der Kritiks-begriff sich auf die kritische-Destruktion beschränkt. Demnach man behauptet, dass die Destruktion die primäre und wichtigste Stufe der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie ist. In dieser Richtung würden diesen Texten lauten:

Beginnen wir mit den ersten Abhebung, dem Phänomen des Mich-selbst-habens und zwar in der Weise des ersten Schrittes phänomenologischer Methode, der kritischen Destruktion der Objektivierungseinschlüsse.¹¹⁵⁹;

¹¹⁵⁵ «Die Tendenzen auf eine radikale Ursprungslogik und die Ansätze zu Ontologien gewinnen damit eine prinzipielle kritische Erhellung.» (NB, S. 21)

¹¹⁵⁶ «Was wir nicht ursprünglich auslegen und ebenso ausdrücken, das haben wir nicht in eigentlicher Verwahrung. Sofern es das faktische Leben ist, [...] was in zeitigende Verwahrung gebracht werden soll, verzichtet dieses Leben mit der Ursprünglichkeit der Auslegung auf die Möglichkeit, sich selbst wurzelhaft in Besitz zu bekommen, das heißt zu sein.» (*Ibidem.*)

¹¹⁵⁷ Vid. GA 63, SS. 7, 15.

¹¹⁵⁸ Vid. GA 63, S. 76.

¹¹⁵⁹ GA 58, S. 164.

Der Vorgriff ist nicht undiskutierbar und dogmatisch, sondern so, dass jede ihn verstehende Diskussion (und das Verstehen dessen, worum es geht, ist doch der Boden einer überhaupt sinnvollen Kritik)...¹¹⁶⁰

Hermeneutik ist Destruktion!¹¹⁶¹

Es scheint nun, dass die Destruktion als dritte Stufe der phänomenologischen Methodologie und damit die Vorgriff den Boden, den Grund und das Fundament der Kritik konstituieren, und in diesem Sinne den Umfang und Struktur des Kritiksbegriffes bestimmen. Kritik kann nur als kritische Destruktion verstanden werden. Daher sollte die hermeneutische Phänomenologie einzig und allein als eine Kritik der Sprache und der Überlieferung, und schließend als Sprachkritik. Kritik wäre nun grundsätzlich *Sprachkritik*.

Trotzdem halten wir, wenn diesen Auslegungsweg entfalten wird, kommen wir an den meisten und vorherrschenden Interpretationen der Philosophie Heideggers in der zeitgenösse Hermeneutik. Zum Beispiel die Ausstellung von R. Rodríguez¹¹⁶² über den verschiedenen Stufen der phänomenologischen Methodologie haltet nur die sprachliche-geschichtliche Aspekte fest, und gibt dem destruktiven Moment der Methodologie einen klären Vorrang. Man wird entgegen, dass diese Auslegung der hermeneutischen-phänomenologischen Methodologie und ihrer dritten Stufe sieht die Grunderfahrung (und damit die erste Stufe der Methodologie, die Vorhabe) über.¹¹⁶³ Heidegger selbst zeigt an, dass Kritik *nicht allein vorgriffsgebunden ist*, sondern die kritische Destruktion *die Grunderfahrung setzt voraus*¹¹⁶⁴, die dementsprechend seinen Platz in der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie und Vorstruktur der Auslegung in der Reduktion und in der Vorhabe bzw. findet. Diese wäre der echte und primär Boden der Auslegung¹¹⁶⁵ und nicht die Destruktion und der Vorgriff: Die ursprüngliche Gegebenheit der Phänomen, der Sache selbst. In diesem Sinne wird die Bedeutung der hermeneutischen Phänomenologie nicht als Sprachkritik sondern primär und radikaler *Sachkritik* verstanden sollten. Sehen wir nun diesen radikalen Kritiks begriff genauer.

In *Natorp-Bericht* finden wir einen entscheidenden Text dazu, in dem Heidegger gibt an, dass «Der Ansatz der Forschung ist Kritik, und zwar prinzipielle Kritik»¹¹⁶⁶, aber ohne Zusammenhang mit einer kritische Destruktion, sondern mit eine Forschung über den Prinzipien oder *archai*.¹¹⁶⁷ Diese arché-Forschung ist echt für Heidegger eine Forschung über der Zugangsweise zu den Phänomenen selbst, zum *arché* der Auslegung, und nicht nur über den Vorgriffen, mit denen diese artikuliert wird:

¹¹⁶⁰ GA 61, S. 180.

¹¹⁶¹ GA 63, S. 105.

¹¹⁶² Vid. RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006, SS. 72-73. Er beruft seine Interpretation auf der heideggersche Behauptung in der Vorlesung SS 1927, dass «Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.» (GA 24, S. 31).

¹¹⁶³

¹¹⁶⁴ GA 59, S. 35.

¹¹⁶⁵ Vid. SZ, p. 150; vid. *Vorhabe* als Boden der Auslegung (im Gegenteil zu den Texten oberen genannten) in NB, p. 25; GA 20, p. 414.

¹¹⁶⁶ NB, S. 44.

¹¹⁶⁷ NB, S. 43.

Die arché-Forschung ist Zugangsforschung. Als solche hat sie 1.) die Vorhabe zu sichern, d. h., das thematische Gegenstandsfeld im Wie des phänomenalen Grundcharakters seiner Sachhaltigkeit in den Blick zu bringen, 2.) den Vorgriff auszubilden, d. h. Die Hinsichten bereitzustellen, in denen sich der Vollzug der Explikation des Seinsfeldes halten soll.¹¹⁶⁸

„Kritik“ hat nun hier eine allgemeinere und radikalere Bedeutung: es ist Kritik als Zugangsforschung, Forschung, die das Ziel hat, «das für alle weitere Problematik entscheidende Blickfeld zu sichern»¹¹⁶⁹, und die in diesem Sinne ihres normatives Bereich zu bestimmen.

Die ausdrückliche Thematisierung dieser Zugang des Blickfeldes oder Boden der Auslegung vermitteln eine Idee, wie die Auslegung selbst begründet wird und worin genau ihr Fundament besteht. In diesem Sinne hätte die Kritik als Zugangsforschung ein Verhältnis zu dem grundsätzlichen Element der Struktur der Auslegung, die Vorhabe, und entsprechend zu der ersten Stufe der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie, die Reduktion. In der Tat, Heidegger spricht in der Vorlesung WS 1921/22 von einer *prinzipielle Definition* als Fundamentalstück der Grundwissenschaft, erwähnend ihres Ziel als die «vollen Zueignung des Gegenstandes bzw. des ihn Habens.»¹¹⁷⁰ Was heißt, dass der kritische Zweck der Zugangsforschung darin besteht, kritische Strenge (oder wie Heidegger spricht: «Strenge in jeder Faser»¹¹⁷¹) durch die *eigentliche* Zueignung des Gegenstandes in diesem ursprünglichen *Haben* zu versichern.¹¹⁷² Also wäre nicht richtig, zu behaupten, dass die hermeneutische Phänomenologie von der Strenge und der Wissenschaftlichkeit absieht, sondern umgekehrt, durch die Idee der Kritik als Zugangsforschung bildet Heidegger einen neuen nicht theoretischen Begriff der „strengen Kritik“ bilden.

Abschließend, es kann man nur der Kritik als Destruktion verstehen werden, ob diese auf die Kritik in seinem *methodologischen Sinne* als *Zugangsforschung* verweist. So erreicht der Kritiksbezug bei Heidegger einen radikaleren Sinn: der methodologisch, nicht nur destruktiv Bedeutung der Kritik. Also, wenn wir die Frage nach der normativen-kritischen Bedeutung der hermeneutischen Phänomenologie stellen, scheint es, dass wir die Struktur der Auslegung in diesem methodologischen Sinne analysieren sollten.

¹¹⁶⁸ NB, p. 44.

¹¹⁶⁹ Vid. NB, S. 45. Das Begriff *Blickfeld* hat zu tun mit der Vorhabe, in der Natopr-Bericht als *Blickstand* (NB, S. 1 und GA 62, S. 345) ausgedrückt. In zweiten Kapitel erstes Teiles werden wir die Verbindung zwischen Vorhabe und Blickstand entwickeln.

¹¹⁷⁰ GA 61, S. 34.

¹¹⁷¹ *Ibidem.*

¹¹⁷² «Der Gegenstand selbst, im Wie des Prinzipseins bestimmt, ist uneigentlich da, “formal angezeigt”; man lebt im uneigentlichen Haben, das seine spezifische Vollzugsrichtung auf die Zeitigung des eigentlichen Habens nimmt, ein Haben, das durch diese Richtungsnahme gerade als eigentliches bestimmt ist.» (GA 61, S. 34)

(3) Kritik als *krínein* (unterscheiden) zwischen Sein und Seienden.

Seit den Marburger Vorlesungen erscheint einen dritten Kritiksbegriff, besonders in den Vorlesungen SS 1926, WS 1926/27 und SS 1927. In diesen Jahren beginnt Heidegger, von der Philosophie als kritische Wissenschaft vom Sein zu reden. In unsere Meinung radikalisieren diese Vorlesungen tiefere des Sinnes der Kritik als Zugangsforschung.

In der Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927) verwendet Heidegger den Kritiksbegriff nicht nur im Zusammenhang der dritten Stufen der hermeneutischen-phänomenologischen Methodologie sondern auch als allgemeiner Sinn, insofern sie Methodologie der Wissenschaft vom Sein oder Fundamentalontologie ist:

Wir sagten: Ontologie ist die Wissenschaft vom Sein. Sein aber ist immer Sein eines Seienden. Sein ist wesensmäßig vom Seienden unterschieden. Wie ist dieser Unterschied von Sein und Seiendem zu fassen? [...] Wir bezeichnen sie als die *ontologische Differenz*, d. h. als die Scheidung zwischen Sein und Seiendem. Erst im Vollzug dieses Unterscheidens, griechisch *krínein*, nicht eines Seienden von einem anderen Seienden, sondern des Seins vom Seienden, kommen wir in das Feld der philosophischen Problematik. Nur durch dieses kritische Verhalten halten wir uns selbst innerhalb des Feldes der Philosophie. Daher ist die Ontologie oder die Philosophie überhaupt im Unterschied von den Wissenschaften von Seiendem die kritische Wissenschaft...¹¹⁷³

Der vollständige Titel dieser Wissenschaft wird endlich, wie er ein paar Zeilen schreibt, unten, eine «kritisch transzendente Wissenschaft vom Sein, d. h. Ontologie.»¹¹⁷⁴ Um es auszudrücken, Heidegger bezieht sich auf dem griechischen Stamm der Wort „Kritik“: *krínein*; und er wählt aus, nicht es als „urteilen“ zu übersetzen. Die heideggersche Absetzung von einer theoretischen Philosophie –i.e. neukantischen und husserlschen– fordert einen atheoretischen Sinne der Kritik, wofür er einen ohne erkenntnistheoretischen und phänomenologischen-reflexiven Voraussetzungen sucht. Dann ist für Heidegger nicht „urteilen“ (die bezieht sich auf dem klassischen Auffassung der Erkenntnis, nachdem das Urteil der Ort der Wahrheit ist) die richtige Übersetzung von *krínein* innerhalb des Bereichs der Grundwissenschaft, sondern „scheiden“ oder „unterscheiden“.¹¹⁷⁵ So bekommt „Kritik“ in den Marburger Vorlesungen, neben den beiden oben genannten, den Sinn des „Scheiden“ oder „Unterscheiden“ zwischen Sein und Seienden.

Aber dieses *krínein* als Scheiden ist nicht einfach eine Übersetzung von einem alten Ausdruck, sondern das *krínein* ist eine existenzielle Charakteristik des *Verhaltens* des Daseins. Die ontologische Differenz zu fassen, das ist genau eine Grundstruktur des In-der-Welt-Seins des Daseins. In *Sein und Zeit* kennzeichnet Heidegger das Sein des (Verhalten des) Daseins prinzipiell als *Sorge* (erster Abschnitt)¹¹⁷⁶ und *Zeitlichkeit*

¹¹⁷³ GA 24, SS. 22-23.

¹¹⁷⁴ GA 24, S. 23.

¹¹⁷⁵ Vid. auch GA 22, S. 7.

¹¹⁷⁶ Vid. SZ, § 41, „Das Sein des Daseins als Sorge“.

(zweiter Abschnitt)¹¹⁷⁷. Nun, das Thema des Seins des Daseins als Sorge und Zeitlichkeit wird in der Vorlesung SS 1927¹¹⁷⁸ in der Ausarbeitung des Seins des Daseins als *Transzendenz* ausgeführt.¹¹⁷⁹ Das Verhalten des Daseins ist erschließendes im Sinne der Transzendenz: das Sein über dem Seienden, im Unterschied des Seienden zu fassen, das Seienden in Richtung auf sein Sein überzusteigen (*transcendere*).¹¹⁸⁰ Dies erklärt zugleich, warum die kritische Wissenschaft auch transzendente ist¹¹⁸¹; und auch bestimmt den Begriffskritik nicht nur in einem destruktiven oder methodologischen, wie wir bereits gesehen haben, sondern auch in einem *ontologischen* Sinne. Die Kritik ist als *krinein* ist grundsätzlich eine Charakteristik des Seins des Daseins: das Seiende in seinem Sein zu fassen.

Also hängt dieser dritte Kritiks begriff von der Idee der ontologischen Differenz. In dieser Hinsicht setzen die zwei genannte Sinne der Kritik –die entdeckende (als Destruktion) und die methodologische (als Zugangsforschung)– diese ontologische Bedeutung voraus. In Bezug auf den ersten, die kritische Destruktion setzt schon immer die ontologische Differenz voraus, da man nur die überlieferte Vorgriffen auf ihren ursprünglichen „Motivquellen, Tendenzen“ usw. zurückbringen, wenn wir schon wissen, wo genau diese Ursprünglichkeit zu suchen: in dem Sein des Seiendes in *Unterschied* zu anderen Seienden.

