



Análisis. Revista Colombiana de
Humanidades

ISSN: 0120-8454

revistaanalisis@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás
Colombia

Delgado Lombana, César

De la fenomenología trascendental a la ontología hermenéutica de la facticidad
Análisis. Revista Colombiana de Humanidades, núm. 75, julio-diciembre, 2009, pp. 91-
108

Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551480003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De la fenomenología trascendental a la ontología hermenéutica de la facticidad*

César Delgado Lombana**
Universidad Pedagógica Nacional

Recibido: 15 de agosto de 2009 • **Aprobado:** 15 de septiembre de 2009

Resumen

En este artículo se retoma la vía que Gadamer construye como forma de ingreso a la discusión que se encuentra de fondo a la constitución del *giro ontológico*, es decir, la confrontación entre *fenomenología trascendental* y *ontología hermenéutica de la facticidad*. Gadamer pretende evidenciar el giro radical que la obra de Heidegger ocasiona en la fundamentación de la ontología como regreso a la *cosa misma* de la hermenéutica: *la facticidad del Dasein*. La hermenéutica filosófica gadameriana encuentra sobre este presupuesto el horizonte de fundamentación del acto de comprensión como la estructura más propia del esfuerzo hermenéutico.

Palabras clave: ontología, hermenéutica, fenomenología, facticidad, diferenciación ontológica, Dasein.

* Este artículo es resultado de las investigaciones realizadas al interior del seminario *Husserl* dirigido por el profesor Guillermo Hoyos Vásquez. El seminario fue impartido en la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana.

** Licenciado en Ciencias Sociales, filósofo, candidato a Magíster en Filosofía. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional y la Fundación Universitaria Los Libertadores. Correo electrónico: hermeneia18@yahoo.es

From the transcendent phenomenology to hermeneutic ontology of facticity

Abstract

The article takes up the road constructed as Gadamer procedures for admission to the discussion that is background to the establishment of the confrontation between ontological turn: transcendent phenomenology and hermeneutics of facticity ontology. Gadamer seeks to highlight the radical shift that leads Heidegger's work in the grounds of ontology as back to the thing itself of hermeneutics: the facticity of Dasein. Gadamerian philosophical hermeneutics on this budget is the foundation of the event horizon of understanding the structure more typical of a hermeneutic effort.

Key words: Ontology, hermeneutics, phenomenology, facticity, ontological differentiation, Dasein.

De la phénoménologie transcendantal à la ontologie herméneutique de la facticité.

Résumé

Dans cette publication on reprend la voie que Gadamer construit sous forme d'initiation à la discussion qu'on trouve comme toile de fond pour la constitution de la tournure ontologique la confrontation entre phénoménologie transcendantale et ontologie herméneutica de la facticité. Gadamer prétend faire ressortir la tournure radicale que l'oeuvre de Heidegger occasionne dans la fondamentatation de l'ontologie comme un retour à la *chose même* de l'heméneutique: la facticité du Dasein. L'herméneutique philosophique gadamérienne trouve dans cette hipothèse l'horizon de l'argumentation de l'acte de compréhension comme la sructure plus appropriée de l'effort herméneutique.

Mots clés: Ontologie, herméneutique, phénoménologie, facticité, différenciation ontologique, Dasein.

Introducción

El comprender, en cuanto aperturidad del ahí atañe siempre a la totalidad del estar-en-el-mundo. En todo comprender del mundo está comprendida también la existencia, y viceversa.

Martin Heidegger (2006, p. 32).

En este artículo pretende retomarse el camino que Gadamer construye como forma de ingreso a la discusión que se encuentra de fondo a la estructuración del *giro ontológico*, es decir, la confrontación entre *fenomenología trascendental* y *ontología hermenéutica de la facticidad*. Tal discusión fue explicitada por Gadamer en *Verdad y método* (1960) y en obras posteriores como *El giro hermenéutico* (1995) y *Los caminos de Heidegger* (2002). Gadamer pretende evidenciar el giro radical que la obra de Heidegger ocasiona en la fundamentación de la ontología como regreso a la *cosa misma* de la hermenéutica: *la facticidad del Dasein*. La hermenéutica filosófica gadameriana encuentra sobre este presupuesto el horizonte de fundamentación del acto de comprensión como la estructura más propia del esfuerzo hermenéutico.

