

El sentido de ser ¹

Germán Vargas Guillén
Profesor titular
Universidad Pedagógica Nacional

Sumario: El artículo se orienta a mostrar la diferencia entre fenomenología y hermenéutica, tanto en la caracterización temática como en la aproximación fenomenológica, sobre los títulos “ser” y “sentido”. Para ello introduce la complejidad de la cuestión, a modo de presentación; en el primer párrafo caracteriza los caminos de la constitución de la *hermenéutica de la facticidad* y de la *fenomenología trascendental*; en el segundo párrafo caracteriza las relaciones entre *antropología* y *hermenéutica de la facticidad*; en el tercero, caracteriza la *hermenéutica de la facticidad como filosofía del ser*; en el cuarto se muestra la diferencia entre *fenomenología trascendental* y *hermenéutica de la facticidad* a la luz de sus implicaciones en la comprensión del mundo de la vida política; en el quinto, a modo de conclusión se estudian dos formas de enfrentar el *éáðìÛæâéí* a luz de las concepciones caracterizadas en los párrafos anteriores.

Palabras clave: Fenomenología, hermenéutica, facticidad, retórica, descripción, interpretación.

Abstract: The article is oriented to show the difference between Phenomenology and Hermeneutics, as much in the thematic characterization as in the phenomenological approach, on the titles “being” and “meaning”. According to this, it introduces the complexity of the question, as a presentation; in the first section, it characterizes the ways of the constitution of the Hermeneutics of the Facticity and the Transcendental Phenomenology; in the second section, it characterizes the relations between Anthropology and Hermeneutics of the Facticity; in the third section, it characterizes the Hermeneutics of the Facticity like *philosophy of the being*; in the fourth section, it discusses about the difference between Transcendental Phenomenology and Hermeneutics of the Facticity which is the light of its implications in the understanding of the world of the political life; in the fifth section, as in a conclusion, it studies two ways to understand the *éáðìÛæâéí* under the light of the conceptions characterized in the previous sections.

Key words: Phenomenology, hermeneutic, facticity, rhetoric, description, interpretation.

¹ Este es un desarrollo de la investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica*; Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2006-2009; la codirigen los profesores Germán Vargas Guillén y Harry P. Reeder.

En la parte I de la investigación *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* se logró:

- Establecer el *darse* del sentido (*Vid. infra* Reeder, 2007; Vargas, 2007),
- Su alcance (*Vid. infra* Reeder, 2007; Vargas, 2007),
- Su modo de validación (*Vid. infra* Reeder, 2007; Vargas, 2007).

Para ello se examinó la dirección hermenéutica del “joven Heidegger” –a quien por igual se lo puede llamar el “Heidegger teólogo”–; y, el pensamiento de Husserl del período de 1920 –que corresponde tanto a la *vía psicológica* como a la *genética*; período que, por tanto, se puede llamar *fenomenología del mundo de la vida*.

Hay dos títulos que comportan no sólo *problemas*, en el sentido epistemológico del término, sino también *enigmas* que –por su propio carácter– podrían ser catalogados de “metafísicos”; tales son: *ser* y *sentido*; y estos *problemas* y *enigmas* tienen especial validez cuando se tratan tanto desde la perspectiva fenomenológica como desde la hermenéutica. Husserl, por su lado, procuró mantener fuera de juego toda hipótesis metafísica en sus investigaciones; Heidegger, expresamente, renuncia a la metafísica.

¿Qué puede, entonces, indicarse con cada uno de esos títulos en cada una de esas perspectivas? En síntesis, para Husserl: la afirmación de la “tesis general del mundo”: *ser*, por una parte; y, por otra, la promoción de la facticidad que se dona en la experiencia: *sentido*. Para Heidegger, en cambio, lo que ha caído en el olvido: *ser*; lo dado –*factum*– en tanto campo de la realización de la existencia del *Dasein* y en cuanto *interpretante*: *sentido*.

Es obvio que la fenomenología, tanto como la hermenéutica, tienen que vérselas con estos dos polos: *ser* y *sentido*. Para la primera aquél es “pura *hyle*”, mientras el segundo es, precisamente, un dar cuenta que lleva a cabo el sujeto al experimentarla. Para la segunda, *ser* remite a un “campo” –“campo de remisiones”– que “circunda” y en sí “es” estructurante de la experiencia de sentido.