Andererseits, in Bezug auf den zweiten Kritiks begriff, was die hermeneutische Phänomenologie als Zugangsforschung sucht, ist die ausdrückliche Thematisierung des, was das Dasein implizit schon immer wegen der ontologischen Verfassung seines Verhaltens können. Die methodologische Ausarbeitung der Auslegung in der Zugangsforschung beruft auf dem ontologischen Verhalten des Daseins, wodurch er das Sein des faktischen Lebens fassen können. Gemäß der Idee einer atheoretischen Methodologie der hermeneutischen-phänomenologischen Ontologie ist die Methode genau die Entfaltung des In-der-Welt-Seins des Daseins selbst, und es hängt nicht von den Strukturen des Erkennens oder der Reflexion. In der Tat können wir die ontologische Differenz und zugleich das *krinein* als Voraussetzung jeder drei Grundstücke der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie¹¹⁸² halten. Die phänomenologische-hermeneutische *Destruktion* setzt den Unterschied zwischen ursprünglichen (i.e. ontologischen) und nicht ursprünglichen (i. e. ontischen) Vorgriffen voraus. Die phänomenologische-hermeneutische *Konstruktion* setzt das *krinein* voraus, insofern sie das Seiende auf seinem Sein entwirft. Letztlich, die phänomenologische-hermeneutische Reduktion fordert einen scheidenden (*krinein*) Blick des ontologischen Charakters des Seienden, nicht seines ontisches.¹¹⁸³

¹¹⁷⁷ Vid. SZ, § 65, „Die Zeitlichkeit als ontologischen Sinn der Sorgen“.

¹¹⁷⁸ Die, wie F.-W. VON HERRMANN zeigt (vid. *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie. Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Klostermann, Frankfurt am Main 1991, machen die Ausarbeitung des dritten Abschnitts erstes Teiles *Sein und Zeit* aus.

¹¹⁷⁹ Vid. GA 24, § 20(e), „In-der-Welt-sein, Transzendenz und Zeitlichkeit. Die horizontalen Schema der ekstatischen Zeitlichkeit“.

¹¹⁸⁰ Vid. GA 22, S. 10.

¹¹⁸¹ Cf. GA 24, S. 23.

¹¹⁸² Vid. GA 24, SS. 28-31.

¹¹⁸³ Ich verdanke den fruchtbaren Diskussionen mit Professor von Herrmann diese Idee der Voraussetzung der ontologischen Differenz in den drei Grundstücke der phänomenologischen-

Zusammenfassend sagen wir folgendes. Der erste Kritiksbegriff ist die *kritische Destruktion*, der, wie wir gezeigt haben, einen *entdeckenden* (nicht befreienden) Sinne hat. Aber dieser kann man nur bezüglich des *methodologischen* Sinnes des Kritiksbegriffes, Kritik als *Zugangsforschung*, verstanden werden. Die kritische Destruktion sucht den Zugangsweg zu der Lebenserfahrung zu erhellen. Das Zugang und die Zueignung des ursprünglichen Sinnes des Lebens wäre nun atheoretisch kritisch: kritisch, da ein Boden oder Grund für die Auslegung bereit stellt. Von dieser kritische Methodologie der hermeneutischen Phänomenologie her könnte man bestimmen, wann eine Auslegung echt oder eigentlich ist und wann nicht. Drittens, der *ontologische* Sinn des Kritiksbegriffes als *krinein* (unterscheiden) wäre das Fundament zugleich der beiden anderen. Die ontologische Verfassung des Verhaltens des Daseins als Übersteigen (Transzendenz) ist genau das, was der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie eine ontologische Bedeutung gibt, da diese Methodologie eigentlich in der Seinsweise des Daseins verwurzelt. Also kritische Destruktion, kritische Zugangsforschung und *krinein* der ontologischen Differenz würden den Kritiksbegriff der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers in seinem dreifachen entdeckenden, methodologischen und ontologischen Sinne.

Im zweiten Kapitel unserer Untersuchung, „Das methodische Problem der Ausarbeitung einer ursprünglichen Auslegung“, halten wir die methodologische Struktur der hier angezeigten zweiten Kritiksbegriff fest: wie in der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie die Normativität durch die Vorstruktur der Auslegung bestimmt wird. Andererseits, im dritten Kapitel, „Analyse der ontologischen Bedeutung der herausgefundenen methodischen Elemente“, beschäftigen wir uns mit den ontologischen Sinn der methodologischen kritischen Normativität.

2. Zusammenfassung des Arguments von dem ersten Teil

Kann die heideggersche Philosophie zwanziger Jahre als kritisch-normativ ausgelegt werden? Wäre es möglich bei der heideggersche Philosophie zwanziger Jahre nicht nur zwischen verschiedenen sondern auch besseren oder richtigen Interpretationen zu unterscheiden?

Wann könnte innerhalb der hermeneutischen Phänomenologie behaupten werden, dass eine Interpretation richtig ist? Als Hypothese der Untersuchung können wir annehmen dass, in Heideggers Meinung, eine Interpretation richtig ist, wann der Zugang nicht verfallen ist. In *Sein und Zeit* beschreibt Heidegger, wie das Dasein alltäglich in einer verfallene Auslegung von den Seienden und sich selbst lebt.¹¹⁸⁴ Wie kann das Dasein von dieser verfallenen Ausgelegtheit heraustreten? Erst wenn dieser

hermeneutischen Differenz, der mir die Bedeutsamkeit der ontologischen Differenz gezeigt hat, um den Kritiksbegriff bei Heidegger zu analysieren.

¹¹⁸⁴ S. S. SZ, §§34-38.

alltäglicher Zugang anders gegeben ist, genau im Modus der *Eigentlichkeit*. Ein *eigentlicher Zugang* zum Welt würde denn die Ursprünglichkeit der Auslegung.

Aber, wie kann man diesen ursprünglichen Zugang für die Auslegung gewinnen? In *Sein und Zeit* liegen drei entscheidende Texte diesbezüglich vor. (1) In § 32 hielt Heidegger, dass die Auslegung wegen ihres verstehenden Grundcharakters eine *zirkelhafte* Struktur hat. Das Verstehen des Daseins besteht grundsätzlich in einer hermeneutische Zirkel, die sich die „positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens“ verbirgt, insofern die Auslegung «sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.»¹¹⁸⁵ (2) In § 45 hielt man, dass das erst gewonnen wird, wann „das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht“¹¹⁸⁶ wird. Das heißt, wann die Vorhabe der Auslegung mit dem Ganzen der Seienden oder mit dem *vollen Phänomen* (bzw. *Sinn*) erfüllt wird. (3) Nun, dieses Ganzes des thematischen Seiendes der Auslegung erst durch der Entscheidung des Daseins für sich selbst gewinnen werden kann. Das drückt Heidegger in § 63 als *vorläufige Entschlossenheit* aus.¹¹⁸⁷

Das wäre zusammenfassend der Entwurf der Antwort zu der Frage nach der Normativität in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers zwanziger Jahre. Von hier an entfaltet sich die Frage nach der methodologischen Normativität in zwei verschiedene grundsätzliche Probleme. Einerseits, worin genau die Zugangsmethode zu der Sache selbst der Auslegung besteht? Welche Charakter sie hat, wie könnte die verstehen werden? Welche wäre das Fundament der Auslegung gemäß dieser Methodologie? Andererseits, dieses Fundament vorausgesetzt, welche genaue „Gehalte“ bedarf die methodologische Fundament der Auslegung, um sie als ursprüngliche kennzeichnen?

Das erste Problem entwickeln wir in zwei Schritten. In beiden verfolgen wir, die Idee der Methodologie für eine ursprüngliche Auslegung als *hermeneutische Phänomenologie* zu bestimmen.

Einerseits betrachten wir einige notwendige Voraussetzungen, die erklären lassen, warum diese Methodologie des Zugangs zu den Sachen Selbst (*Phänomene*) als *hermeneutisch* gefasst wird. Zuerst, Phänomen besagt bei Heidegger, in einer ersten Schicht, die Sache selbst, so wie sie in der Grunderfahrung gegeben ist. Diese Grunderfahrung wird in der frühen Freiburger Vorlesungen als *Umwelterlebnis*¹¹⁸⁸ oder *Erfahrung des faktischen Lebens*¹¹⁸⁹ genannt. Zweitens, „hermeneutisch“ bezieht sich darauf, wie diese Grunderfahrung gegeben ist: sich selbst eine konkrete Bedeutsamkeit kundgebend¹¹⁹⁰ als *verstehende Erfahrung*. Drittens, diese Idee fordert eine Kennzeichnung des Daseins gemäß dem Existenzbegriff als Seiende, das schon immer eine Selbstausslegung hat, i. e. es hat ein Charakter von *Durchsichtigkeit*.¹¹⁹¹ Erst diese

¹¹⁸⁵ SZ, S. 153.

¹¹⁸⁶ SZ, S. 232.

¹¹⁸⁷ Vid. SZ, S. 316.

¹¹⁸⁸ Vid. GA 56/57, § 14.

¹¹⁸⁹ Vid. GA 60.

¹¹⁹⁰ Vid. GA 63.

¹¹⁹¹ Vid. GA 63.

Idee vorausgesetzt, kann die a- oder vor-theoretische Bedeutung der Auslegung in der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers verstanden werden. Die Auslegung ist vor-theoretisch, insofern sie schon immer in der Seinsweise des Daseins verwurzelt ist. Das Verhalten des Daseins, und nicht seine Reflexion, oder reine Vernunft oder so, hat grundsätzlich ein verstehende-auslegende Charakter.¹¹⁹²

Andererseits fragen wir uns nach der methodologischen Begründung der Auslegung.

(a) Heidegger fasst die hermeneutische-phänomenologische Methodologie nicht als ein Mittel, sondern als der eigenen Entfaltung der Zugangsweise zu den Phänomenen. Nun, weil das in dem umweltliche umgangene Seiende den Charakter der Bedeutsamkeit hat, wird es seinen Zugang gleichfalls als hermeneutisch oder verstehend ausgedrückt. Deswegen ist die Zugangsmethode phänomenologisch und hermeneutisch.

(b) Nun, diese phänomenologische-hermeneutische Methodologie die Anspruch hat, die hermeneutische Situation, in deren das Dasein schon immer bewegt, Zugang zu haben, sie sich anzueignen und die ursprüngliche Begrifflichkeit, in deren sie artikuliert ist, verwahren.¹¹⁹³ Heidegger behauptet diesbezüglich, dass die hermeneutische Situation sich in dreifache Momente entfaltet: durch die Vorhabe, die Vorsicht und den Vorgriff. Hier wird es gezeigt, wie genau die Vorhabe der Grund in Sinne des Bodens der Auslegung verstehen werden sollen, insofern führt diese alle die folgende Schritte der Auslegung. In der dreifachen Struktur der verstehenden Auslegung drückt die Vorhabe die besondere Vorrang aus, die die Grunderfahrung des faktischen Lebens in der Ausarbeitung einer ursprünglichen Auslegung hat.¹¹⁹⁴

(c) Letztlich diese drei Momente führen dazu, was in Vorlesung SS 1927 als die drei Grundstücke der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie der Fundamentalontologie genannt wird: die phänomenologische-hermeneutische Reduktion, die phänomenologische-hermeneutische Konstruktion, und die phänomenologische-hermeneutische Destruktion.¹¹⁹⁵ In aller dieser Gesamtheit wäre die Reduktion als entsprechende Struktur der Vorhabe, das entscheidende Stück, insofern in jener es gilt, den Blick von Seiendem zu seinem Sein rückzuführen.¹¹⁹⁶

Das zweite Problem, auf das wir uns früher bezogen, die Wahrheit der Auslegung und wie kann man die gewinnen, entfaltet sich gleichermaßen in zwei Schritten.

Wir beginnen betrachtend, wie die Wahrheit ihren eigenen Ort weder in dem Urteil noch in der Reflexion eines reinen Bewusstseins hat, sondern in der Seinsweise des Daseins. In diesem Sinne fangen wir uns mit der Analyse der Strukturen der Existenz an, in deren die Auslegung verwurzelt ist. Nun die drei Momente der Struktur des verstehende Auslegung, die Vorhabe, die Vorsicht und der Vorgriff, finden ihre faktisches Boden in den ontologischen-existenzialen Strukturen. Sodass jeder entspricht

¹¹⁹² Vid. SZ, §§31-32.

¹¹⁹³ S. S. GA 62, S. 48.

¹¹⁹⁴ Vid. SZ, §32, besonders S. 150.

¹¹⁹⁵ Vid. GA 24, §5.

¹¹⁹⁶ Vid. ibidem, S. 29.

beziehungsweise die in der heideggersche existenzieller Analyse heraufgehobene Begriffe der *Geworfenheit*,¹¹⁹⁷ des *Entwurfs*¹¹⁹⁸ und des *Verfallens*¹¹⁹⁹.

Genau im Verfall halten wir, wie im Verfall das Problem der Gewinnung einer wahren oder ursprünglichen Auslegung gespielt wird.

(a) Zuerst, die Wahrheit hat hier den Sinn einer Übereinstimmung zwischen verschiedenen Teilen des Satzes. In diesem Sinne wird es die Wahrheit der heideggerschen Analyse zufolge als *alétheia* kennzeichnet, in ihrer doppelten Bedeutung von *Entdeckt-sein* des Seiendes und *Erschlossenheit* des Daseins.¹²⁰⁰ worin genau die Wahrheit im Verfall des alltäglichen In-der-Welt-Seins des Daseins besteht? Wie würdet man eine Auslegung kennzeichnen, die von dem Absturz der Uneigentlichkeit entgeht? Als *eigentlich* oder *echt*. Die Eigentlichkeit vermittelt der Wahrheitbegriff der Auslegung einer vor-theoretische Bedeutung.

(b) Zweitens, wie kann man diese Wahrheit einer ursprünglichen Auslegung in der Tat gewinnen? Wir wissen ja, dass die Vorhabe das Fundament oder Grund der Auslegung ist. Aber, welche „Gehalte“ bedürfen es, in der Vorhabe zu fixieren? Es gilt in der Vorhabe, das Ganze des thematischen Seienden zu fixieren. Mit diesem Heidegger bezieht sich auf dem Ganzen, in denen ein Phänomen artikuliert ist, das heißt, seinem *Sinne*.¹²⁰¹ Die phänomenologische-hermeneutische Methodologie hat den Anspruch, der Auslegung einen Zugang zu dem vollem Phänomen, i. e. seinem Sinne zeigen. Aber, andererseits, wenn die Vorhabe nur den Sinn von einer Grunderfahrung dargestellt, auf welcher Grunderfahrung würdet sich Heidegger beziehen? In *Sein und Zeit* und schon in einigen Vorlesungen der zwanziger Jahre wird als entscheidende die Grunderfahrung der *Angst* herausgehoben.¹²⁰² Die Angst stellt bei Heidegger die ursprüngliche Erschliessung des Daseins dar, so dass sie ein echtes methodologisches Prinzip der Ursprünglichkeit der Auslegung konstituiert, da das Dasein erst durch die Grunderfahrung der Angst für sich selbst entscheiden kann, und in dieser Sinne sich nicht mehr aus den Seienden her sondern des Sein der Seienden zu auslegen. Die Angst wäre dann das Fundament der Normativität oder Gültigkeit der Auslegung.