De esta forma, el texto se estructura en tres partes: en la primera sección, se muestran los puntos fundamentales de la discusión entre el planteamiento de la hermenéutica de Dilthey y su confrontación con la fenomenología de Husserl. Enseguida, se esbozan las críticas que Heidegger efectúa al trascendentalismo husserliano. Finalmente, se expone la estructura general de la *ontología hermenéutica de la facticidad* presentada por Gadamer como consolidación del *giro ontológico*.

Del sujeto trascendental a la facticidad: apuntes críticos de Husserl a Dilthey y de Heidegger a Husserl

Debemos aceptar que para Gadamer, el ingreso de la fenomenología de Husserl permite ampliar el horizonte hermenéutico propuesto por Schleiermacher y Dilthey quienes, al parecer, dejan encarcelado el acto de compren-

sión en la instrumentalización del método. Dicha situación se ejemplifica en Dilthey, que en su afán por estructurar epistemológicamente las *ciencias del espíritu* forzó a la noción de vida a satisfacer los requerimientos de objetividad metodológica, lo cual tuvo como consecuencia que la vida quedara suspendida en las peripecias epistemológicas que se heredaron de las ciencias naturales y, de forma más precisa, de la exaltación que Descartes hiciera del método en la modernidad. No sobra recordar que Dilthey nos hereda la aporía epistemológica más importante en la fundamentación de las *ciencias del espíritu*: la escisión entre explicar y comprender. Esta problemática marca el horizonte que guía la indagación de Dilthey.

Opta por buscar la clave de la solución, no en la ontología, sino en la reforma de la propia epistemología (...) De modo que, para replicar al positivismo, Dilthey se propone dotar a las ciencias del espíritu de una metodología y una epistemología tan respetables como las de las ciencias naturales. En el contexto de estos dos importantes hechos culturales Dilthey plantea su pregunta fundamental: ¿cómo es posible el conocimiento histórico? o, en términos más generales, ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? (Ricoeur, 2002, pp. 77-78).

Dilthey no puede salir del círculo metodológico impuesto por las ciencias objetivas: explicación en la naturaleza y comprensión en el espíritu. Esto se evidencia cuando la hermenéutica no consigue explicitar la vida en su devenir ni en su historicidad, sin caer necesariamente en la reducción epistemológica¹. En efecto, en Dilthey la vida se convierte en objeto porque se hace carne en estructuras objetivables que pueden ser sometidas a la interpretación. Según Jean Grondin, esta reducción de la vida al método tendrá como consecuencia que la hermenéutica no logre arrancarse del pesado lastre de la epistemología que la conduce a la objetivación.

Enfocaba excesivamente la vida desde el punto de vista de las categorías cartesianas de la vida de la ciencia moderna. Dilthey, al insistir tanto en la objetividad de la vida y en la necesidad de un apoyo epistemológico, habría

1 Al respecto, Ricoeur insiste en la problemática de la objetivación: "Para Dilthey, la objetivación comienza extremadamente temprano, desde la interpretación de uno mismo. Lo que soy para mí mismo sólo se puede captar mediante las objetivaciones de mi propia vida; el autoconocimiento es ya una interpretación no más fácil que la de los demás, y tal vez más difícil, pues yo no me comprendo a mí mismo más que por los signos que doy de mi propia vida y que devuelven los otros" (Ricoeur, 2002).

privado a la vida de la movilidad y de la historicidad, que debían constituir el verdadero apoyo de las ciencias humanas (Grondin, 2003, p. 120).

La pregunta que sale de inmediato a nuestro encuentro es: ¿cómo superar esta fascinación de la modernidad por el método y la objetivación? Para Gadamer, el encuentro con Husserl es de vital importancia porque la hermenéutica encuentra gracias a la fenomenología la noción de *mundo de la vida* y, además, el lema fundamental de *asistir a las cosas mismas*, como el camino para sobreponerse al error de Dilthey. Empero, el lema hacia *las cosas mismas* y el reavivamiento de la conciencia y la intencionalidad al parecer no permiten del todo superar los problemas de fundamentación de la hermenéutica; esto lo recuerda Gadamer al referirse a la confrontación del joven Heidegger con el trascendentalismo husserliano que pretendía hacer de la filosofía una ciencia estricta apoyada en la fenomenología como filosofía rigurosa.