Entonces debe ser advertido el hecho de que tanto fenomenología como hermenéutica tienen un referente en este par de títulos; pero que no sólo hay diferencias temáticas, sino también metodológicas en el modo como cada una de ellas los abordan. Sobre las primeras ya se han hecho las anotaciones mínimas indispensables para establecer la diferencia de las dos vías.

Sobre las metodologías, baste decir: la fenomenología se atiene exclusivamente a lo dado a la *primera persona*, a un quien para quien el mundo es dado en la experiencia, y el cual, mediante ésta, a su vez, lo promueve a sentido al promoverse –como *sujeto del mundo*: cada quien. Por ello, la fenomenología –que se ha entendido a sí misma como un “puro ver”– se restringe y autolimita a la descripción.

Metodológicamente, en cambio, la hermenéutica parte de otros supuestos. Acaso el primordial es el de que el *ek-sistente*, a saber, el *Dasein*, es *interpretante*. Y que, precisamente, de la experiencia sólo se puede dar cuenta en tanto es *interpretada*. Y, sin embargo, el *interpretante* puede falsificar su experiencia, hacerla *in-auténtica*, precisamente si se queda en el plano de la habladería, si no va hasta la *experiencia originaria*, que, a su turno, es una *interpretación auténtica* o, lo que vale por igual en este caso, una *interpretación originaria*. Y es auténtica si es nacida de la experiencia fáctica del *Dasein*; o, lo que es lo mismo, si la interpretación se origina y origina un sentido de ser, que corresponde a lo dado originalmente

Reeder, Harry P. *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Reeder, Harry P. *Argumentando con cuidado*. Bogotá, UPN-San Pablo, 2007.

Vargas, Germán (Ed.). *Formación y subjetividad*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Vargas Guillén, Germán (Ed.). *Enseñar filosofía*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

al *Dasein*. Y este darse original tiene como propio el poder suscitar un “salto fuera” de la cotidianidad, que a fuerza de la repetición, contiene la *in-autenticidad*.

Ahora bien, si apareció la filosofía –sea ella en sentido fenomenológico o hermenéutico o en cualquiera otra dirección– es porque se tuvo la experiencia radical de la *admiración*. Pero esta puede ser enfrentada metódicamente de diversas maneras: bien describiendo la experiencia subjetiva que se puede calificar como “admiración” e igualmente su correspondiente *polo objetivo*, o, también, se puede enfrentar caracterizando hermenéuticamente –esto es, *interpretando*– la “admiración” como “puro fenómeno”, como un “puro manifestarse”, en el que la captación misma de la dimensión fenoménica resulta, de por sí, una interpretación.

Se puede, entonces, ver una diferencia ostensible entre la formulación: *el ser del sentido*; y, la formulación: *el sentido del ser*. En la primera dirección, la fenomenológica, se encuentra que la *cosa misma* para la investigación es captar, comprender, cómo el *sentido* deviene como *correlación* entre el “polo objetivo” –la *hylé*, la facticidad, el mundo, el *ser*– y el “polo subjetivo” –el *sujeto*, la persona, la “vida que experimenta el mundo”. En la segunda dirección, la hermenéutica, resulta evidente que si se quiere superar “el olvido del ser” se trata, pues, de internarse en su sentido, en las múltiples expresiones y posibilidades que se tiene para una tal superación; y, en especial, ésta se ha de alcanzar en tanto se puede llegar, en el caso de cada *Dasein*, a una experiencia auténtica, cabe decir, radical, en la que sea una y otra vez actuado el ser del *Dasein* como *interpretante* y el “campo de remisiones” como pluralidad de horizontes de sentido.

Y, si de una y otra vía es posible un despliegue de la comprensión, ello resulta como efecto de situarse ante el *asombro*. ¿Cómo hacerlo en cada una de estas direcciones? Es a ello a lo que apunta este estudio.