Mit diesem wird die Idee einer phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie und ihre eigene Normativitätsbegriff systematisiert. Die *Vorhabe* wäre das erfahrende Fundament der Auslegung und die *Angst* die konkrete Grunderfahrung, aus der eine ursprüngliche Vorhabe fixieren werden kann.

Es ist in diesem Sinne, die normalerweise die Angst als methodisches Prinzip der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie interpretiert wird. Jedoch wollten wir uns diesbezüglich fragen: Ist es wirklich durch die Angst, wie den ursprünglichen Zugang zum Welt stattfindet? Nur aus der Grunderfahrung der Angst her entspringt die Ursprünglichkeit der Auslegung? Die Auslegung von *was* oder *wem*? Gewiss, dass in den Vorlesungen zwanziger Jahre das thematische Seiende der Auslegung das *faktische Leben*, i. e. das *Dasein* ist. Mit der Grunderfahrung der Angst

¹¹⁹⁷ Vid. SZ, §29.

¹¹⁹⁸ Vid. SZ, §31.

¹¹⁹⁹ Vid. SZ, §§34, 38.

¹²⁰⁰ Vid. SZ, §44, bes. (a) und (b).

¹²⁰¹ Vid. SZ, §32, p. 152 y GA 62, p. 47.

¹²⁰² Vid. GA 20, § 30, pp. 400-406; SZ, §40, pp. 184-191.

wird es die richtige Zugang zum Seinssinne des faktischen Lebens oder Daseins gewinnen (*die Sorge*). Aber was passiert mit dem Seinssinne des *nichtdaseinsmäßigen* Seienden? Könnte man mit der Idee der Ursprünglichkeit der Auslegung aus der Grunderfahrung der Angst, in der Vorhabe fixiert, eine ursprüngliche Auslegung für den Sinne des Seins überhaupt gewinnen? Vergessen wir nicht, dass die Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* bildet nur die zwei ersten Teilen der ersten Abschnitt des ontologischen Entwurfs Heideggers in zwanziger Jahre. Die phänomenologische-hermeneutische Methodologie hat einen ontologischen Anspruch, der das Problem des Seins des Daseins übersteigt, die nur eine *vorbereitende* Wegetappe mehr –trotzdem besonders wichtig– in der Frage nach dem Sein darstellt. Dann können wir die Angst als echte Grunderfahrung halten, aus deren her die Ursprünglichkeit der Auslegung entspringt? Erst wenn die Auslegung nur über dem Seinssinne des daseinsmäßigen Seiendes ginge; aber vielleicht nicht für die Auslegung der nichtdaseinsmässige Seienden.

Deswegen in drittem Kapitel unserer Forschung wollten wir herausgeben, wie die so kennzeichnete Normativität der Auslegung in einer weiteren Weise verstanden werden sollen, im Zusammenhang mit der Ausarbeitung einer Fundamentalontologie des Seinssinnes überhaupt, nicht nur der Seinssinnes des faktischen Lebens. Auf dieser Weise könnten wir wissen, wie wäre es möglich, die Normativität der Auslegung als *allgemeines* in einem vor-theoretischen, ontologischen Sinne zu verstehen.

ANHANG III. ZUM ZWEITEN TEIL

1. Übersetzung von X. ZUBIRIS Vom Wesen, SS. 103-104: Siebentes Kapitel, „Der Bereich des Verwesentlichbarens“

«[103] Realität ist alles und nur diejenige, was formal auf die andere Dinge oder auf sich selbst wegen der Gegebenheiten [„notas“], die sie besitzt, einwirkt. Das erfordert eine Klärung.

Um zu keinen falschen Ideen zuführen, die das Problem auf den Weg durch eine andere Weise als wir beabsichtigen, sagen wir ein für alle Mal: wenn ich über „Gegebenheiten“ spreche, nehme ich die Vokabel ganz allgemeinen. Gewöhnlicherweise fasst man sie als Synonym von „Eigenschaft“, aber in engem Sinne, nämlich: etwas, das bereits vorher das konstituiertes Ding als solches „hat“. Zum Beispiel wäre Eigenschaft des Menschen die Zweibeinigkeit. Letztendlich ist es, was das ἴδιον heißt –das *proprium* bei Aristoteles–, beispielsweise im Unterschied zu generischen, spezifischen und einzelnen Charakteren, die keine Eigenschaften „des“ Menschen sind sondern der Mensch selbst ist. Wenn ich aber hier über „Gegebenheiten“ spreche, beziehe ich mich nicht nur auf diese „Eigenschaften“ des Dinges, sondern auf alle Momente, die das besitzt –einschließlich jene sogar gewöhnlicherweise „Teil“ des Dinges genannte, nämlich: die Materie, ihre Struktur, ihre Chemischezusammensetzung, die „Vermögen“ seiner Psyche, etc. Aufgrund von Bequemlichkeit des Ausdrucks werde ich eventuell das Wort Eigenschaft als Synonym von Gegebenheit verwenden; das heißt, nicht in aristotelischem engerem Sinne, sondern in seinen ethimologischen weitesten Sinne: alles dasjenige, was dem Ding gehört oder zu ihm „am Eigenes“, als etwas „seines“ gehört. Die Zellen eines Organismus oder die Psyche sind in diesem Sinne Eigenschaften von jenen Organismus oder vom Mensch, usw.

Das heißt, kommen wir auf das Realitäts Begriff wieder. In ihm ist die Einwirkung eine bloße *ratio cognoscendi*, denn was man genau meint, ist, dass –wenn dieses sich gibt– diese Art der Einwirkung reale ist, und deswegen macht eine Moment der Realität des Dinges aus. Das schreibt den Raum der Realität mit Strenge um. Die Minerale, die Berge, die Galaxien, die Lebewesen, [104] die Menschen, die Gesellschaften, usw. sind reale Dinge. Diesen Dingen stehen andere gegenüber, wie einen Tisch, das Anwesen, etc. Diese letzte Dinge sind zwar reale, aber nur wegen der Eigenschaften oder Gegebenheiten ihres Gewichtes, ihrer Farbe, Dichtigkeit, Solidität, Feuchtigkeit, Chemischezusammensetzung, usw. Wegen allen dieser Gegebenheiten wirken sie in der Tat auf die übrigen Dinge, auf die Luft, auf das Licht, auf die übrigen Körper, etc. ein. Sie wirken dagegen auf die anderen Dinge nicht wegen ihres Formalcharakters von Tisch oder Anwesen ein. Dieser Charakter ist denn noch Eigenschaft von ihm weder kein Moment von seine Realität. Deswegen sind formal diese Dinge in ihre Formal- und Eigencharakter von Tisch oder Anwesen nicht reale Dinge. Sie sind genau ein „anderes Ding“, eine andere Art von

„Ding“: sie sind Lebensmöglichkeiten. Natürlich, wenn sie ihre reale Gegebenheiten nicht hätten, wären sie nicht solches Möglichkeiten. Aber es ist nicht stimmt umgekehrt: Die Dinge können reale –sogar vom Mensch bekannte– Eigenschaften haben, und trotzdem alles konstituierbare (wegen diejeniger) Möglichkeiten nicht sein können. Bis zum Anfang des Jahrhunderts war die Luft trotz ihres schon bekanntes Widerstandes keine Möglichkeit zum Reisen – die waren allein Wasser und Land. Möglichkeit und reale Gegebenheit sind jedenfalls zwei ganz verschiedene Dimensionen des Dinges. Und nicht nur verschiedene, sondern die zweite geht erster Dimension voraus; mit einer Priorität nicht nur *κατὰ φύσιν* –wie es offenbar ist– sondern auch *καθ’ αἴσθησιν*. Nämlich im Widerspruch zu Husserl und Heidegger, eine Priorität wegen des erstes und primäres Artes, wie das Ding wahrgenommenes wird. Die Eigenschaften entspringt aus der Realität und sie beruhen auf ihr; die Möglichkeiten entspringt aus dem Sinne, den die Reale-Dinge innerhalb des Lebens haben, und sie beruhen auf diesem genannten Sinne –Daher wir sie „Sinn-Dinge“ nennen werden.»

2. Die zubirische Interpretation der Philosophie Heideggers in *Sobre la esencia*, SS. 437-454

Die zubirische Ansatz in *Sobre la esencia (Vom Wesen)* über der heideggersche These vom Sein erkennt eine Verdienste seiner Ontologie: «Heidegger besitzt fraglos das Verdienst, dass er neben dem Seienden nach dem Sein selbst gefragt hat.»¹²⁰³ Zubiri nimmt ernst die ontologische Anspruch der Fundamentalontologie Heideggers in *Sein und Zeit*, und dann stellt er die Frage, ob man bei dieser eben eine Idee des Seins unabhängig von dem Seinsverständnis des Daseins geben kann.¹²⁰⁴ Mit *Sein und Zeit* begreift Heidegger zwar das Seinsverständnis als ein Seinsweise, aber in Zubiris Meinung dieses konstituiert am Ende eine „Theorie der ontologischen Erkenntnis“ statt eine Fundamentalontologie.¹²⁰⁵

Dann stellt man uns zwei Fragen: (A) Welche sind die Gründe, warum Zubiri die Daseinsanalytik bei *Sein und Zeit* unbefriedigend für das Ziel einer Fundamentalontologie charakterisiert? (B) Aber wenn mit dem heideggerschen Begriff des Seins erreicht man nicht zu einer Fundamentalontologie, welche wäre die zubirische Alternative? Nach seiner Meinung sollte man den Begriff des Seins als begründete auf der *Realität* auffassen.

¹²⁰³ Wir zitieren nach der deutsche Übersetzung in *Vom Wesen*, Hueber, München, 1968, Übersetzung von HANS GERD RÖTZER) gefolgt von den Seiten der originale Aufgabe auf Spanisch (*Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1962 (2008).

¹²⁰⁴ Vid. VW, SS. 340-341 (SE, S. 449).

¹²⁰⁵ Vid. VW, S. 335 (SE, S. 442).

a. Ausdrückliche Punkte der zubirische Interpretation von Heideggers Begriff des Seins

Zubiri konstatiert, dass es in der Geschichte der Philosophie einige Auffassungen des Seins in Verhältnis zur Realität gegeben hat. Er unterscheidet zwei verschiedene Gruppen von Auffassungen: (I) die Sein und Realität identifiziert, und (II) die sie unterscheiden. In der ersten Gruppe finden wir Ansätze wie Realismus von der Scholastik (der *esse reale*) oder Idealismus (*esse est percipi; esse est concipi*).¹²⁰⁶ Aber in der zweiten Gruppe erwähnt Zubiri die Philosophie Kants und Heideggers. Bei kantsche Philosophie achtet Zubiri auf der These „Sein ist Setzung“ des Denkens, und von Heidegger behauptet er, dass nach seine Auffassung das Sein ist

Das Charakter (...) mit dem sich alles Reale Anwesen wird¹²⁰⁷, und zwar in einem „sein-lassen-von“, dass das Anwesendes sich selbst uns zeigt.¹²⁰⁸

Das Sein bei Heidegger ist genau das Gegenteil einer Setzung: ist ein sich selbst zeigen in einem Verhalten zum Seienden als lassen-von.

Zubiri stellt diese Idee des Seins in fünf Schritten aus.

Erstens, dieses lassen-von lässt sich das Sein zeigen. Aber, was ist genau das Sein? Zubiri beklagt sich davon, dass man bei Heidegger keine positive Definition vom Sein finden kann: «...wollen wir mit unseren Überlegungen etwas bei der These Heidegger verweilen, trotz der Oberflächlichkeit seiner positiven Aussagen über das Sein.»¹²⁰⁹ Sein ist, was das Seiende nicht ist. Sein gibt es nur vom Seienden, und darf das nicht mit diesem verwechselt werden.

Zweitens, das Sein ist daher das Geschehen der ontologischen Differenz, ein austeilendes Geschehen, das uns von Seiendem zum Sein leitet, und das sich im Geschehen des Nichts in einer bestimmten Befindlichkeit gibt: der Angst, in der offenbar das pure Sein im Unterschied der Seienden wird:

Es ist der ontologischen Differenz. Es ist kein begriffliche Differenz, sondern ein differenzierendes Geschehen¹²¹⁰, ein aufsteigendes Geschehen, das uns vom Verständnis des Seiendem zum Seinsverständnis führt und uns darin festhält. Was das Seiende anbetrifft, so steigt uns dieser Aufstieg der Totalität des Seiendes über; es ist folglich das Geschehen des Nichts in einer bestimmten Befindlichkeit, in der Angst. Das Nichts vernichtet das Seiende in unserem Verständnis des Seienden, aber eben dadurch

¹²⁰⁶ Vid. VW, SS. 331-332 (SE, S. 437).

¹²⁰⁷ In der deutschen Ausgabe übersetzt G. Rötzer spanisch „presentarse“ (Verb), „presentación“ (Substantiv) mit „darstellt“. Der Sinn vom „presente“ bei Zubiri ist vielmehr eine Anwesenheit statt Darstellung. Der Begriff „Darstellung“ erscheint schon in Schopenhauer im Sinne der Welt als Setzung des Verstandes. Aber die Anwesenheit (bei Zubiri) ist etwas, die auf sich selbst in seinem Zeigen „de suyo“ („von sich selbst aus“) verweist.

¹²⁰⁸ VW, S. 332 (SE, S. 438).

¹²⁰⁹ VW, S. 332 (SE, S. 438).