Sin embargo, Gadamer exaltará el rendimiento fenomenológico que sobrepasa los límites del pensamiento de Dilthey. En efecto, mientras Dilthey sólo pretendía la explicación del fenómeno de la vida y su objetivación a través de la exteriorización en signos, Husserl, según Gadamer, desea comprender el *eidos* del fenómeno, tarea que obliga al fenomenólogo a develar que el concepto de exponer no es sólo mostrar, sino que también es necesario interpretar la vida como fenómeno de la *conciencia intencional*, lo cual requiere que la fenomenología sea entendida como *descripción detallada*². En sentido estricto, Husserl invita a asistir al encuentro con *las cosas mismas*, como se le da al sujeto el fenómeno de la vida en la conciencia. Con esta vuelta al fenómeno de la vida como fenómeno de la *conciencia intencional*, Husserl hace frente a la suspensión epistemológica:

Husserl llama a este concepto fenomenológico del mundo “mundo vital”, es decir, el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir de nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa a cada caso el suelo previo de toda existencia. Este horizonte del mundo, está presupuesto

2 No sobra recordar que Husserl entiende la fenomenología como un método descriptivo por lo menos en *Investigaciones lógicas* de 1900 como ciencia de esencias (*eidética*), que pretende describir las variaciones individuales del fenómeno hasta alcanzar su último sustrato, en este caso el *eidos*.

también en toda ciencia y es por eso más originario que ella (Gadamer, 1993, p. 310).

La vida es la manifestación de un yo activo, el yo de la actividad³ no es otro que el *sujeto trascendental* que se encuentra inmerso en la corriente del **experienciar** hacia el que la conciencia se dirige. En sentido estricto, para Husserl la correlación *noema-noesis* busca el esclarecimiento del acto intencional y su relación con el mundo, algo que el método acuñado por la modernidad no logra develar o, en términos fenomenológicos, no logra describir. En otras palabras, la limitación del método ocurre porque éste no alcanza a interpretar la vitalidad de la *conciencia intencional* y su correlación con el *mundo de la vida*, porque cae en un círculo de análisis en donde el mundo queda escindido del sujeto. Afirma Gadamer:

Además, Husserl podía entenderse como el verdadero consumidor de la idea trascendental, en la medida en que demostró la síntesis trascendental de la apercepción y su conexión con el sentido interior en brillantes análisis de la fenomenología de la conciencia interior del tiempo. En planteamientos cada vez más sutiles elaboró a partir de esta base el proyecto de todo el sistema de una filosofía fenomenológicamente fundamentada como ciencia rigurosa, enfrentándose desde el yo trascendental incluso a los problemas más difíciles: la conciencia del cuerpo, la constitución del otro (el problema de la intersubjetividad) y del horizonte históricamente variable de la vida (Gadamer, 2003, p. 60).

Ahora bien, para Gadamer la apuesta fenomenológica no es suficiente y Heidegger se propone avanzar sobre Husserl. En efecto, el hilo conductor de la discusión entre Husserl y Heidegger se encuentra en la pretensión husserliana de fundamentar la fenomenología como *ciencia estricta* y, en especial, en lo tocante a la mentada *reducción trascendental*. De esta forma, la vuelta a la *reducción trascendental* es, para Heidegger, Scheler, Levinas y en general para la escuela fenomenológica de Munich, un regreso al camino cartesiano que desemboca en la restauración de la subjetividad que cae en el *solipsismo* y en la suspensión de todo lo ente a través de la *epojé*, que ya venía siendo

3 En opinión de Gadamer, la vuelta al yo activo es la muestra de que la fenomenología se encuentra más del lado del desarrollo fichteano de la *derivación*, es decir, la captación de las categorías a través del yo actuante vital que del mismo neokantismo, escuela que dominaba el panorama intelectual de la época. Ver Gadamer (2003). "Kant y el giro hermenéutico". En: *Caminos a Heidegger*. Barcelona: Herder.

formulada por Husserl en *Investigaciones lógicas* (1900). Empero, Gadamer recuerda que Husserl acusó a sus contradictores de no haber comprendido el método fenomenológico; ejemplo de ello es que Heidegger decide abandonar el proyecto de una *ciencia estricta apoyada* en la *lógica trascendental* y en *Ser y tiempo* (1927) culmina la separación de la empresa propuesta por Husserl antes de la aparición en 1937 de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