I

a. *Los años 1919 a 1923*. Suele recordarse el hecho de que Heidegger, entre 1919 y 1923, fue asistente de Husserl en la Universidad de Friburgo, con quien se inició en el método fenomenológico, que luego haría suyo. De esta época datan obras que tienen, por esto mismo, un interés particular para comprender y evaluar la relación y diferencia entre *hermenéutica de la facticidad* y *fenomenología genética*. Por ejemplo, de este período entre otras obras de Heidegger se encuentran:

- *Fundamentos filosóficos de la mística medieval* [Notas de trabajo y esbozos para una lección no impartida, 1918-1919],
- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919),
- *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Semestre de Invierno de 1919-1920),
- *Fenomenología de la intuición y la expresión* (Semestre de Verano de 1929),
- *Introducción a la fenomenología de la religión* (Lección del Semestre de Invierno de 1920-1921),

- *Agustín y el neoplatonismo* [Lección impartida en la Universidad de Friburgo en el semestre de Verano de 1921],
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación Hermenéutica* (1922),
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923).

A estos datos se debe agregar la conocida estancia de Heidegger, en el otoño de 1909, en el noviciado de la Compañía de Jesús en Tisis; su ingreso al Seminario Teológico de Friburgo donde empezó a estudiar teología católica en la Universidad de Friburgo en el invierno del mismo año. Estudios que se prolongaron hasta el invierno de 1910-1911.

El mismo Husserl –hacia 1922– no dudó en recomendar a Heidegger a las autoridades académicas de la Universidad de Marburgo como un fenomenólogo innovador y gran conocedor de “todas las formas de la teología protestante”.

No se trata de reseñar aquí las obras de Husserl, que datan de este período. Baste con indicar que es en este período que desarrollan, entre otras:

- *Ideas II*, e
- *Ideas III*. De las cuales se tiene la base para las
- *Lecciones de psicología fenomenológica* (del verano de 1925).

Hay suficientes razones para pensar que la observación de Heidegger² sobre la liberalidad con que Husserl puso a su disposición algunos de sus inéditos, ante todo, tuvo por referente principal tanto los *Ms.* de *Ideen II* e *Ideen III* como las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* (de Semestre de Invierno de 1904-1905)³.

De lo editado de la obra de Husserl, tanto anterior al período reseñado como de este mismo, hay abundantes referencias documentales en la obra de Heidegger. Se sabe, por ejemplo, la importancia que Heidegger otorgó siempre a la “intuición categorial”, que no

2 “Wenn die folgende Untersuchung eine Schritte vorwärts geht in der in der Erschliessung der ‘Sachen selbst’, so dankt das der Verf. in erster Linie E. Husserl, der den Verf. Während seiner Freiburger Lehrjahre durch eindringliche persönliche Leitung und durch freieste Überlassung unveröffentlichter Untersuchungen mit den verschiedensten Gebieten der phänomenologischen Forschung vertraut macht” (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 38, nota 1). “Si la siguiente investigación logra dar algunos pasos hacia la apertura de las ‘cosas mismas’, lo debe el autor, en primer lugar, a E. Husserl, que, durante sus años de docencia en Freiburg, con su solícita dirección personal y libérrima comunicación de investigaciones inéditas, familiarizó al autor con los más diversos dominios de la investigación fenomenológica” (*Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1998, p. 61, nota 1).

3 Se debe recordar, en este caso, que “Stein recibió a principios de julio 1917 la carpeta con la leyenda «conciencia interna del tiempo». (...) Al finalizar agosto de 1917, Edith Stein había dado por concluido su trabajo (...). Casi diez años después (...) En abril de 1926, en las vacaciones que los Husserl disfrutaron con los Heidegger en Todtnauberg, salió de nuevo a colación el texto inédito de las *Lecciones*. Heidegger aceptó entonces la responsabilidad de editarlo (...) y (...) se convirtió en la publicación de 1928”. Cf. Serrano de Haro, Agustín. *Presentación de la edición española*. En: Husserl, Edmund. *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Ed. Trotta, 2002; pp. 16-17.

dudó en considerar como el principal hallazgo de Husserl en las *Investigaciones lógicas*; igualmente, se sabe del estudio detenido que Heidegger llevó a cabo de *Ideen I*.