¹²¹⁰ Rötzer übersetzt es als „Vorkommen“, das es tatsächlich keinen heideggerschen Begriff ist. In der Text ist auch nicht klar, ob Zubiri es in einem heideggerschen-technischen Sinne benutzt oder nicht. Der zubirische Text ist früher der Veröffentlichung von „Zeit und Sein“ (1962 – Vom Wesen auch 1962, aber seine Abfassung ist frühere, und sogar kann man in *Xavier Zubiri Archiv* in Madrid Abfassungen der Ausstellung der heideggersche Philosophie in derselben Richtung wie „Vom Wesen“ seit 40. oder 50. Jahre).

offenbart es sich bei diesem Verstehen das andere Extrem des Aufstiegs, das reine Sein. Das Nichts des Seienden lässt uns im Sein, aber in gewisser Weise ohne etwas, was es ist, ohne „Seiendes“: es ist eben das reine Sein. Das Sein ist nur im Geschehen des ontologischen Differenz und durch es, d. h. im Geschehen des Nichts und durch es: *ex nihilo omne ens qua ens* (d. h. das Sein des Seienden) *fit*.¹²¹¹

Drittens, Sein ist etwas, das es nur im Seinsverständnis gibt. Es gibt nur Sein, sofern Dasein ist:

[Das Sein] handelt sich nicht um eine Anwesenheit als Ziel oder Objekt des Verstehens; es handelt sich darum, das jene Anwesenheit, d. h. das Da-sein, weil das Seinsverständnis genau zum Sein des Da-seins gehört, eben der Verlauf (wenn man so will) des reinen Seins ist; es ist das Sein des Seins. Das Da-sein ist die in gewisser Weise „ontische-ontologische“ Anwesenheit des Seins selbst in seiner Reinheit, und zwar im Unterschied zu jedem Seienden.¹²¹²

Viertens, das Sinn vom Sein wird vom Sinne des Seins des Daseins gewinnt, die Zeitlichkeit ist. Das Seinsverständnis des Daseins ist eine ek-statische Erschließung, die genau darin besteht, dem Seienden als Seienden in seinem Sein zu lassen.¹²¹³ Die Zeitlichkeit ist dann der Sinn des Seins selbst, und daher in der Zeitlichkeit haben wir Zugang zum Sein als Sinn: «Der Sinn des Seins ist das Sein als Sinn.»¹²¹⁴

Und fünftes, Zubiri besagt, dass dieses kein „subjektives“ Sein heißt, sondern umgekehrt: Das Seinsverständnis ist die Wahrheit oder Offenbarkeit des Seins, und daher diese Wahrheit ist das Sein des Daseins, im Sinne seiner *Licht*:

...sagt uns Heidegger, dass die Offenbarkeit des Seins im Da-sein wie das Licht sei. (...) Das Sein ist die Lichtung jedes Seiendes; es ist auch das, was sogar das Wesen des Menschen konstituiert. Es ist daher nicht nur nicht subjektiv, sondern „das sein ist das transcendens schlechthin.“ Daher ist das Seinsverständnis ein transzendentes Verstehen.¹²¹⁵

b. Zubirische Auffassung vom Sein

Von diesen fünf Ideen hebt Zubiri in der Text Vom Wesen folgende heraus: (a) Die Idee des *Sich-gebens* des Seins als ontologischen Differenz; (b) die Idee, dass das Sich-gebens erst im Seinsverständnis des Daseins stattfindet; (c) die Idee, dass das Sein ist das Licht, das das Seiende und den Dasein konstituiert. Zubiri erläutert jeden von diesen drei Ideen in der Richtung einer Fundamentalontologie, die das „Sich-geben“ des Seins unabhängig vom Dasein thematisiert.

¹²¹¹ VW, S. 333 (SE, S. 439).

¹²¹² VW, S. 333 (SE, SS. 439-440).

¹²¹³ Vid. VW, S. 334 (SE, S. 440).

¹²¹⁴ *Ibidem*.

¹²¹⁵ VW, S. 334 (SE, S. 441).

(1) Das Sich-geben des Seins als ontologischen Differenz

Zubiri findet wahrscheinlich Nichts besonders unbefriedigend in dieser Idee, da die Unterscheidung Sein/Seiende ihm richtig scheint. Aber er will diese Idee des *Sich-gebens* des Seins zum Dasein betonen¹²¹⁶, sodass man auf einer radikalen, grundsätzlichen Weise auffassen kann. Wofür erwähnt er die aristotelische Idee der $\nu\omicron\upsilon\varsigma$: das Sich-geben ist wie das $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, etwas, darin «der Verstand nimmt genau die formale Qualität des Dinges an».¹²¹⁷ In diesem Charakter von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ macht, Zubiris zufolge, die Intentionalität des Denkens aus.

Wie schon wissen durch den frühen Freiburger Vorlesungen hat die Intentionalität bei Heidegger mit der Verhalten des Daseins als sorgendes, zeitliches und transzendentes zu tun. Dieser Idee gemäß ist das Gegebene in dem Sich-geben eine Grunderfahrung als Umwelterlebnis oder faktische Lebenserfahrung des Sinnes vom Seienden auf seinem Sein (d. h. seine Bedeutsamkeit). Diese Sich-geben wird in der Thematisierung der verstehenden Auslegung als *Vorhabe* kennzeichnet. Also das Sich-geben ist die Vorhabe als Sinn des Seins, abhängig von der Idee des Verhaltens des Daseins als sorgendes, zeitliches, transzendentes Verstehen (d. h. Intentionalität).

Nun Zubiri will die Intentionalität von $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ nicht von eine so charakterisierte Verhalten her verstehen, sondern von etwas, das er „Aktualität“ (*actualitas*) nennt. Diese Aktualität drückt der Charakter der Sache aus, wie sie bereits „de suyo“ (*von sich selbst aus*) gegeben ist. Für Zubiri ist das wichtigste, dass die Aktualität der Anwesenheit der Sache unabhängig vom „Sich-geben“ zum Dasein verweist. Der Grund entwickelt Zubiri im Vergleich mit der zweiten Idee über das Sein.

(2) Das Sich-geben erst im Seinsverständnis des Daseins stattfindet

Zubiri bezieht sich auf dem „Sein-lassen-von“ als das Verhalten des Daseins, worin die Wahrheit des Seins offenbart ist. Nun, was macht man, wenn man dem Seienden sein lässt? Die zubirische These behauptet, wenn wir nicht sowohl auf dem Sich-geben des Seins zum Dasein, als auch auf der Gegebenheit des Seiendes selbst achten, sieht man, dass man nur ein Seiendes sein lassen, das bereits „de suyo“ (*von sich selbst aus*) war. Das Sein-lassen-von ist ein Verhalten, demgemäß das Dasein von der Möglichkeit zueignet, dass Seiende in seinem Sein lassen oder nicht. Das Verhalten des Daseins als Seinsverständnis ist so ein Entwurf der Möglichkeiten, in dem man ein Sein-können oder andere zugeeigneten sein kann. Aber wenn wir, meint Zubiri, den Blick nicht auf dem Sich-geben zum Dasein sondern auf dem Gegebenheit des Seiendes führen, zeigt sich das Phänomen nicht als zugeeignete entwerfende Möglichkeit, sondern als Reales-Ding, mit dem nur rechnen oder anpassen kann:

¹²¹⁶ Auf Spanisch kann man dieses Sich-geben auch als „es gibt“ verstanden werden. Der Ausdruck setzt „darse“ über. Mit diesem kann Zubiri bedeuten wahrscheinlich den Ausdruck „es gibt“, die in Sein und Zeit (SS. 230, 316) erscheint, und sodass man das Problem des „Sich-gebens“ mit der Problem der Gegebenheit von der faktische Lebenserfahrung oder Umwelterlebnis in den ersten frühen Freiburger Vorlesungen verbinden könnte.

¹²¹⁷ VW, S. 337 (SE, S. 444).

Das Lassen ist ein Begreifen des Dinges als Realität. Und dieses Begreifen ist, als etwas Notwendiges, in der Anwesen-werden der Realität als eines „prius“ begründet. Das Begreifen ist keine willkürliche Möglichkeit, die der Mensch ad libitum verwendet, es ist vielmehr etwas Notwendiges: es ist ein Begreifen-„müssen“ genau deshalb, weil das Ding als Realität anwesend ist, die es „prius“ gegenüber seiner Anwesen-werden ist.¹²¹⁸

Man sieht, dass Zubiri hier das Verstehen nur als Entwurf der Möglichkeiten fasst, übersehend den *geworfenen* Charakter des Entwurfs, was er problemlos in seiner Analyse der heideggerschen These vom Sein eingeschlossen werden hat, da er früher die Befindlichkeit vom Angst als Offenbarkeit des Nichts und des Seins betonen. Befindlichkeit verbunden ist mit der Geworfenheit, und Geworfenheit ist die erfahrende Element der Existenzielle Struktur des Daseins, die mit dem Gegebenheit in der faktischen Lebenserfahrung zu tun hat, und so bestimmt die entwerfende Möglichkeiten des Verstehens.

Für Zubiri ist das Problem des Verhaltens als ein entwerfendes Verstehen, dass demgemäß das Sich-geben des Seins immer ein Sich-geben für das Dasein ist; während wenn wir das Gegebenheit betonen, stellen wir uns vor der „Respektivität“ der Sachen für sich selbst, nicht nur für das Dasein. Tatsächlich impliziert dieses eine neue Idee des Verhaltens als einen Begreifen von „de suyo“ Charakter des Reales-Dinges. Diese Diskrepanz über der Idee des Verhaltens ist in Verbindung mit eine grundsätzlich Diskrepanz über der Charakterisierung der Erschliessung des In-der-Welt-seins des Daseins, sein „Da“. Wenn für Heidegger das „Da“ eine verstehende Erschliessung meint, heißt es für Zubiri eine sinnliche Anschauung oder *Realitätsempfindung* (*impresión de realidad*). Im Zusammenhang mit diesem ist das menschliche Verhalten – seine Intentionalität – nicht verstehend sondern sinnlich, und das Mensch nicht Dasein als Verstehen des Sinnes des Seins sondern *Realitätslebewesen*, da die Erschliessung des Menschen bereits sinnlich ist. Das Tier hat Umgebung, aber die menschliche *Sinnlichkeit* verwandelt die Umgebung in Welt, da die Sinnlichkeit bereits die ontologische Gegebenheit des Realen erfasst.¹²¹⁹

Der Mensch bewegt sich nicht deshalb im Sein, weil er vielleicht Da-sein ist, sondern weil das Da-sein auf sinnliche Weise den realen Dingen geöffnet ist, welche als reale „bereits“ von sich aus sind. Das *primum cognitum*, das erste *Intelligibile*, ist, wie wir schon sahen, nicht das Sein, sondern die Realität, und zwar die auf Realitätsempfindung sinnliche Realität. Erschliessung ist nicht Verständnis, sondern Empfindung. Da das sinnliche Wahrnehmung die Animalität konstituiert und das *Intelligere*¹²²⁰ die realen

¹²¹⁸ VW, S. 339 (SE, S. 447).

¹²¹⁹ Die phänomenologische Beschreibung findet in „Inteligencia sentiente“, Bd. I statt, wo Zubiri über der Unabhängigkeit des Stimulus in der menschlichen Sinnlichkeit spricht, und wie diese für den Mensch eine Erschliessung zum Welt in seinem „de suyo“ heißt.

¹²²⁰ Der Deutsch setzt „inteligir“ als Verstehen, fassen, Erfassen, usw. über. Auf Spanisch „inteligir“, „intelección“ stammt von lateinisch „intelligere“ ab, und verwahrt eine verschiedene Nuance als „Verstehen“, „Verstand“ usw. (spanisch: „comprender“, „entendimiento“). Zubiri will ausdrücklich die Idee der „intelligere“ als lateinische Übersetzung von griechisch „νοῦς“, und außerdem in verschiedenen Sinne als der heideggersche Begriff von „Verstehen“. Deswegen lassen wir lieber den lateinische Ausdruck „intelligere“, die wahrscheinlich besser auf Deutsch als „Intelligenz“ oder „Intellekt“ klingt.

Dinge als reale anwesende macht, bleibt es sich gleich, ob ich sage: Mensch ist *sinnliches Intellectus* oder Mensch ist *Realitätslebewesen*. Der Mensch ist nicht „Seinsverständnis“, er ist nicht Haus und Hirt des Seins; der Mensch ist ein „Realitätslebewesen“.¹²²¹

(3) Das Sein ist das Licht, das das Seiende und den Dasein konstituiert

Zubiri spricht dazu: beibehalten wir diese Metapher und spielen wir mit der.¹²²² Was ist das Sein als $\phi\omega\varsigma$? Klarheit, *splendor*. Es ist das Licht in seiner lichtenden Funktion, konstituierend der Sichtbarkeit der Seienden. Aber, fragt sich Zubiri, woraus kommt das Licht? Da es keine Licht, kein $\phi\omega\varsigma$ ohne $\phi\epsilon\gamma\gamma\omicron\varsigma$, ohne Leuchte. Aufgrund der Leuchte kann das Licht erleuchten; erst weil das Licht *splendor* „de suyo“ (von sich selbst aus) hat, kann es lichtenden Funktion besitzen. Das Licht ist erst möglich auf eine Leuchte begründet, von deren es hervorbringt ($\phi\upsilon\epsilon\iota\nu$).

Philosophisch übersetzt: alles Ding hat eine doppelte Anwesenheit oder lichtende Aktualität. Einerseits, an der Klarheit des Lichtes sichtbar sein, d. h. Offenbarkeit des Seins; und andererseits, Anwesenheit des Lichtes in seiner Klarheit „de suyo“ (*von sich selbst aus*), d. h. Aktualität des Realen, woraus bringt das Offenbarkeit des Seins als Licht hervor. Sodass das Sein eine zweiten Aktualität des Realen, eine „Ver-Aktualität“.

Zubiri versteht dann das Sein als *weltliche Respektivität*, wie die Klarheit, die das Seiende in seinem Sein sichtbar macht. Sein ist für Zubiri die „Respektivität“ zwischen den Seienden. Nun, von allen „Respektivitäten“ gibt es eine, die sich für ein besonderen Seienden gibt: die daseinsmäßige Respektivität. Das Seinsverständnis des Daseins ist dann die Aktualität einer bestimmten Respektivität: zwischen dem Welt und dem Dasein, der genau den Welt in seinem Seinscharakter verstehen kann. Andererseits diese Respektivität des Seins zum Dasein braucht eine Respektivität von der Sachen zu sich selbst, d. h. „de suyo“. Wenn dieser Aktualität des Seienden ist für sich selbst, nennt die Zubiri Aktualität des Realen im Gegensatz mit der Aktualität des Seins. Das Reale ist dann die Eigenschaften des Dingen in seiner Sich-selbst-Zugehörigkeit („de suyo“). Auf diesem Grund behauptet Zubiri, dass das Sein fundiert auf der Realität, wie das Licht auf einer Leuchte.