Para comprender de forma clara las críticas de Heidegger a Husserl, Gadamer indaga en un primer punto *la comprensión del fenómeno por parte del método fenomenológico*. Heidegger considera que el lema *hacia las cosas mismas* y la fundamentación de la fenomenología como *ciencia descriptiva* de esencias son insuficientes e insiste Heidegger en que la fenomenología debe ser comprendida como *desvelamiento del fenómeno*, pues para él, el rendimiento de *hacia las cosas mismas* se muestra imposibilitado ante la necesidad de desvelar lo oculto, quizá en las mismas variaciones que pretendía cubrir la descripción fenomenológica. En rigor, la fenomenología debería superarse a sí misma y no reducirse a la descripción de lo dado a la conciencia, sino además, presentarse como una vía de desvelamiento de lo oculto, incluso para la misma *conciencia intencional*.

Heidegger alteró el uso que Husserl hacía del fenómeno en la medida en que consideró que el desvelamiento del fenómeno era la tarea verdadera de la fenomenología, pues no la encontraba suficientemente cubierta con el lema de Husserl de "hacia los fenómenos mismos". Para que algo se muestre resulta necesario desvelar lo oculto y que ello pueda llegar a mostrarse (Gadamer, 2001, pp. 16-17).

Enseguida, Gadamer identifica el segundo punto de discusión: *la aporía de la conciencia interna del tiempo y su relación con la identidad del sujeto*. En efecto, el sujeto, al tratar de desvelar la conciencia de sí mismo, queda atrapado en la paradoja de la temporalidad. En otras palabras, Heidegger le reclama a la fenomenología que *Ser* no es únicamente aquello de lo que somos conscientes o se hace presente a la conciencia. Para Heidegger, según Gadamer, con su insistencia en la presencia, aquello que aparece a la conciencia y su acto de tematización de la corriente del **experienciar**, Husserl no logra captar en su totalidad el problema de la conciencia del tiempo y de la finitud del *Dasein*:

La crítica de Heidegger se centra en la estrechez de una concepción semejante de ser. De esta manera muestra que no captó correctamente la condición básica de la vida humana. La existencia no consiste en el intento siempre posterior de, adquiriendo conciencia de sí mismo, mostrarse ante uno mismo. Se trata más bien de un darse, y no sólo de las propias representaciones, sino sobre todo a la no-determinación del futuro (Gadamer, 2001, p. 18).

Para finalizar, Gadamer ubica el último punto de distanciamiento entre la fenomenología y la formulación heideggeriana de una ontología radical: *la aporía de la subjetividad trascendental*. En efecto, para Husserl el otro se da en primera instancia como objeto de percepción, es decir, se da al *torrente de experiencia* como *objeto entre los objetos, cuerpo entre cuerpos*, paradoja que, según Gadamer, Husserl trataría de explicar a través de su teoría de la *graduación*, que comporta dos fases: la primera es la percepción de lo otro con todas sus cualidades formales; y la segunda fase, cuando al objeto se le atribuye animación, lo cual Husserl denominó *compenetración trascendental*. Para Heidegger, esta teoría es limitada y reduce lo otro a mera representación teniendo como resultado que el otro no se perciba en su vitalidad, es decir, como un hecho corporal manifestado en la vitalidad del *experienciar*. Declara Gadamer: "Husserl insistió por lo menos en que el otro sólo puede estar dado en un principio como objeto de percepción y no en su vitalidad, no como un hecho corporal" (Gadamer, 2001, p. 21).