¿Son todos estos meros datos anecdóticos? No. Lo que interesa aquí es llamar la atención sobre el peculiar hecho de que en los años de la referencia (1919 a 1923) es el período en que hay más apertura de Heidegger a la comprensión de la fenomenología como posible base de una investigación hermenéutica; así mismo, durante este lapso de tiempo se constata en la obra de Husserl un marcado interés no sólo por abrirse a las preguntas de las ciencias de la cultura, sino también por dar fundamento a las dimensiones interpretativas de la experiencia subjetiva de mundo.

¿De qué se ocupa particularmente Husserl, por entonces? Dicho sintéticamente: de fundar la *vía psicológica* que pudiera establecer, en su radicalidad, la fenomenología del sujeto, de su experiencia de mundo; a saber, pues, se ocupa del descubrimiento de la *subjetividad protooperante* como punto basilar de la *comprensión de mundo*.

Se requiere, por tanto, caracterizar lo que en uno (el de Husserl) y otro (el de Heidegger) proyectos se tiende a alcanzar; sus estrategias; precisamente, para ver, igualmente, los nexos y diferencias que se trazan entre ambas perspectivas.

b. *La fenomenología trascendental* no es, ni mucho menos, algo que halla empezado con la apertura de este período. Se conocen las referencias que Husserl ya había establecido sobre ella en *La idea de la fenomenología* (1907) y, en especial, el particular sentido que ella había adquirido en *Ideen I* (1913). Sin embargo, debe destacarse el hecho de que tal fenomenología es, si es adecuada la expresión, un *continuum* que da unidad al desarrollo del proyecto intelectual desde el comienzo de la carrera filosófica de Husserl hasta el final. En resumidas cuentas, de lo que se trata es de estudiar y comprender la *subjetividad* como *polo fundante* de toda operación cognoscitiva. Ciertamente, tal *polo subjetivo* tiene su *correlato* en el *polo objetivo*. No obstante, siempre resulta claro que este último sólo llega a comprenderse –en su interés, estructura y necesidad– a partir del primero.

La “nueva” fenomenología que realiza concientemente la reducción fenomenológica y con ello toma deliberadamente una actitud trascendental y adquiere así ella misma el calificativo de “trascendental”, no puede ya seguirse llamando “psicología descriptiva”. Sin embargo, es importante constatar que esta última fue siempre para Husserl una ciencia no sólo legítima y posible, sino incluso una ciencia necesaria para fundamentar adecuadamente la psicología empírica. Ya fuera bajo el nombre de psicología descriptiva, bajo el de psicología fenomenológica o incluso bajo el de fenomenología psicológica, esta ciencia, concebida como ciencia eidética (esencial) de la conciencia, debía constituir, como estudio de las esencias de los fenómenos psíquicos o, en terminología husserliana, de las esencias de las vivencias de conciencia, la ciencia eidética en que tendría que basarse la psicología empírica (encargada no de las esencias de las vivencias, sino de las vivencias en cuanto hechos); debía, pues, constituir la *racionalización* de la psicología empírica. Lo que la distingue de la fenomenología trascendental es únicamente ese “cambio de actitud” que significa la adopción de la *epojé*, de la reducción trascendental. Pero por lo demás, ambas son, al decir de Husserl, ciencias paralelas (...). En suma, la “nueva” fenomenología, la trascendental o pura, ha *depurado* precisamente lo que aún estaba sin depuración en la psicología descriptiva: (...) las vivencias mismas, la conciencia misma. Ahora no sólo hay que hacer caso omiso –por decirlo así– de la existencia real de los objetos de las vivencias investigadas, sino también de la de las vivencias mismas. El sujeto de las vivencias, el yo de

la conciencia (el que Husserl “aprendió a encontrar”) no es un sujeto en el mundo, un sujeto empírico, un hombre (o un animal), un fragmento de la naturaleza. Es, simplemente, un sujeto puro, un yo sin inserción en el mundo –y, sin embargo, es un yo concreto, un yo individual con una vida individual concreta⁴.