Für Zubiri diese Idee des Seins ist entscheidend, da das den Entwurf der Fundamentalontologie vollziehen ermöglicht:

Daraus folgt, dass das Sein nicht etwas ist, das nur im Da des Verstehens „ist“, im Da des „Sich-gebens“; es ist ein Moment der Realität, selbst wenn es weder Verstehen noch Da gäbe.¹²²³

¹²²¹ VW, S. 343 (SE, S. 452).

¹²²² Vid. VW, S. 339 (SE, S. 448).

¹²²³ VW, SS. 340-341 (SE, S. 449).

c. Schlussfolgerung

Die heideggersche These vom Sein findet Zubiri unvollständig, da mit dieser Heidegger der Frage nach dem Sein *nur noch von dem Dasein aus* antworten und nicht des Sinnes des Seins des nichtdaseinsmässigen Seiendes begründen kann. Zubiris Ansatz besteht in einer Unterscheidung zwischen Sein und Realität, worin Sein eine zweite, auf der Realität fundierte Aktualität bezeichnet:

- Sein überhaupt – weltliche Respektivität (zweite Aktualität, „Ver-Aktualität“)
Sein des Daseins – daseinsmäßige Respektivität
- Realität – prinzipielle Aktualität der Dingen zu sich selbst „de suyo“.

Diese Idee der Realität und des Seins geht von eine Erörterung über des Sinnes der menschlichen Erschliessung ab, und über des Sich-gebens der Sachen selbst: wenn für Heidegger das Sich-geben ein *verstehendes* Haben ist, ist für Zubiri die Gegebenheit des Dinges ein *sinnliches* Haben.

Jenseits der Diskrepanzen zwischen Zubiri und Heidegger, und der Ungenauigkeit der zubirische Interpretation Heideggers, könnte man behaupten, dass es einen wichtigen Zusammenpunkt gibt: das Haben der Erfahrung, die bei Heidegger in Geworfenheit ist, und die bei Zubiri in der Sinnlichkeit ist.

ANHANG IV. ZU DEN SCHLUSSFOLGERUNGEN

Wir halten fest, dass den Vollzug des Zwecks der Forschung durch der in der Einleitung angestellten Ziele folgendermaßen erfüllt werden:

I. Im Ersten Teil der Forschung wird eine Interpretation der hermeneutischen Phänomenologie als kritische-normative Philosophie angestellt. Es wird also festgehalten, dass die Philosophie Heideggers der zwanziger Jahre ermöglicht, zum Frage nach der Unterscheidung zwischen gültige und ungültige Interpretationen zu antworten. Die konkrete Bestimmung dieser Anstellung wird in den ersten fünf Kapiteln vollgezogen:

1. Im I. Kapitel werden in dem heideggerschen Texte der zwanziger Jahre einige Termini untersucht, die möglicherweise eine kritische-normative Bedeutung besitzen könnten. Das Ergebnis bestand in einem hermeneutischen Gültigkeitsbegriff, wobei verschiedene Ebenen unterscheidet werden: *erfahrende-faktische Gültigkeit* (im Gegensatz zum idealen Gültigkeit), *sachliche Gültigkeit* (im Gegensatz zum objektiven Gültigkeit) und *Allgemeingültigkeit* im Sinne der *Universalität der Intentionalität des faktischen Lebens*. Hierzu wird es eine doppelte Frage angestellt: (i) zur Bestimmung der sachlichen Gültigkeit, im Zusammenhang mit einer Idee der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie und (ii) zur eventuellen universalen Bedeutung der Grundlage der Interpretation sowohl als der Methodologie selbst.
2. Vor der konkreten Entwicklung des Problems beschäftigten wir uns im II. Kapitel damit, die Interpretation, die Bedeutsamkeit und das Sinn Begriffe aufzuklären. Hierzu werden es zwei Stufe der Auslegung unterscheiden: (1°) *umsichtige alltägliche Auslegung* und (2°) *thematische Auslegung*, im Verhältnis dazu halten wir gegenseitig zwei Sinne der Begründung der Interpretation als Auslegung fest: (1°) *faktische Begründung* bezüglich der vorverstehenden Instanz, die bloß das Bereich der sachliche Gültigkeit fixiert, und (2°) *thematische-methodologische Begründung*, wobei diese Instanz eine kritische-normative Rolle spielend zugeeignet wird. Daraus löst sich eine Spezifizierung nicht nur von dem kritischen-normativen Charakter der phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie sondern auch von der vorausgesetzten bei dieser Methodologie faktischen Grundlage. Dies verursachte die nächsten zwei Kapitel.
3. Im III. Kapitel wird es die phänomenologische-hermeneutische Idee der Methodologie für der Sicherung der sachlichen Gültigkeit der Interpretation artikuliert. Unser Ausgangspunkt dazu bestand darin, die Formulierung des Problems der Begründung als Problem nach der rechten Weise in den hermeneutischen Zirkel hineinzukommen. Wir zeigten, dass Heidegger zu

dieser Frage folgendermaßen antworte: wann die thematische Auslegung das Ganze des thematischen Seienden in die Vorhabe gebracht hat, ist die Interpretation gültig. Diese Antwort setzt eine bestimmte Idee erfahrener Ausweisung der Wahrheit der Interpretation voraus, die mit einer Erfüllung der formale Anzeige aus dem Blick auf die hermeneutische Intuition zu tun hat.

4. Im IV. Kapitel wird den Charakter der noch nicht normativen Grundlegende-Instanz der Interpretation untersucht, die genau in *Vorhabe* gefunden wird. Das bedeutete, dass Vorhabe und genauso wie alle die faktischen Aspekte der Lebenserfahrung –*Geworfenheit, Geschichtlichkeit* und *ereignende Charakter* des Lebens– als faktische Grundlegung der Interpretation herausgehobene werden. Insgesamt bildet die Vorhabe und diese Elemente ein *faktisches Apriori der Interpretation*. Wir haben auch in dieser Hinsicht einen Charakter der faktischen Lebenserfahrung herausgefunden, der möglicherweise zu einer weiteren kategorialen Bestimmung des Gehaltes der Vorhabe dient: das *Haben*.
5. Letztendlich im V. Kapitel wird es in einem doppelten Perspektive die universale Reichweite der herausgefundenen phänomenologischen-hermeneutischen Elemente bewertet: im Verhältnis zu der Idee der sachliche Objektivität phänomenologischen-hermeneutischen Methodologie zufolge (III. Kapitel), und im Verhältnis zur Charakter der Grundlegende-Instanz der Interpretation (IV. Kapitel). Hierzu wird eine besondere Auffassung von „Allgemeingültigkeit“ als *kath'auto* (=katholós) angestellt. Leitet die hermeneutische Phänomenologie in dieser doppelten Perspektive zu einem Zugang zu der Sache für sich selbst und also zugänglich wegen ihren eigenen Struktur für Alle, oder nur insofern die Sache *worum-willen des Daseins* zugänglich ist?
6. Diese Frage verursachte eine ausführliche Beweisführung im § 29 V. Kapitel, wobei die Kategorie Bedeutsamkeit als ungenügend für eine Bestimmung einer universalen Grundlage bewertet wird, insofern die faktische Lebenserfahrung als bedeutsamendes Verstehen nur noch eine Zugang zur Sache *worum-willen des Daseins* ermöglicht. Das hängt nach unsere Meinung darauf ab, dass in der heideggersche Darstellung der In-der-Welt-Sein Verfassung die Momente der In-Sein von der *Sorge*, der *Existenz*, der *Zeitlichkeit* und der *Zukunft* her bestimmt sind.
7. Zwecks einer weiteren Bestimmung des Aprioris der Interpretation haben wir verschiedene Ausdrücke im Verbindung mit dem Haben zusammengestellt: (a) Haben als ἥξις (*habitus*), (b) Haben als ἔχειν (besitzen, verfügbar sein) und (c) Haben als Anwesenheit (im vor-philosophischen Sinne des οὐσία). Dieser dreifacher Begriff des Habens nehmen wir als Ausgangspunkt eines Transformationsprogrammes der phänomenologischen-hermeneutischen Idee der Verstehen (durch der Bestimmung des Habens als ἥξις) des Sinnes (durch

der Bestimmung des Habens als ἔχειν) des Seins (durch der Bestimmung des Habens als οὐσία/Anwesenheit).

II. Im zweiten Teil geht es darum, diesen dreifachen Habenbegriff als Leitfaden für eine phänome-noologische Transformation der hermeneutischen Phänomenologie zu nehmen. In dieser Hinsicht wird die zubirische Phänome-noologie als einen Ansatz dargestellt, wobei die Idee der Intentionalität der faktischen Erfahrung und des Aprioris der Interpretation derartig entwickelt, dass sie einen Zugang zu der Sache *von sich selbst aus* und nicht nur worum-willen des Daseins ermöglicht. Diese Aufgabe wird in den folgenden Stufen durchgeführt:

1. Im I. Kapitel gehen wir von dem Habenbegriff aus, um eine historische-genetische Darstellung der zubirische Interpretation Heideggers, mit der Absicht, Gemeinsamkeiten mit dem phänomenologischen-hermeneutischen Ansatz herauszufinden. In diesem Sinne haben wir zumindest auf drei Begriffe gestoßen, die die zubirische Phänome-noologie mit der heideggerschen hermeneutischen Phänomenologie verbinden ermöglichen: (a) das Haben als ἦξις phänome-noologisch aufgefasst als empfindendes-intellektives Verhalten mit dem Welt; (b) das Haben als ἔχειν phänome-noologisch begriffen als *sustantives* reales-Ding, d. h., als Realität *de suyo* (*von sich selbst aus*); (c) und das Haben als Anwesenheit im Sinne des vor-philosophischen οὐσία als Dasein oder *stare* (spanisch *estar*).
2. Im II. Kapitel werden diesen dreifachen spezifizierten Leitfaden mit einer synchronischen-systematischen Darstellung der zubirischen Kritik Heideggers verbunden, die aus vier Stufen besteht: (0) die These von der Bevorzugung der persönlichen Verfassung der menschlichen Realität vor dem Dasein, (1) die These von der Bevorzugung der Realitätsempfindung vor dem Sinnverstehen, und (2) die These von der Bevorzugung der Realität vor dem Sein. Wir zeigen auch, wie diese drei These zu (3) einer phänome-noologischen Bestimmung der Intentionalität als *noergische* oder *physische* leiten. Damit erreichen wir bis zu einer konkreten Bestimmung jedes Elements der Transformation und zu einer Idee der Grundlegung der Interpretation als noergische Erfahrung von Realität.
3. Damit fingen wir im III. Kapitel eine Analyse der Bedeutsamkeit dieser phänomenologischen Transformation im Zusammenhang mit dem Problem der Begründung der Interpretationen an. In dieser Hinsicht hoben wir die physische-noergische Erfahrung als Grundlegung der Interpretation im Unterschied zum Sinnverstehen heraus. Wir stellten letztendlich an, wie es bei der Phänome-noologie die im II. Kapitel darstellte Gliederung der Stufen der Interpretation aufgefasst werden könnte: (1°) faktische Begründung bezüglich der athematische Interpretation als empfindende Entstehung und (2°) thematische Begründung, wobei die faktische Instanz eine normative Funktion im Zusammenhang mit der rationellen Rechtfertigung entfaltet.

4. Im IV. Kapitel schlagen wir eine Idee der phänome-noologische Methodologie für die Begründung der Interpretation im Sinne einer Rechtfertigung vor. Hierzu gehen wir von einer phänome-noologischen Formulierung des Problems der hermeneutischen Zirkel aus. Das richtige Hineintreten in dieser würde mit die folgende Aspekte zu tun hat: (i) die Methode der empfindende Vernunft (*razón sentiente*), (ii) eine Theorie der Wahrheit als dynamische Übereinstimmung, (iii) die auf der Idee einer *faktuellen* Ausweisung der phänome-noologischen Sätze im Sinne einer Evidenztheorie. Die physische-faktuelle Erfahrung wäre demnach die phänomenologische Auffassung des faktischen Aprioris der Interpretation, nicht bedeutsamendes sondern physisches-reales.
5. Letztendlich war unser Absicht im V. Kapitel, die eventuelle Übereinstimmung der Charaktere der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers und der Phänome-noologie Zubiris zu bestätigen. Unser Standpunkt bestand darin, dass tatsächlich die phänomenologische-hermeneutische Formulierungen und Probleme auf phänome-noologische Ansatz übersetzen werden kann. Aber die These des Primats der Realität vor dem Sinne hat trotzdem Auswirkungen für die Auffassung der hermeneutischen Charakter der Phänomenologie, da sie nicht eine Loslösung aus dem bedeutsamenden Aspekt der verstehenden Erfahrung voraussetzt, sondern vielmehr das auslegendes artikuliertes Sinn von seiner physischen Realität her, die dasjenige ermöglicht, ansehen lässt.
6. Andererseits haben wir in den letzten Seiten des V. Kapitels eine Ansatz für eine phänome-noologische grundlegende Hermeneutik entworfen. Hierzu zeigten wir, dass die Phänomenologie sich als eine vor-bedeutsamende, vor-sprachliche, vor-reflexive und transversale zur Geschichte Begründung der Interpretation spezifiziert.

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES.