A modo de conclusión parcial, es necesario evidenciar que las críticas enumeradas en su gran mayoría denotan un desconocimiento de la obra cumbre de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1937. En efecto, existe para el mismo Heidegger una imposibilidad temporal de acceder a esta obra que, según el criterio de fenomenólogos como Guillermo Hoyos, marca el camino hacia el *despertar del sueño*⁴ de la fenomenología como *ciencia estricta* y se dirige a la revelación de la correlación husserliana que se encuentra mediada por la historicidad del *mundo de la vida* que se devela como *a priori* fundamental de toda subjetividad. En efecto, cuando en 1927 Heidegger publica *Ser y tiempo* sólo se conocían

4 Esta es la manera como Guillermo Hoyos se refiere al viraje interno de la fenomenología que va de la pretensión de una ciencia estricta a la fundamentación de una ontología del mundo de la vida en donde la correlación *hombre-mundo* se le hace manifiesta en su apertura a Husserl.

algunas de las obras de Husserl, en especial *Investigaciones lógicas* (1900) y, posteriormente en 1913, *Ideas relativas a una fenomenología trascendental y una filosofía fenomenológica*, obras que son interpretadas por el mismo Husserl como un camino, un proyecto en constante renovación.

Consolidación del giro ontológico a través de la ontología hermenéutica de la facticidad

De inmediato, Gadamer abre el espacio para el ingreso del giro ontológico a través de Heidegger. El giro se consuma con la crítica heideggeriana a la propuesta de Dilthey atrapada en la fundamentación epistemológica de la comprensión y al trascendentalismo husserliano que, según Heidegger, se hunde en la reducción de la vida a los datos de la conciencia y detrás de todo esto está su arremetida radical contra la noción de sujeto que Heidegger encuentra fuertemente emparentada con la noción de *hypokeimenon* griego, que pasará después al latín como *substantia* o *subiectum*, lo que está por debajo del cambio, sobrepuesto a los avatares de la temporalidad. El giro consiste en demostrar cómo la *subjetividad trascendental* no se libra de la pretensión moderna de *fundamento incondicionado* y mucho menos de la tradición metafísica que ha convertido al sujeto y la conciencia en el presupuesto previo de toda experiencia teniendo por resultado que la pregunta por el *ser* sea encubierta por el interrogante por la subjetividad. El paso propuesto por Heidegger va del *sujeto trascendental* de la fenomenología al *Dasein de la facticidad* (finitud); en palabras de Gadamer, “el fin de Heidegger era el de limitar el pensamiento de la subjetividad y desvelar el prejuicio ontológico de la fenomenología y de la investigación filosófica que se encuentra detrás de éste” (Gadamer, 2001, p. 21).

Debe tenerse en cuenta que Heidegger estructura la vuelta a una ontología radical en dos obras que anteceden a *Ser y tiempo* (1927): *Introducción a la fenomenología de la religión* de 1920-1921 y *Ontología hermenéutica de la facticidad* de 1923. No sobra recordar que Gadamer asistió a las lecciones de su mentor y al escucharlas sintió cómo la filosofía se renovaba con el viraje a una hermenéutica de la facticidad que, de antemano, se alejaba de la escuela dominante: la corriente neokantiana.

El trabajo heideggeriano consiste inicialmente en contraponer a la *fenomenología eidética* de Husserl la concepción de una *ontología hermenéutica*, que sugiere una renovación de la misma fenomenología a través de la hermenéutica volcada a la facticidad del Dasein que deja de lado la reducción de la vida a la epistemología y a la conciencia:

Sin embargo, Heidegger no se ve alcanzado por las mismas implicaciones epistemológicas según las cuales la vuelta a la vida (Dilthey), igual que la reducción trascendental (la autorreflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como las vivencias están dadas por sí mismas. Esto es más bien el objeto de su crítica. Bajo el término clave de una *hermenéutica de la facticidad*, Heidegger se opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí, la existencia, que no es susceptible ni de fundamento ni de deducción (Gadamer, 1993, p. 319).

Ahora bien, ¿qué entiende Heidegger por ontología hermenéutica de la facticidad? Para responder al interrogante se hace necesario regresar a la obra heideggeriana *Ontología hermenéutica de la facticidad* de 1923 y mostrar por lo menos su estructura fundamental. Tal es el esfuerzo que pretende llevarse a cabo en la sección final del artículo.

De la metafísica a la ontología

En verdad, lo que se expresa aquí es una experiencia humana muy fundamental. Vivimos bajo el signo de que también lo ausente está presente (en el espíritu). Todo pensamiento es un rebasar las fronteras de los sueños y los planes de nuestra corta existencia. De algún modo no podemos nunca retener –pero tampoco real-mente olvidar– que las cosas son como son sólo por un instante en la medida en que la infinitud del espíritu está limitada por la finitud: por la muerte.