Se entiende, pues, cómo la *fenomenología* y la *psicología* tienen una relación estrecha hasta el punto de que, como proyecto científico, aquella se funda en ésta; pero ésta, a su turno, sólo llega a superar el positivismo e incluso el empirismo si y sólo si se sirve de aquella. A partir de este descubrimiento se puede llegar a resolver, incluso, la paradoja de la subjetividad, a saber, la de ser “sujeto del mundo” y “objeto en este mundo”. El problema es que al mismo tiempo la subjetividad que *funda el sentido* del mundo tiene que comprenderse, ella misma a sí misma, en sus *funciones instauradoras de sentido*. En último término, esto genera la situación de que la instancia que crea sentido, lo valida. Entonces se corre el riesgo del “solipsismo”, de que la “razón monologue”. Y, sin embargo, la manera de salir de este aparente círculo radica, entonces, en que la comprensión de la subjetividad unas veces se experimente en su vivenciar; y en otras ocasiones en las operaciones dadoras de sentido a este vivenciar.

Precisamente, esta “doble posición de existencia” de la subjetividad es, en sí, la que puede enfrentarse no sólo “dando sentido a la facticidad” –a través de sus vivencias; sino estableciendo el *eidós*, la *esencia* del darse del mundo al sujeto –que en este caso, de manera contingente soy yo, pero puede ser tú y cualquiera de los demás pronombres. En el primero de los sentidos ya es, de por sí, una fenomenología hermenéutica, que puede llegar o no a ser trascendental; pero en el segundo, y radical sentido, es fenomenología trascendental que *fundó* –por una situación o experiencia en que interpretó lo dado– un sentido de mundo que clama por llegar a validez; es decir, se mantiene la íntima conexión entre “sentido” –experiencia de mundo, experiencia constitutiva de sentido de mundo– y “validez” –el darse “así e indefinidamente un determinado sentido en una posición de existencia”, validez que se encuentra toda vez que este sujeto que soy yo y que experimenta lo dado, lo experimenta como lo puede experimentar cualquiera otro en la posición de existencia de cualquiera de los demás pronombres. De ahí que se deba volver a la observación de Husserl según la cual:

No es la fenomenología trascendental una teoría que esté simplemente ahí para responder al problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión –se refiere a la última parte de *Ideen 1*–), conduce a los “problemas constitutivos” y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que jamás podamos encontrarnos –o sea, el mundo real y dado entero con todas sus categorías y objetos e igualmente todos los mundos ideales–, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental

4 Ziri6n Quijano, Antonio. *Introducci6n*. Cf. <http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDINT.pdf>, consultado: 24 de marzo de 2008.

es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular⁵.

Así, pues, a pesar del posible descrédito con el que hay que cargar por usar la palabra “idealismo”, es necesario acudir a ésta. Por cierto, la comunicación es posible gracias a estos “correlatos trascendentales”. Pero, en efecto, ellos han sido constituidos. Sólo, pues, en el orden de estas abstracciones ideales –que ciertamente empiezan a construirse a partir de la experiencia efectivamente vivida– hay ciencia⁶.

Pero, es preciso puntualizar qué se está entendiendo, en este caso, bajo el título *psicología* y cómo ella se enlaza con la fenomenología. Husserl, en escrito del período en estudio aquí, indica:

[A la] psicología *racional* pertenece, además de la teoría eidética de las vivencias, (...) los componentes apriorísticos del yo puro (...). (...) la fenomenología en rigor incluye la psicología *racional*, es decir, (...) aquí (...) la parte consume al todo. Vayamos del mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica, a la idea del alma, captemos la idea de todos los estados anímicos, aislémosla abstractivamente tal como aislamos espacio y figura espacial cuando hacemos geometría, y establezcamos una teoría eidética de las vivencias⁷.

Entonces lo que queda de una vez por todas fundado es una respuesta a la pregunta: ¿De qué se ocupa la *fenomenología trascendental*? Y, entonces, se dirá: de una teoría eidética de las vivencias fundada en la idea de *todos los estados anímicos*. Y, a su turno, ¿de qué se ocupa la *psicología (racional, en última instancia; empírica, previamente)*? Y, entonces, se dirá: del mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica –en su dimensión de *psicología empírica*; luego, de la idea del alma, de *todos los estados anímicos*– en su dimensión de *psicología racional o trascendental*.