1.1. TEXTOS DE HEIDEGGER UTILIZADOS (por orden cronológico de elaboración y con referencias a las traducciones al español usadas)

- HEIDEGGER, M., “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus” (1915), tesis de habilitación, en *Frühe Schriften*, GA 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 189-411.
- , „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ (KNS 1919), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1987), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1999 (segunda edición ampliada), pp. 3-117. Trad. cast. de ESCUDERO, J. A., *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005.
- , „Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie“ (SS 1919), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1987), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1999 (segunda edición ampliada), pp. 119-203.
- , “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’ (1919/21), recensión crítica sobre la obra homónima de Jaspers, en GA 9, *Wegmarken* (1976), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 1-44. Trad. cast. de CORTÉS, H. / LEYTE, A., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 15-47.
- , „Grundprobleme der Phänomenologie“ (WS 1919/20), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, (1993), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2010 (segunda edición ampliada).
- , “Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung“ (SS 1920), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2007 (segunda edición ampliada).
- , „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (WS 1920/21), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, pp. 1-156. Trad. cast. de USCATESCU, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, Madrid, 2005.
- , „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung“ (WS 1921/22), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 61, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1985), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994 (segunda edición ampliada).
- , „Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik“ (SS 1922), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 62,

- Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005.
- , „Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät“ (1922), en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6 (1989), pp. 235-274; ampliado en GA 62, *Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005, pp. 343-419. Trad. cast. de ESCUDERO, J. A., *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002.
- , “Ontologie. Hermeneutik der Faktizität” (SS 1923), lecciones tempranas de Friburgo, en GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1982), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1995. Trad. cast de ASPIUNZA, J., *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- , “Der Begriff der Zeit” (1924), tratado, en GA 64, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 1-104. Trad. cast. de ESCUDERO, J. A., El concepto de tiempo (tratado de 1924), Herder, Barcelona, 2008.
- , “Der Begriff der Zeit” (1924), conferencia, en GA 64, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 105-126. Trad. cast. de GABÁS, R. / ESCUDERO, J. A., El concepto de tiempo (1999), Trotta, Madrid, 2011.
- , “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung” (1925), conferencias de Kassel, en *Dilthey-Jahrbuch*, vol. 8 (1992-1993), pp. 143-180 (previstas en el plan de la GA como volumen 80). Trad. cast. de ESCUDERO, J. A., *Tiempo e historia*, Trotta, Madrid, 2009.
- , “Einführung in die phänomenologische Forschung” (WS 1923/24), lecciones de Marburgo, en GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994. Trad. cast. de GARCÍA NORRO, J. J., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Síntesis, Madrid, 2008.
- , “Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie” (SS 1924), lecciones de Marburgo, en GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2002.
- , „Platon: Sophistes“ (WS 1924/25), lecciones de Marburgo, en GA 19, *Platon: Sophistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.
- , „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (SS 1925), lecciones de Marburgo, en GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1979), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1988 (segunda edición ampliada). Trad. cast. de ASPIUNZA, J., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.
- , “Logik. Die Frage nach der Wahrheit” (WS 1925/26), lecciones de Marburgo, en GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976. Trad. cast. de CIRIA, J. A., *Lógica. La pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2004.

- , “Die Grundbegriffen der antiken Philosophie” (1926), lecciones de Marburgo, en GA 22, *Die Grundbegriffen der antiken Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1993.
- , „Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant“ (WS 1926/27), lecciones de Marburgo, en GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2006.
- , *Sein und Zeit* (1927), M. Niemeyer, Tübingen, 2006. Trad. cast. de RIVERA, J. E., *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- , “Die Grundprobleme der Phänomenologie” (SS 1927), lecciones de Marburgo, en GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997. Trad. cast. de GARCÍA NORRO, J. J., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000.
- , “Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft” (1928/28), lecciones de Marburgo, en GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1977), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987.
- , „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“ (SS 1928), lecciones de Marburgo, en GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1978), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1990 (segunda edición ampliada). Trad. cast de GARCÍA NORRO, J. J., *Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2009.
- , “Aus der letzten Marburger Vorlesung” (1928), última lección sobre el curso de lógica del SS 1928, en GA 9, *Wegmarken* (1976), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 79-101. Trad. cast. de CORTÉS, H. / LEYTE, A., *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 75-92.
- , „Der Ursprung des Kunstwerkes“ (1935/36), en GA 5, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977, pp. 1-74. Trad. cast. de CORTÉS, H. / LEYTE, A., *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 11-62.

1.1.2. Enlaces en internet

<http://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=3908>

Wegweiser durch die Heidegger-Literatur und Informationen zu Leben und Werk von Martin Heidegger. Página web de la Biblioteca de la *Albert-Ludwigs Universität* de Freiburg que indexa con regularidad todas las publicaciones sobre Heidegger que van apareciendo: bibliografía secundaria, fuentes, traducciones a otros idiomas, obra póstuma y otros materiales sobre su vida y obra.

<http://www.heidegger-gesellschaft.de/>

Página web de la Sociedad Heidegger en Meßkirch.

<http://alea-blog.blogspot.com.es/2011/02/listado-de-traducciones-de-la-obra-de.html>

Listado de las traducciones de la obra de M. Heidegger al español, confeccionada por F. DE LARA y regularmente actualizado (con la colaboración de los usuarios).

1.2. TEXTOS DE ZUBIRI UTILIZADOS

1.2.1. Textos publicados, cursos universitarios y extrauniversitarios. (por orden cronológico de elaboración)¹²²⁴

- ZUBIRI, X., “Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio” (1921-1923), Tesis doctoral en la Universidad Central de Madrid, en *Primeros Escritos (1921-1926)*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 68-333.
- , “Hegel y el problema metafísico” (1931), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 267-287.
- , “Introducción a la filosofía: La Metafísica de Aristóteles” (1931-1932), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen I*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 1-367.
- , “El Parménides de Platón” (1931-32), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen I*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 373-450.
- , “El ser como pensado: de Descartes a Husserl” (1931-1932), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen I*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 453-602.
- , “Sobre *Las Confesiones* de San Agustín” (1932-1933), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 1-82.
- , “Introducción a la filosofía desde la perspectiva del horizonte de la creación” (1932-1933), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 83-274.
- , “Sobre el problema de la filosofía” (1932-1933), en *Sobre el problema de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 17-122.
- , “Categorías filosóficas” (1933), curso en la Universidad Internacional de Verano de Santander, en *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 297-342.
- , “Despertar y comienzo de la filosofía” (1933-1934), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen III*, Alianza, Madrid, 2012, pp. 1-456.
- “Nuestra visión del pasado filosófico” (1934), curso en la Universidad Internacional de verano de Santander, en *Cursos Universitarios. Volumen II*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 343-397.
- , “Introducción a la vida intelectual: el malestar actual” (1934), curso en la Univ. Central de Madrid, en *Cursos Universitarios. Volumen III*, Alianza, Madrid, 2012, pp. 483-554.
- , “Filosofía y Metafísica” (1935), en *Sobre el problema de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 179-212.
- , “¿Qué es saber?” (1935), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 59-86.

¹²²⁴ Para un listado exhaustivo de textos de Zubiri puede consultarse el “Índice cronológico de la obra de Xavier Zubiri” en COROMINAS, J. / VICENS, J. A., *Xavier Zubiri: la soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006, pp. 843-856. En el caso de los cursos extrauniversitarios se cita según la signatura en el Archivo Xavier Zubiri (AXZ).

- , “¿Qué es Psicología?” (1935), conferencia en la Universidad de Barcelona, en *Sobre el problema de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 243-262.
- , “En torno al problema de Dios” (1935), en *Sobre el problema de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 215-240; (1936, versión ampliada) en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 417-452.
- , “El saber filosófico y su historia (Dos fragmentos)” (1935, 1940), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 139-156.
- , “Res cogitans” (1937), en *Sobre el problema de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 291-298.
- , “Sócrates y la sabiduría griega” (1940), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 185-264.
- , “Ciencia y realidad” (1941), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 89-124.
- , “El acontecer humano: Grecia y la pervivencia del pasado filosófico” (1942), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 355-390.
- , “Nuestra situación intelectual” (1942), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 27-56.
- , “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina” (1944)¹²²⁵, en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 455-542.
- , *Naturaleza, historia, Dios* (1944), Alianza, Madrid, 2007.
- , “Ciencia y realidad. Introducción al problema de la realidad” (1945-1946), Curso extrauniversitario (inédito), AXZ, 0049001-0049017, 0050001-0050018.
- , “¿Qué son las ideas?” (1947-1948), Curso extrauniversitario (inédito), AXZ, 0052001-0052002.
- , “Cuerpo y alma” (1950-1951), Curso extrauniversitario (inédito), AXZ, 0056001-0056014, 0057001-0057012, 0058001-0058014.
- , “Filosofía Primera” (1952-1953), Curso extrauniversitario (inédito), AXZ, 0059001-0059013, 0060001-0060010, 0061001-0061012.
- , “El problema del hombre” (1953-1954), Curso extrauniversitario, AXZ, 0062001-0062013, 0063001-0063011, 0064001-0064013; reproducido parcialmente en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 223-440, 545-671.
- , “Sobre la persona” (1959), Curso extrauniversitario (inédito), AXZ, 0065001-0065007; reproducido parcialmente en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 103-152.
- , “*Utrum Deus sit*” (1959), Conferencia, en *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 3-29.
- , “Acerca del mundo” (1960), Curso extrauniversitario, en *Acerca del mundo*, Alianza, Madrid, 2010.

¹²²⁵ Según indica Zubiri (NHD, p. 456), el texto tiene varias fuentes redaccionales en diversos años: en el curso “Helenismo y Cristianismo” (1934-1935), en las reuniones en el Círculo de Estudios del *Foyer international des étudiants catholiques* de la Ciudad Universitaria de París (1937-1939), aunque no es publicado finalmente hasta que obtuvo el *nihil obstat* de la Censura Eclesiástica en 1944. Ante la multiplicidad de fechas, hemos preferido quebrantar en este caso el criterio de orden cronológico de elaboración del texto.

- , “Acerca de la voluntad” (1961), Curso extrauniversitario, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 15-193.
- , “Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza” (1961), texto escrito para los *Entretiens de Bayonne*, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 395-405.
- , *Sobre la esencia* (1962), Alianza, Madrid, 1985.
- , “Cinco lecciones de filosofía” (1963), Curso extrauniversitario, en *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Alianza, Madrid, pp. 1-250.
- , “Introducción al problema de Dios” (1963), en *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 393-414.
- , “El problema del mal” (1964), Curso extrauniversitario, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 195-320.
- , “El problema filosófico de la historia de las religiones” (1965), Curso extrauniversitario en Madrid, reproducido parcialmente en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 11-29.
- , “El problema de Dios en la historia de las religiones” (1965), Curso extrauniversitario en Barcelona, reproducido parcialmente en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 29-79.
- , “El hombre y la verdad” (1966), Curso extrauniversitario, en *El hombre y la verdad*, Alianza, Madrid, 1999.
- , “Sobre la realidad” (1966), Curso extrauniversitario, en *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001.
- , “Notas sobre la inteligencia humana” (1967), artículo para *Asclepio*, vols. XVIII-XIX (1967), pp. 341-353, en *Sobre la realidad*, Alianza, Madrid, 2001, pp. 241-259.
- , “El hombre: lo real y lo irreal” (1967), Curso extrauniversitario, en *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza, Madrid, 2005.
- , “Reflexiones filosóficas sobre algunos problemas de teología”, Curso extrauniversitario, en *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 487-617.
- , “El hombre y el problema de Dios”, Curso extrauniversitario, reproducido parcialmente en *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 68-77 y en *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 41-86.
- , “Estructura dinámica de la realidad” (1968), Curso extrauniversitario, en *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989.
- , “Los problemas fundamentales de la metafísica occidental” (1970), Curso extrauniversitario, en *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid, 1994.
- , “Sobre el tiempo” (1970), en *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 209-329.
- , “El sistema de lo real en la filosofía moderna” (1970), Curso extrauniversitario, en *Cinco lecciones de filosofía. Con un nuevo curso inédito*, Alianza, Madrid, 2009, pp. 253-305.

- , “El espacio” (1973), Curso extrauniversitario, en *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 11-206.
- , “El hombre y su cuerpo” (1973), artículo para *Asclepio*, nº 25 (1973), en *Escritos menores*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 103-116.
- , “El problema teológico del hombre: el hombre y Dios”, Curso de Roma, reproducido parcialmente en *El hombre y Dios* (1984), Alianza, Madrid, 2012 (segunda edición ampliada), pp. 315-587.
- , “Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica” (1974), Curso extrauniversitario, en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006.
- , “La dimensión histórica del ser humano” (1974), trabajo para el volumen *Siete ensayos de antropología filosófica*, Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1982, reproducido en *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 105-168.
- , “La concreción de la persona humana” (1974), reproducido parcialmente en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 47-50, 152-223, 477-544.
- , “La realidad humana” (1974), reproducido parcialmente en *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 9-46.
- , “Reflexiones filosóficas sobre lo estético” (1975), Curso extrauniversitario, en *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza, Madrid, 1992, pp. 321-392.
- , “El concepto de materia” (1975), en *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza, Madrid, 2008, pp. 333-457.
- ET ALII, “Dos sesiones del Seminario Xavier Zubiri” (1978), transcripción de las actas de las sesiones del Seminario Xavier Zubiri, en *Escritos menores*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 339-377.
- , “Respectividad de lo real”, artículo para *Realitas* III-IV, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979, pp. 13-43, en *Escritos menores*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 173-217.
- , “Prólogo a la traducción inglesa” (1980), prólogo recogido a partir de la 9ª edición de *Naturaleza, historia, Dios* (1987), Alianza, Madrid, 2007, pp. 9-17.
- , *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad* (1980), Alianza, Madrid, 2006.
- , “Presentación de *Inteligencia Sentiente*” (1980), en *Escritos menores*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 289-308.
- , “Reflexiones filosóficas sobre la Eucaristía” (1980), lección en la Univ. Deusto con motivo de la investidura como doctor honoris causa en teología, en *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 397-421.
- , *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982.
- , “¿Qué es investigar?” (1982), discurso con motivo de la recepción del Premio Ramón y Cajal a la investigación (otorgado conjuntamente a Severo Ochoa), en *Escritos Menores*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 317-325.
- , *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983.
- , “La realidad humana”, en *El hombre y Dios* (1984), Alianza, Madrid, 2012 (segunda edición ampliada), pp. 27-114.