Gadamer (2002, p. 254).

La parte introductoria de la obra de 1923 plantea un primer acercamiento a la confrontación entre metafísica y ontología: ¿qué se entiende por ontología? Heidegger adelanta una respuesta:

Ontología significa doctrina del ser. Si en el término se aprecia solamente la insinuación indeterminada de que en lo que sigue de algún modo se va a indagar temáticamente el ser, se va hablar del ser, entonces habrá servido la palabra del título para lo que se pretende (Heidegger, 1999, p. 17).

En efecto, en Heidegger la ontología tomó un giro radical que la separa de la interpretación lingüística que reduce el concepto a teoría del objeto al modo de la ontología antigua denominada metafísica.

De este uso es heredera la modernidad que en la estructuración de la ontología presupone la fenomenología entendida como un método que posee un tipo específico de indagación: el cómo formal de la investigación filosófica que permite la construcción de conceptos que se abren a la investigación temática de los objetos que surgen de las diversas regiones del ser. En rigor, el ser se presenta a la fenomenología en regiones como la natural, la material y la cultural. De lo que se trata es de delimitar éstas como objeto de indagación, es decir, cómo estas esferas del ser se presentan a la conciencia intencional.

Sin embargo, se descuida que al buscar la objetivación de la región se pierde la cosa misma: *el ser*. El pensamiento encuadra al ser como un objeto, definido teóricamente desde el presupuesto de la razón que olvida el *existir*, que se presenta como el sustrato irreductible para la comprensión del ser.

Heidegger, de esta manera, encuentra que el concepto tradicional de metafísica comporta dos problemáticas específicas:

1. Desde un principio su tema es el ser-objeto, la objetividad de determinados objetos, y objeto para un pensar teórico indiferente, o el ser objeto material para determinadas ciencias que se ocupan con él, de la naturaleza, o de la cultura; y el mundo, pero no considerado desde el existir y las posibilidades del existir, sino siempre a través de las regiones de objetos; o también el añadido de otros rasgos no teóricos.
2. Lo que de ello resulta es que la ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el *existir*, desde el cual y para el cual es la filosofía (Heidegger, 1999, p. 20).

3. De esta manera, puede afirmarse que Heidegger emplea la noción de ontología como forma de dirigir la indagación en torno al ser alejándose de las concepciones que buscan objetivarlo, en las que se olvida el *existir* del cual se parte para cualquier pretensión de formalización teórica.

Ocasionalidad facticidad

Heidegger evidencia la necesidad de volver sobre la precomprensión que ha enmarcado la construcción del lenguaje metafísico, con el cual se ha pretendido mentar el ser. En efecto, Heidegger ha descubierto cómo el concepto de ontología se equipara, en un primer momento, con el concepto de metafísica que es interpretado como teoría del objeto, estructuras generales para formalizar el ente y prestarlo a la aprehensión. Sin embargo, Heidegger propone un giro en el que la ontología es la *indagación por el ser*. De inmediato, surge un interrogante: ¿el ser de qué ente? Lo primero que es necesario aclarar es que *ser* y *ente* son dos cosas distintas. El ser no es un ente. El error del lenguaje metafísico, incluso el de la fenomenología trascendental, es mentar al ser como un ente⁵. Heidegger busca sustentar que la indagación por las estructuras fundamentales de la existencia lo llevan frente a un ser que se ubica en la precomprensión de su ser.

Este ser es el que Heidegger denomina Dasein o *ser-ahí*, que está llamado desde la precomprensión a indagar por su ser y el ser al que se dirige el *ser-ahí* es el *existir*, el que se desarrolla gracias al correlato esencial entre *ser* y *mundo*. Facticidad es la forma en la que se menta el *existir* propio del *ser-ahí*, la manera originaria del ser, la que no puede ser sacrificada por la necesidad de objetivación. El *existir* antecede toda objetivación tética sobre el ente; abandonar el *existir* presupone abandonar la cosa misma del pensamiento.