Como se observa, el estudio de *todos los estados anímicos* tiene el carácter de conector o enlace entre la *psicología racional o trascendental* y la *fenomenología trascendental*. El “caso” como tal vale si y sólo si permite configurar una comprensión estructural de las operaciones subjetivas; no es, pues, que el dato en sí no tenga “valor de existencia” –como puede ser el caso de un delirio, de una experiencia bajo alucinógenos, etc.; lo que pasa es que el valor de este “dato” tiene que ser enlazado con el conjunto de la experiencia trascendental del

5 Husserl, Edmund. *Epilogo a las Ideas*, p. 385-386.

6 Por cierto, es uno de los puntos en que queda trazada la línea divisoria entre Husserl y Heidegger; mientras en el primero hay una *vocación de ciencia* –que hay que entender en los términos propiamente fenomenológicos y en ningún caso del positivismo, en el segundo se privilegia la *vocación del pensar*. Incluso dentro del período de mayor cercanía entre Husserl y Heidegger se encuentra cómo este último insiste una y otra vez en que si la filosofía quiere ser fiel a sí misma tiene que desprenderse de la idea de la *ciencia* y de la *aspiración* que viene junto con tal denominación. No es que Heidegger acuse la idea husserliana de la ciencia de positivismo, es que de plano ve que tal *llamado* es una negación del sentido mismo de la filosofía.

7 Husserl, Edmund. *Ideen II*; p. 71; v.e., p. 83.

sujeto, donde el “caso particular” ilustra una de las variantes de las posibles formas de ser sujeto, de vivir la experiencia subjetiva.

La *fenomenología trascendental* exige, pues, una teoría eidética y esto supone la posibilidad de dar cuenta apriorísticamente de lo que en sí es la subjetividad en las multiplicidad de variantes que puede tener no sólo en su darse, sino en las vías de su realización.

(...) la fenomenología (...) Su dominio (...) [es] la conciencia trascendental con todos sus procesos trascendentales, que debe investigarse en la intuición inmediata y en generalidad eidética⁸.

Ahora bien, esta *fenomenología trascendental* es *psicología trascendental* en cuanto detiene su consideración temática en la *subjetividad* que experimenta *el mundo de la vida*⁹. Se atiene, entonces, a los problemas relativos al *sentido* y, como ya se ha dicho, suspende los de la *validez*, dado que estos –si se miran desde el punto de vista de la investigación empírica: son meros datos. Estos conciernen, ahí sí, por entero al campo de la *fenomenología trascendental* en cuya esfera la *validez* no se refiere a la materia de hechos, sino a la *estructura*.

Como ya quedó visto, la complementariedad entre *psicología fenomenológica* y *fenomenología trascendental* es no sólo posible, sino necesaria; sobre todo con vistas al estudio de la *subjetividad*. Queda claro, entonces, que aquélla se restringe al campo de la dimensión noética, mientras hace suspensión de la noemática; a su turno, en cambio, ésta muestra el mutuo enlace de esas dos dimensiones: incluye, por tanto, las cuestiones sobre *sentido* y *validez*.

Ahora bien, para poner en evidencia la fenomenología trascendental es preciso explicitar algunos niveles de subjetividad en los que se revelan varias instancias del yo, que posibilita comprender la importancia de la filosofía trascendental para la fenomenología. Ello implica poner de relieve los grados de reflexión fenomenológica con el objetivo de purificar a la psicología de todo naturalismo:

· *La fenomenología trascendental es a su turno psicología trascendental* (cf. *Krisis*, §§58-59); y a esto se tiene que agregar que:

· *La fenomenología empírica es ciencia empírico-natural de la subjetividad trascendental* (cf. Chalmers, D.; 1999: 59).

c. *Fenomenología hermenéutica, hermenéutica de la facticidad, hermenéutica fenomenológica.*

Fenomenología y hermenéutica en la experiencia religiosa es el título con el cual se pueden agrupar, *mutatis mutandis*, los escritos de Heidegger del período de la referencia; acaso con excepción de *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Sobre las relaciones entre

8 Husserl, Edmund. *Ideen II*; p. 84; v.e., p. 97.

9 Husserl explica que el acceso *a priori* a los datos de la psicología descriptiva y a los de la fenomenología trascendental es el mismo, excepto por un radicalmente importante cambio de foco. Véase *Hua IX, Introducción*, Sección 3 s. Traducción inglesa: *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*, trad. J. Scanlon (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977).

estas dos polaridades (*fenomenología* y *hermenéutica*) se debe interrogar, al menos, en los siguientes sentidos:

1. ¿Es la experiencia fáctica de vida objeto de la fenomenología y su interpretación objeto de la hermenéutica?
2. ¿Todas las experiencias fácticas de vida son tan originarias como las religiosas, que son capaces de crear mundos de sentido?