1.2.2. Textos de Heidegger en la biblioteca personal de X. Zubiri

- HEIDEGGER, M., *Die Kategorien Und Bedeutungslehre Bei Duns Scoto*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1916.
- , 'Einleitung in Die Phänomenologie Der Religion' (Freiburg, 1920),
 - , „Augustinus und Der Neoplatonismus“ (Freiburg, 1921)
 - , „Phänomenologische Interpretationen (Aristoteles). I. Einleitung in Die Phänomenologische Forschung“ (Freiburg, 1921),
 - , „Einführung in Die Phänomenologische Forschung“ (Marburg, 1923),
 - , „Der Begriff Der Zeit“ (1924)
 - , 'Grundbegriffe Der Aristotelischen Philosophie' (Marburg, 1924),
 - , 'Interpretation Platonische Dialoge' (Marburg, 1924),
 - , „Aristoteles und Hegel“ (Marburgo, 1925),
 - , „Die Grundbegriffe Der Antiken Philosophie“ (Marburg, 1926),
 - , 'Grundbegriffe Der Antiken Philosophie' (Marburg, 1926),
 - , 'Parmenides' (Marburg, 1926),
 - , „Übungen Zur Ontologie Der Geschichte“ (Marburg, 1926),
 - , „Geschichte Der Philosophie von Thomas von Aquin Bis Kant“ (Marburg, 1926),
 - , *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1927.
 - , „Leibnizschen Metaphysik“ (1927)
 - , „Grundprobleme Der Phänomenologie (vol. I)“ (1927)
 - , „Grundprobleme Der Phänomenologie (vol. II)“, (1927)
 - , 'Metaphysische Grundlagen Der Logik' (Marburg, 1928),
 - , 'Theologie Und Philosophie' (Marburg, 1928)
 - , *Was Ist Metaphysik?*, Friedrich Cohen, Frankfurt a. M., 1929
 - , *Was Ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1949
 - , *¿Qué es Metafísica?*, trad. cast. de X. Zubiri, *Cruz y Raya*, nº 16 (1933), pp. 85-115.
 - , *Vom Wesen Der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1930
 - , *Die Selbstbehauptung Der Deutsche Universität*,
 - , *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1950
 - , *Unterwegs Zur Sprache*, Neske, Tübingen, 1952
 - , *Kant et Le Problème de La Métaphysique*, Gallimard, 1953
 - , *Vorträge Und Aufsätze*, Neske, Tübingen, 1954
 - , *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1967
 - , *Zur Sache Des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1969
 - , *Phänomenologie Und Theologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M, 1970

1.2.3. Enlaces en internet

www.zubiri.net/buscarAXZ.html

Consulta electrónica del *Archivo Xavier Zubiri*

www.zubiri.net/?page_id=626

Índices electrónicos de las obras de Zubiri

www.zubiri.org

Página web de la *Xavier Zubiri Foundation* de Norteamérica, cuyo director, T. Fowler, viene editando desde 1998 una revista propia, *The Xavier Zubiri Review*, consagrada al filósofo español.

1.3. CORRESPONDENCIA ZUBIRI-HEIDEGGER EN EL *ARCHIVO XAVIER ZUBIRI*

X. ZUBIRI a M. HEIDEGGER, “Monsieur le professeur et eher collègue”, 19.II.30

M. HEIDEGGER a X. ZUBIRI, “Liebe Herr Zubiri!”, 21.II.30

M. HEIDEGGER a X. ZUBIRI, “Leider Freitag Behindert” (telegrama), 23.7.<?>

M. HEIDEGGER a X. ZUBIRI, “Sehr Geehrter Herr Zubiri!”, 15.IX.69

1.4. FUENTES PRIMARIAS DE OTROS AUTORES

LASK, E., *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 2005.

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

---, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2009.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.

---, *Crítica del juicio*, Espasa, Madrid, 2004.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

2.1. Textos sobre Heidegger.

- AINBINDER, B., “Donación y Posibilidad. Heidegger y La Filosofía Transcendental”, en ROCHA DE LA TORRE, A. (ed.), *Heidegger Hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, pp. 111–134.
- BERCIANO, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, en *Anuario Filosófico*, 26 (1993), pp. 9–45.
- BOEHM, G., “Das Bild und die hermeneutische Reflektion”, en FIGAL, G. / GANDER, H.-H., *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer, Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe*, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005, pp. 23–35.
- BRONK, A., “Der hermeneutische Objektivismusbegriff”, en Papenfuss, D. / Pöggeler, O. *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 210–219.
- BUREN, J. v., “The Young Heidegger and Phenomenology”, *Man and World*, 23 (1990), pp. 239–272.
- CORDUA SOMMER, C., “Heidegger joven y la fenomenología”, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 13–28.
- COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996.
- , “Reducción, Construcción, Destrucción. De un diálogo entre tres: Natorp, Husserl, Heidegger”, en ROCHA DE LA TORRE, A. (ed.), *Heidegger Hoy*, Buenos Aires, Grama, 2011, pp. 21–53.
- CRISTIN, R., “Razón y subjetividad después del postmodernismo. Hacia una hermenéutica de lo moderno como proyecto infinito”, en CRISTIN, R. (ed.), *Razón y subjetividad después del postmodernismo*, Almagesto, Buenos Aires, 1998, pp. 185–228.
- ESCUADERO, J. A., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010.
- , *El lenguaje de Heidegger: diccionario filosófico 1912-1927*, Heder, Barcelona, 2009.
- , Notas a la traducción española de HEIDEGGER, M., *Interpretaciones filosóficas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002.
- FIGAL, G., “Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger”, en VETTER, H., *Siebzig Jahre ‘Sein und Zeit’*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1999), pp. 135–143.
- , *Martin Heidegger Zur Einführung*, Junius, Hamburg, 1992.
- FÉHER, I. M., “Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadammers Kritik des Problembegriffes“, en *Heidegger Studies*, 13 (1997), pp. 47-68.

- , 'Verstehen bei Heidegger und Gadamer', in *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer, Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe*, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, pp. 89–115.
- GADAMER, H.-G., "Recuerdo de Los Comienzos de Heidegger", en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 295–306.
- , "Un Camino de Martin Heidegger", en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003), pp. 277-291.
- , "Hermenéutica y diferencia ontológica", en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 355-268.
- GEHTMANN, C.-F., "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung von Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1987), pp. 27–53.
- , "Die Wahrheitskonzeption in den Marburger Vorlesungen", en DREYFUS, H. / WHRATHALL, M. (eds.), *Heidegger Reexamined*, vol. II, Routledge, New York, 2002, pp. 21–52.
- GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002.
- , "Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer Phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion", en RENTSCH, Th. (dir.), *Heidegger: Sein und Zeit*, Beck, München, 2001, pp. 1-27.
- , "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*", en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996, pp. 179-192.
- , "El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer", en DE LARA, F., *Entre fenomenología y hermenéutica*, Plaza y Valdés, México, 2011, pp. 139-163.
- , "Heidegger y el desafío del nominalismo", en ROCHA DE LA TORRE, A. (ed.), *Heidegger Hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, pp. 43–53.
- , "La hermenéutica en *Ser y Tiempo*", *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 75–91.
- , "Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik, Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers", en PAPENFUSS, D. / PÖGGELER, O. (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, vol. II, Klostermann, Frankfurt a. M., 1990, pp. 163-178.
- GANDER, H.-H., "La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger", en DUQUE, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 139–172.
- HERRMANN, F.-W. v., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. I., Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987.
- , "Von 'Sein und Zeit' zum 'Ereignis'", en Gander, H.-H., *Von Heidegger her. Wirkungen in Philosophie-Kunst-Medizin, Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe*, 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 29–49.
- , *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1990.
- , *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.

- , *La segunda mitad de ser y tiempo: Sobre 'Los problemas fundamentales de la Fenomenología' de Heidegger. Lógica y verdad en Fenomenología de Heidegger y de Husserl.*, Trotta, Madrid, 1997.
- , *Hermeneutik und Reflexion: der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- , „Die Intentionalität in den hermeneutischen Phänomenologie“, en HÜNI, H. / TRAWNY, P. (eds.), *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Duncker und Humblot, Berlin, 2002.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. II, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, vol. III, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2008.
- IMDAHL, G., *Das Leben Verstehen. Heideggers Formale Anzeigende Hermeneutik in Den Frühen Freiburger Vorlesungen (1919 Bis 1923)*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1997.
- , “Formale Anzeige’ bei Heidegger”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, XXXVII (1994), pp. 306–332.
- KALARIPARAMBIL, T. S., *Das Befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Duncker & Humblot. Berlin, 1999.
- KIM, IN-SUK, *Phänomenologie Des Faktischen Lebens: Heideggers Formale Anzeigende Hermeneutik (1919-1923)*, Lang, Frankfurt a. M., 1998.
- KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley / Londres / Los Ángeles, 1993.
- , “Das Entstehen Des Begriffsfeldes ‚Faktizität‘ Im Frühwerk Heideggers“, *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986), pp. 91–120.
- LAFONT, C., *Lenguaje y apertura del mundo*, Alianza, Madrid, 1997.
- LAMBERT, C., *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger*, Lang, Frankfurt am Main, 2002.
- LARA, F. DE, *Phänomenologie der Möglichkeit*, Karl Alber, München, 2008.
- , “¿Es fenomenológica la hermenéutica? Esbozo de una discusión sobre la legitimidad de la hermenéutica”, en LARA, F. de, *Entre fenomenología y hermenéutica: in memoriam Franco Volpi*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 203-223.
- LEYTE, A., “¿Hermenéutica del texto o hermenéutica de la cosa?”, en LARA, F. DE, *Entre fenomenología y hermenéutica: in memoriam Franco Volpi*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 225-239.
- MAKKREEL, R. A., “Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt”, en PAPENFUSS, D. / PÖGGELER, O., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 179–188.
- NEUMANN, H., “Palabras platónicas inspiradoras de *Ser y Tiempo*” en *Iter*, nº 15 (2007), pp. 121-131.

- , “Tiempo e Historia en Heidegger”, *II Jornadas Internacionales de Teoría y Filosofía de la Historia. Historia: Entre el pesimismo y la esperanza*, Ediciones Altazor, Chile, 2007.
- PÖGGELER, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986.
- PETKOVSEK, R., *Heidegger-Index (1919-1927)*, Teoloska Fakulteta Ljubljana, Liubljana, 1998.
- RIVERA, J. E., “Zunächst und Zumeist”, *Seminarios de Filosofía*, 9, pp. 123–143.
- RODRÍGUEZ, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- , *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.
- , “La idea de una interpretación fenomenológica”, en DUQUE, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 173–204.
- , *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid, 2010.
- , “La indicación formal y su uso en ser y tiempo”, en LARA, F. DE, *Entre Fenomenología y Hermenéutica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011, pp. 71–93.
- , “La manera correcta de entrar en el círculo. La cuestión del sentido en Ser y tiempo”, en ROCHA DE LA TORRE (ed.), *Heidegger hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, pp. 305-326.
- , “La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*”, en RODRÍGUEZ, R. / CAZZANELLI, S. (eds.), *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, pp. 157-176.
- ROSALES, A., ‘El giro del pensamiento de Heidegger y sus dificultades’, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 175–191.
- RUCKTESCHELL, Peter von, *Von Der Ursprungswissenschaft Zur Fundamentalontologie. Die Intentionalität Als Leitstruktur Im Frühen Denken Heideggers*, Universität Freiburg im Breisgau, 1998.
- SALLIS, J., “Heidegger und die Dekonstruktion”, en PAPENFUSS, D. / PÖGGELER, O., *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, pp. 257–271.
- STRUBE, C., “Die Wahrheit phänomenologisch-ontologischer Aussagen. Ansatz einer Problemexposition”, in *Die Frage nach der Wahrheit*, en Ewald, R. (ed.), *Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe*, 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, pp. 149–164.
- TURNER, R., ““¡A las cosas mismas!” Acerca de la significación de la máxima fenomenológica fundamental en Husserl y Heidegger”, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 29–44.
- , *Wandlungen Der Seinsfrage. Zur Krisis Im Denken Heideggers Nach ‘Sein Und Zeit’*, Attempto, Tübingen, 1997.
- TIETJEN, H., “Philosophie und Faktizität. Zur Vorbildung des Existenzial-Ontologischen Ansatzes in einer frühen Freiburger Vorlesung Martin Heideggers”, *Heidegger Studies*, 2 (1986), pp. 11–40.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff Bei Husserl Und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlin, 1970.

- USCATESCU, J., *Die Grundartikulation des Seins : eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1992.
- VALLEJO, A., “De Nietzsche a Heidegger. Platón y el problema del nihilismo”, en SÁEZ, L. / DE LA HIGUERA, J. / ZÚÑIGA, J. F., *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 105-158.
- VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- VIGO, A., “Ser, significación y mundo. aspectos metodológicos en el análisis heideggeriano de la mundanidad del mundo en *Sein und Zeit*”, *Seminarios de Filosofía*, 9 (1996), pp. 93–122.
- , “Tenencia previa y génesis ontológica. Observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit*”, en ROCHA DE LA TORRE, A. (ed.), *Heidegger hoy*, Grama, Buenos Aires, 2011, pp. 257-303.
- WENTZER, Thomas Schwarz, “Phänomenologie oder Dialektik? Zur Frage nach der Sachlichkeit der Philosophie bei Heidegger und Gadamer”, *Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe*, 7, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005, pp. 117–135.
- XOLOCOTZI, A., *Der Umgang als ‘Zugang’: der hermeneutisch-phänomenologische ‘Zugang’ zum faktischen Leben in den frühen ‘Freiburger Vorlesungen’ Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002.
- , “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 20 (2005), pp. 733–744.
- , *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a ser y tiempo*, Plaza y Valdés, México, 2004.

2.2. Textos sobre Zubiri

- BAÑÓN, J., “La recuperación del sentido primordial de la realidad”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIX (2002), pp. 299–376.
- BARROSO, O., Destino y responsabilidad. El lugar de la ética en la filosofía de Zubiri y Heidegger”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, p. 350.
- , “El fundamento en Zubiri. Aportaciones de su filosofía al debate antropológico entre relativismo y universalismo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 48 (2009), pp. 117-135.
- , “Zubiri, ¿antídoto contra el nihilismo o disimulo de la melancolía?”, en Peñalver, P. / Villacañas, J. L. (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010. pp. 387-413.
- , “Esencia y hecho en Zubiri. ¿En qué sentido puede entenderse la filosofía de Zubiri como una fenomenología?”, *Revista de Filosofía*, vol. 38, nº 1 (2013), pp. 29-52
- BULO, V., “Hacia una filosofía primera de los templos en Heidegger tardío y Zubiri. Realidad y Ereignis: diferencia de tono”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Comares, Granada, 2008, pp. 285-305.