5 Es importante mencionar que esta primera diferenciación planteada por Heidegger entre *ser* y *ente* lleva a que posteriormente diferencie entre óntico y ontológico, lo que conduce a Gadamer a recordar que esta diferenciación surge del error hincado por Parménides que al mentar el ser se refería a los entes indistintamente. Declara Gadamer: "Ahora se habla de Parménides de lo ente y de lo uno que abarca todo lo ente. Este neutro, este singular, lo ente es un primer paso para el concepto. Heidegger se reservó entonces concientemente y no utilizó el concepto del ser, en contraste con ulteriores formulaciones y quizás lo hizo incluso para que el ser no se entendiera erróneamente como el ser del ente, el qué es en el sentido de la metafísica. Parménides describió de hecho el ser como ese ente en el todo explicando cómo lo llena uniformemente todo, como si fuera un único balón enorme. En ningún lugar hay nada" (Gadamer, 2001, p. 345).

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de nuestro *existir* propio. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la ocasionalidad) (...) *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que es articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es de *ese modo*. Si se toma el vivir por un modo de ser, entonces vivir fáctico quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto aquí en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser (Heidegger, 1999, p. 26).

El *ser-ahí* cuenta con una estructura originaria: *la temporalidad*. El *ser* se manifiesta en el tiempo, en un ahora, en el aquí, lo que evidencia que el *existir* es temporal y, por tanto, el Dasein es finito y su única plataforma es la facticidad, desde la que se proyecta en los *éxtasis temporales*.

Hasta este momento, es posible adelantar tres planteamientos fundamentales del giro heideggeriano:

1. La ontología indaga por el ser, por sus estructuras fundamentales. Esto lleva a Heidegger a separarse del uso corriente del concepto de metafísica y de la fenomenología.
2. Si la ontología indaga por el ser, esto sugiere que su objeto es la facticidad, la forma en la que se menta el *existir*. El Dasein está dirigido hacia la comprensión de su ser.
3. Para completar el *giro ontológico* aún falta estructurar el método que permita a la indagación ontológica abordar el ser: *la hermenéutica fenomenológica*.

Estructura de la ontología hermenéutica de la facticidad

En filosofía se han conocido giros radicales que, interpretados como coyuntura, llevan a captar nuevos horizontes de sentido que permiten ampliar el margen de autocomprensión. Ejemplo de ello es la importancia del *giro copernicano* en el campo de la física que Kant traslada a la metafísica, con el objetivo de indagar por las posibilidades de validez de la *razón pura*. Heidegger, interpretado desde el horizonte fenomenológico, consolida lo

que puede denominarse como el *giro ontológico*, el cual se constituye en la piedra angular de su propuesta. En efecto, la consolidación del método que permita captar la facticidad va a marcar la forma como la hermenéutica es comprendida. Heidegger efectúa un análisis del concepto de hermenéutica y después de rastrear las precomprensiones engendradas por la tradición apunta a un significado originario: "el término *hermenéutica* pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad" (Heidegger, 1999, p. 27).

En rigor, la pretensión del filósofo es devolver a la filosofía su cuerpo: el papel del preguntar. La filosofía hunde sus raíces en el problema de la objetivación y detrás de este presupuesto se enmascara la formulación de la pregunta por la facticidad. Es decir, el objetivo es hacer de la filosofía un meditar sobre el *existir* y para abordar esta pregunta se requiere de un método: *la hermenéutica*; la que tiene por cosa misma la facticidad. Empero, hablar de método puede llevar a confusiones, como suponer que se pretende formalizar el *existir* teóricamente. Por el contrario, la hermenéutica no se enmarca en este *telos* teórico, su proyecto es dirigirse a la cosa misma: *el existir*.

De esta forma, Heidegger, al plantear la facticidad como cosa misma, da un paso adelante de la formulación de ésta como simple objeto. Hablar del *existir* convoca un *estar-en-el-mundo*, un habitar, en el que el hombre se proyecta temporal y espacialmente. El hombre en tanto existente es *proyecto*: futuro construido desde la facticidad, desde su ahora. Es aquí donde la hermenéutica encuentra su función: la comprensión de la finitud del hombre como algo enteramente suyo, de este hombre que soy yo en cada momento. En efecto, la hermenéutica desea alcanzar la comprensión sobre el *existir* y descubre que lo que parece totalmente comprendido, es en realidad lo que necesita de indagación; todos estamos llamados a comprender la facticidad, pero paradójicamente nadie la interpreta en su aspecto más radical: la temporalidad.