Para esta reflexión se debe aclarar el siguiente *prejuicio*: cuando una reflexión recae sobre la experiencia que se tiene a partir de la vivencia que un otro ha registrado, sólo cabe hacer hermenéutica.

Considerado más en detalle el *prejuicio* se encuentra que si la reflexión recae sobre un texto que registra la experiencia de otro y si ese otro es Pablo de Tarso: la “vuelta” o el “rodeo” hermenéutico es imperativo. Se puede leer a Pablo en castellano, se lo puede leer en griego; se pueden confrontar las dos ediciones –o más– de las cuales se disponga. Se puede y se debe preguntar por la diferencia, por ejemplo, del griego que usa Pablo y, por ejemplo, de aquel en que se encuentra la composición del cuarto de los evangelistas, o el primero de ellos. ¿Qué significa que Pablo tenga una formación académica, tanto como Juan; mientras Lucas es, más bien, un “bárbaro”? Y, ¿cómo entender la relación entre el griego en que se encuentran los evangelios, con respecto a las voces y las lenguas en que se produjo la vida y el testimonio de Jesús? Y, ¿qué pasa, hermenéuticamente, al transvasar o al traducir el pensamiento semita en el griego?

Pero, se debe dar un paso más atrás: ¿qué distancia hay entre la experiencia de Pablo y su “transposición” en conceptos?; y, ¿qué otras diferencias causa el hecho de que él mismo no esté ante el testimonio para sí, en una suerte de “diario íntimo” –como por ejemplo lo fue el Diario de Etty Hillesum– a diferencia de una escritura lanzada, proyectada, dirigida al *alter*, es decir, a una audiencia o a unos corresponsales –pues, el género epistolar ya está proyectado al *alter*; y, en el caso de la visión cristiana: al proselitismo de la palabra?

Además, como se sabe, Pablo no fue *testigo* de la vida de Jesús. A su vez, la información de la que toma conocimiento tanto de Jesús como de sus enseñanzas fueron de suyo, ya, “interpretadas” o, al menos, coleccionadas por distintos *testigos* que, a su vez, informaron con una *intención*, con una *orientación*.

En resultas, se puede conjeturar que Pablo, al escribir, es “intérprete” de su propia vivencia. Y lo es *no* porque toda relación escrita –por ejemplo, un *descripción*– sea “interpretación”, sino porque hay diversidad de *horizontes* en juego –el propio, el de la comunidad, el de los creyentes, el de los no-creyentes, el de las lenguas en el entorno– que se ponen en interacción deliberada; en fin, se puede conjeturar que Pablo *no* buscaba *comprender* su propia vivencia; sino *dar a entender* o *hacer comprender* su horizonte en la perspectiva del *alter*. Y, en medio de ello, procuraba hacer comprensible, para sí mismo y para los demás, los *testimonios* –de segunda mano– ofrecidos por los *testigos*.

En el caso de Pablo hay un aspecto que debe, además, quedar explícito: se trata de un intento de *persuadir* –sí, con el testimonio ofrecido por los testigos; pero para lograr la *adhesión de los espíritus*. Más aún, todavía en una *profilaxis* –del lenguaje, de la ciencia, etc.– se tendría que acudir a las posibles diferencias entre: *describir*¹⁰, *interpretar*, *persuadir*, etc. Parece que Pablo –ciertamente, entrenado en las artes de la retórica– incursiona en el género epistolar con una motivación proselitista.

A diferencia de ello, parece, en cambio, que la fenomenología, la descripción fenomenológica, no busca la persuasión: solamente se limita a informar la experiencia vivida para someterla, desde su pretensión científica, al principio de *corregibilidad*. Entonces, en la investigación tiene que ser considerada esta otra mediación: qué se pretende al *describir*, qué al *interpretar*, qué al *argumentar* –qué es lo propio de la retórica¹¹. En fin, parece que es indispensable ir a un momento anterior al que se propone, a saber, a las motivaciones que están impulsando el *ejercicio* y el *informe*.