- , “La restitución zubiriana del cuerpo en el escenario actual de la ontología y de la fenomenología”, en PINTOR-RAMOS, A. (ed.), *Zubiri desde el siglo XXI*, UPS, Salamanca, 2009, pp. 159-168.
- CABRIA, J. L., “La cuestión hermenéutica de la obra de X. Zubiri (1898-1983). Reflexiones en el centenario de su nacimiento”, en *Lumen*, nº 47 (1998), pp. 545-570.
- CEREZO, P., ---, “Del sentido a la realidad. El giro metafísico en X. Zubiri”, en VV.AA., *Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 221-254.
- , “El hombre, animal de realidades”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Univ. S. Compostela, 1996, pp. 53-71.
- , “La idea de historia en X. Zubiri”, en Quinzá, X. / Alemany, J. J. (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a Alfonso Álvarez Bolado*, S. J., Pubs. de la Univ. Pontificia de Comillas, Madrid, 1999, pp. 91-124.
- CONILL, J., “Experiencia hermenéutica de la alteridad”, en *En-claves del pensamiento*, nº4 (2008), pp. 47-66.
- , “Pragmática, hermenéutica y noología. Pugna de analíticas más allá de la criptometafísica”, en *Éndoxa: Series filosóficas*, nº 12 (2000), pp. 753-771
- , “«La voz de la conciencia». La conexión noológica de moralidad y religiosidad en Zubiri”, en *Isegoría*, nº 40 (2009), pp. 122-123.
- , “Zubiri y Heidegger desde Ortega y Gasset. Entre fenomenologías y más allá”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R. (eds.), *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 81-106
- , “El sentido de la noología”, en NICOLÁS, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 277-291.
- , “Ortega y Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. (ed.), *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 215-227.
- , “Neurofilosofía y Noología Zubiriana”, en *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 69/1 (2013), pp. 7-26.
- DANEL, F., ‘La primera idea de la noergia: una genealogía hacia la “Filosofía Primera” de 1952’, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 36 (2009), pp. 531-566.
- , “El poder y el poderío: la noergia de Zubiri frente a Heidegger”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Comares, Granada, 2008, pp. 385-467.
- DUSSEL, “La teoría de la verdad de Zubiri y sus necesarias mediaciones”, en NICOLÁS, J. A. / BARROSO, O., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 585-598.
- ESPINOZA, R., “El logos nominal constructo en el pensamiento de Zubiri”, en *The Xavier Zubiri Review*, nº3 (2000/2001), pp. 45-57.
- , “Realidad y logos (¿Es Zubiri un pensador posmoderno?)”, *Philosophica*, nº27 (2004), pp. 109-157.
- , ‘¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes?’ La crítica de Zubiri a *Sein und Zeit*”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 31 (2004), pp. 201-249.
- , “Realidad ‘y’ tiempo”, en *The Xavier Zubiri Review*, nº6 (2004), pp. 29-60.
- , *Realidad y tiempo en Zubiri*, Comares, Granada, 2006.

- , “Deleuze y Zubiri... en torno a una lógica de la impresión”, *Contrastes*, vol. XII (2007), pp. 93-112.
- , “Heidegger y Zubiri. Después del ser y la realidad: el problema del Ereignis”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, p. 197-249.
- , “Zubiri y *Sein und Zeit*”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 183-213.
- GARCÍA BARÓ: M., “El primer ensayo de noología concebido por Zubiri”, cap. 6 de *Sentir y pensar la vida*, Trotta, Madrid, 2012, pp. 155-184.
- GONZÁLEZ, A., *Estructuras de La Praxis: Ensayo de Una Filosofía Primera*, Trotta, Madrid, 1997.
- , “Ereignis y actualidad”, en GRACIA, D., *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 103-192.
- , “Las cosas”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 107-136.
- , “El eslabón aristotélico”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXXV (2008), pp. 5-36.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986.
- , “Ciencia y realidad”, en *The Xavier Zubiri Review*, nº7 (2005), pp. 9-28.
- , “Un Siglo de Filosofía Española: Unamuno, Ortega, Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / SAMOUR, H., *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 3-67.
- , “El problema del fundamento”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Comares, Granada, 2008, pp. 33-79; GONZÁLEZ, A., “Las cosas”, en op. cit., pp. 107-136;
- , “Zubiri en los retos actuales de la antropología”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº26 (2009), pp. 103-152.
- , “La antropología de Xavier Zubiri”, en SAN MARTÍN, J. / MORATALLA, D., *Las dimensiones de la vida humana: Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 143-155.
- , “Zubiri en su contexto. O la difícil tarea de hacer metafísica a la altura del s. XX”, en *Rocinante*, nº5 (2010), pp. 17-31.
- , “*El acto de aprehensión*”, sesión en el Seminario de Investigación de la Fundación Xavier Zubiri, 12-XI-2010, grabación disponible en la Fundación Xavier Zubiri.
- , “La antropología de Zubiri”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 265-266
- , “De mónadas y sustantividades, o Leibniz y Zubiri”, conferencia en el congreso *Xavier Zubiri: una filosofía per l'uomo (1983-2013)*, Bari, 24-25 de Octubre de 2013.
- MARTÍNEZ, J. A., “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad”, en NICOLÁS, J. A. / BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 353-362.
- MARQUÍNEZ, G., “Dimensión histórica del ser humano”, en MARQUÍNEZ, G. / NIÑO, F. (eds.), *Introducción a la filosofía de Xavier Zubiri*, El búho, Bogotá, 2009, pp. 99-109.

- , “X. Zubiri y la Escuela de Lovaina”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 15 (1995), pp. 363-382
- MARTÍNEZ CASTRO, R., “La ‘inspiración ontológica’ en la maduración de la filosofía de Zubiri”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Univ. Santiago de Compostela, 1996, pp. 227-264
- MAZÓN, M., “La filosofía griega en el pensamiento del primer Zubiri”, en Nicolás, J. A. / Samour, H. (eds.), *Historia, ética y ciencia. El impulso crítico de la filosofía de Zubiri*, Comares, Granada, 2007, pp. 231-258.
- NICOLÁS, J. A., “Noología y/o hermenéutica”, en *Concordia*, nº 38 (2000), pp. 89-108.
- , “Explorando la experiencia de la verdad”, en ACERO, J. J. / NICOLÁS, J. A. / PÉREZ TAPIAS / SÁEZ, L. / ZÚÑIGA, J. F., *El legado de Gadamer*, Comares, Granada, 2004, pp. 153-170.
- , “El valor de la verdad derivada en Zubiri y Heidegger”, en Nicolás, J. A. / Espinoza, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 137-155.
- , “La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº36 (2009), pp. 233-247.
- , “La teoría zubiriana de la verdad”, NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, p. 293-310.
- NICOLÁS, J. A. / GÓMEZ, J. M., “Los límites de la experiencia son mis límites. La naturaleza humana de Hume a Zubiri”, en *Ágora*, 30/1 (2011), pp. 87-103.
- PINTOR-RAMOS, A., “El ‘sentido’ en Zubiri”, en VV.AA., *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea*, Univ. Santiago de Compostela, 1996, pp. 89-129.
- , “Zubiri: una filosofía de la religión cristiana”, en *Salmanticensis*, 42 (1995), pp 369-399.
- , “Heidegger en la filosofía española (La eficacia de Heidegger en las filosofías de Ortega y Zubiri)”, en *Revista de filosofía*, nº 68 (1990), pp. 150-186.
- , *Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana*, UPSA, Salamanca, 1993.
- , *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de zubiri*, UPSA, Salamanca, 1994.
- , “Zubiri y la historia de la filosofía”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 9-25.
- , “Zubiri: tipos de racionalidad”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 39 (2012), pp. 213-308.
- RODRÍGUEZ, R., “Impresión de realidad y comprensión de sentido”, en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el s. XXI*, UPSA, Salamanca, 2009, pp. 261-280.
- , “El lugar de la libertad en Heidegger y Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 157-180.
- RAMÍREZ VOSS, J., “Xavier Zubiri frente a la lógica moderna: logicismo, formalismo e intuicionismo lógicos”, *Éndoxa: Series filosóficas*, nº23 (2009), pp. 247-269;
- , “Indeterminación y polivalencia de la razón sentiente”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. XXXVI (2009), pp. 509-530.
- , “Xavier Zubiri y el problema de la lógica formal”, *Diálogo Filosófico*, nº76 (2010), pp. 61-82.
- , “La concepción de la lógica en el pensamiento de Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 311-328.

- SAMOUR, H., “Tesis principales del concepto de historia en Xavier Zubiri”, en NICOLÁS, J. A., *Guía Comares de Zubiri*, Comares, Granada, 2011, pp. 457-482.
- SAN MARTÍN, J., “Zubiri, hombre, filósofo y ¿fenomenólogo? Reflexiones al filo de la lectura de su biografía”, en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 5 (2007), pp. 225-253.
- SOLARI, E., “Heidegger y Zubiri ante el problema de Dios”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Comares, Granada, 2008, pp. 469-493.
- RIVERA, J. E., *Heidegger y Zubiri*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 2001
- , “Zubiri y Heidegger”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 17-32.
- TIRADO, V., “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”, en NICOLÁS, J. A. / BARROSO, O., *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 553-567.
- , “Logos humano y accesibilidad de lo real. vuelta a las fuentes prístinas de la experiencia”, ponencia en el *Seminario de Investigación Xavier Zubiri (2010-2011)*
- , “La encarnación del yo o la inteligencia sentiente. El yo y su cuerpo en Merleau-Ponty y Zubiri. Primera parte: Zubiri”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 25 (1998), pp. 223-250.
- VARGAS ABARZÚA, E., “Meditación de la ciencia a la luz de la filosofía de Heidegger y Zubiri”, en NICOLÁS, J. A. / ESPINOZA, R., *Zubiri ante Heidegger*, Herder, Barcelona, 2008, pp. 307-334.

2.2.3. Otros textos

- ADORNO, T. W., *Actualidad de La Filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.
- APEL, K.-O., *La transformación de la filosofía*, I, Taurus, Madrid, 1985.
- , “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental”, en K.O. Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, ed. J.A. NICOLÁS (en prensa) (original: “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, en *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.): *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt, Suhrkamp, (1989), pp. 131-175, ampliado posteriormente en APEL, K.-O., *Auseinandersetzungen – In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, pp. 505-568.
- , “El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 29 (1989), pp. 63–96.
- , “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 7-145.
- , “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental”, en VATTIMO, G. (coord.), *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 175-213.

- , “¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido”, en *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Síntesis, Madrid, 2002, p. 133-167.
- , “Verdad como idea regulativa”, en NICOLÁS, J. A., FRÁPOLLI, M. J. (eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 677-704.
- BETTI, E., *Teoría generale della interpretazione*, A. Giuffrè, Milán, 1955.
- CONILL, J., “Concepciones de la experiencia”, en *Diálogo filosófico*, 41 (1998), pp. 148-170.
- , *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- , “La verdad de la razón experiencial”, NICOLÁS, J. A. / FRÁPOLLI, M. J., *Verdad y experiencia*, Comares, Granada, 1999, pp. 181-197.
- , “Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia”, *Convivium*, 21 (2008), pp. 31-40.
- , “Facticidad, intelección, noergia”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 36 (2009), pp. 215-232.
- HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
- FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid, 2000.
- GADAMER, H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- , “La universalidad del problema hermenéutico”, en *Verdad y método II*, Síntesis, Salamanca, 2004, pp. 213-224.
- GIBSON, J. J., *The Echological Aproach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979
- , “A Theory of Direct Visual Perception”, en ROYCE, J. / ROZENBOOM, W. (eds.), *The Psychology of Knowing*, Gordon & Breach, New York, 1972, pp. 77-89.
- GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2002.
- , *Introducción a Gadamer*, Herder, Barcelona, 2003.
- , “El legado de Gadamer”, en ACERO, J. J. et alii, *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, 2004, pp. 13-23.
- , “Le sens de l’adaequatio. De la vérité des choses et de celle de la connaissance”, en GRONDIN, J. / NICOLAS, J. A. (eds.), *Verdad, hermenéutica, adecuación*, en prensa.
- LUNA, D. / TUDELA, P., *Percepción visual*, Trotta, Madrid, 2007.
- MCDOWELL, J., *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge / London, 1996.
- NEUMANN, H., “Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la filosofía de Kant”, en *Thémata*, vol. 41 (2009), pp. 255-268.
- NICOLÁS, J. A., “Teoría de la verdad consensu-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real”, en BLANCO, D. ET ALII (eds.), *Discurso y realidad*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 144-156.
- , “La transformación de la hermenéutica”, en MURILLO, I. (ed.), *Fronteras de la filosofía*, Ed. Diálogo filosófico, Madrid, 2000, pp. 439-448.
- , “La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica”, en BRICKLE, P., *La filosofía como pasión*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 91-107.
- , “Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna”, en NICOLÁS, J. A. / FRÁPOLLI, M. J. (eds.), *Evaluando la modernidad*, Comares, Granada, 2001

- , “Alternativas actuales a la crisis de la metafísica moderna”, en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nº 96 (2003); pp. 765-788.
- , “La historia como baremo crítico”, en Senent de Frutos, J. A. / Mora Galiana, J., *Ignacio Ellacuría 20 años después: actas del congreso internacional: Sevilla, 26 a 28 de octubre de 2009*, Sevilla, 2009, pp. 61-80.
- , “La crítica filosófica y sus fuentes”, *Diálogo Filosófico*, nº85 (2013), pp. 4-36.
- NICOLÁS, J. A. / SÁNCHEZ, M., “Criticismo y transcendentalismo. Huellas kantianas en la filosofía actual”, en *Revista Portuguesa de Filosofía*, nº 61 (2005), pp. 901-928.
- RECAS, J., *Hacia una hermenéutica crítica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- ROJAS, P., “Normatividad, conocimiento y agencia en el arte de la dirección de orquesta. Contra el dogma de una técnica direccional unívoca”, en prensa.
- RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1983), Cátedra, Madrid, 2010.
- RODRÍGUEZ, R., “Verdad hermenéutica y verdad de la reflexión”, en ACERO, J. J. ET ALII, *El legado de Gadamer*, Ed. Univ. Granada, 2004, pp. 237-258.
- ROMERO, J. M., *Crítica e historicidad. Ensayos para repensar las bases de una teoría crítica*, Herder, Barcelona, 2010.
- SELLARS, W., “Empiricism and the Philosophy of Mind”, en FEIGL, H. / SCRIVEN, M. (eds.) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1956, pp. 253-329.
- SERRANO DE HARO, A., *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*, Trotta, Madrid, 2007.
- VALLEJO, A., “El concepto aristotélico de *phrónesis* y la hermenéutica de Gadamer”, en ACERO, J. J. ET ALII, *El legado de Gadamer*, Ed. Univ. de Granada, 2004, pp. 465-484.
- VATTIMO, G., *Más allá de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1995.
- , *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989.