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entenderse. Así pues, la relación entre hermenéutica y

facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el propio vivir fáctico (Heidegger, 1999, p. 33).

El *ser-ahí* es interpretación, en su ser es necesidad de comprensión del *existir* que es temporal. Lo descubierto por Heidegger es que la vida es apertura, un darse al mundo, un proyectarse (*yecto*), en el que es posible que se enmascare el carácter de finitud del *existir*, que se hace accesible precisamente en el *ahí-del ser*, en la facticidad, que devela la temporalidad del *existir*. La metafísica platónico-cristiana esbozó una ruptura entre el hombre en la tierra y un más allá que responde a la pregunta por el ser del hombre. Heidegger devela que en esta concepción se desliga la temporalidad del *existir* y esto lleva a no asumirse como finitud. La hermenéutica pretende alcanzar la comprensión de la finitud propia del *existir*, la facticidad que en ocasiones se encubre.

De esta forma, Heidegger tiene claro que el proyecto de traer la fenomenología al campo hermenéutico sólo tiene sentido en la interpretación del *existir*, en su carácter de finitud, con el fin de devolverle a la fenomenología su tarea primera: desvelar lo oculto, lo cual sugiere que la fenomenología se sobrepone a la metafísica a través de la hermenéutica y da un paso adelante del sujeto trascendental a la facticidad:

Cuestionabilidad fundamental en la hermenéutica y en sus miras: el objeto: el *existir* está sólo en sí mismo. Está, pero sólo en cuanto *¡estar en marcha!* ¡De sí mismo hacia el *existir!* Este modo de ser de la hermenéutica, no se trata de evitarlo ni de manipularlo sustituyéndolo artificiosamente; hay que tomarlo decididamente en cuenta. Lo cual se traduce en el modo como hay que tomar el *adelantarse* de la marcha, en el método único como se puede tomar. Este adelantarse no supone llegar a término, sino precisamente tomar en cuenta el estar en marcha, dejarle el paso libre, abrirle camino, conservando el *ser-posible* (...). A éste le corresponde conforme al haber previo una *cuestionabilidad* fundamental. Ésta reluce en todos los caracteres de ser; *cuestionabilidad óptica*: cuidado, inquietud, miedo, *temporalidad*. En la cuestionabilidad y sólo en ella se hace uno cargo de la posición en la que se da y para la cual se da algo a lo que se pueda llamar poner termino *fijo* (Heidegger, 1999, pp. 35-36).

La hermenéutica estructura de esta forma su objetivo y Heidegger logra llevar el problema ontológico a suelo firme: ontología como indagación por el *ser del Dasein* (*ser-ahí*), su ser el *existir*, la facticidad que de algún modo ya está dada a la interpretación porque la interpretación es propia del ser. Heidegger también logra adelantarse a la tradición y demostrar que en la pérdida de la pregunta por el ser en la metafísica tradicional se encubre su carácter de finitud. El ser no es un darse total, es aparecer y desaparecer; no es, como creía Hegel, el ser manifiesto en el absoluto. La fenomenología llevada a la hermenéutica es necesaria porque se necesita desvelar las estructuras del *existir*.

Terminaremos el artículo retomando las palabras que Heidegger recuerda de Kierkegaard: "El vivir sólo se deja aclarar cuando se ha vivido, del mismo modo que Cristo empezó a explicar las escrituras y a mostrar cómo enseñaban sobre él-sólo después de haber resucitado". La existencia sólo es entendida desde ella misma, desde la autocomprensión que el *ser-ahí* hace de sí mismo en el mundo y esto significa que él en sí mismo es existencia.

Referencias

- Gadamer, H. G. (1993). "Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica". En: *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2001a). "Hermenéutica de la diferencia ontológica". En: *Antología*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2001b). "Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona (1975)". En: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H. G. (2002). "Heidegger y el final de la filosofía". En: *acotaciones hermenéuticas*. Madrid: Trotta.
- Gadamer, H. G. (2003). "Kant y el giro hermenéutico". En: *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

Grondin, J. (2003). "La irrupción fenomenológica". En: *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (1999). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2006). "§ 32. Comprender e interpretación". En: *Ser y tiempo* (trad., notas e índices, Jorge Eduardo Rivera). Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2002). "La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey". En: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.