Con esta aclaración del prejuicio, a saber, que Pablo *no* estaba movido por una motivación descriptiva, sino persuasiva, se puede ir las cuestiones propuestas:

1. La *experiencia fáctica* el sujeto la puede *vivir despierto como si estuviera dormido* (DK 22 B 1), según lo expresó Heráclito. No es cierto que la facticidad –pese a que sea “signada” con las vivencias subjetivas; y, entonces, sea interpretada, precisamente por el carácter interpretante del *Dasein* en su existir– quede *eo ipso* COMPRENDIDA; queda sí ciertamente *dotada de sentido*, pero no se despliega automáticamente la *comprensión*.

Entonces, se puede afirmar que la *experiencia fáctica* es una *plétora de sentido*, pero todavía no es, en sí misma, más. Sobre ella se puede desplegar desde el más radical positivismo hasta la más fundamental descripción fenomenológica. La vivencia, pues, en sí y en su puro contenido no puede ser calificada ni de hermenéutica ni de fenomenológica. A sus *orillas*, en sus bordes, *cabe* el campo hermenéutico o el fenomenológico; pero hay que dar el *salto* de la corriente de vivencias a la comprensión, al sentido *en cuanto interpretado* o *en cuanto descrito*.

2. La segunda pregunta tal como está formulada no exige argumentar. Basta con un *sí* o con un *no*. Es, pues, de estado discreto. No obstante se puede afirmar que, en efecto, *todas la vivencias crean mundo*, sean o no míticos, sean o no fácticos, sean o no verdaderos, etc. Precisamente, porque “el *interpretante* que en cada caso somos”, es decir, porque el ser existencial como *Dasein* no es un estar en las márgenes o en los bordes de la vivencia, sino en su fluir. Entonces ahí se da la facticidad como *mundo*.

Pero, tal como se interrogó, no se pretende argumentar aquí. Baste solamente indicar la posición asumida. Con ello queda como resultado que la religiosa es un tipo de vivencia; pero lo más importante es la expresión que “religiosa” es, precisamente, un calificativo; un adjetivo calificativo. Lo sustantivo es la *vivencia*. Así, entonces, la vivencia puede obtener muy diversos calificativos: religiosa –ya se dijo, moral, estética, ética, política, científica, cotidiana, etc. Entonces lo que se *modaliza* es el ámbito “objetivo” (o “circunmundo”)

10 Por cierto, en cualquier caso tendremos *informes*, pero su régimen y contenido los diferencian en cada caso.

11 De esta ya sabemos: conmovér, persuadir, infundir ánimo, inducir a la acción.

sobre el cual se despliega; pero no su carácter mismo, que radica en ser *subjetiva*, por una parte; pero simultáneamente correlativa de *algo* (algún mundo o dimensión del mundo) que se objetiva o se puede objetivar mediante el despliegue, precisamente, del vivir.

Parece, por tanto, que la *experiencia religiosa* crea *mundo religioso*, pero no es la peculiaridad de esta vivencia el *crear mundo*; sino *lo propio de cualquier vivencia*. Por supuesto, el *mundo creado* o *desplegado* será: el vivido. Así, pues, correlativamente el mundo desplegado será correspondiente con el “polo objetivo”. Así, incluso, la persona *a-religiosa*, en situación, despliega un sentido de lo religioso.

Evidentemente, lo religioso no tiene necesariamente que ver con lo divino como su motivo; sino con el *religare*, con el volverse hacia sí en el intento de comprender. Los *mundos de sentido* son *efecto* de la vivencia, no del “polo objetivo”. En fin, son creaciones o daciones que *efectúa* el sujeto en su *mundear*. En cierto modo, la *producción de sentido* es una *medida de ajuste* del sujeto al mundo, de *acople*. Ahí es donde se mantiene como *torrente* que puede ser o no tematizado; y, posteriormente, comprendido –desde el campo fenomenológico o desde el hermenéutico.

d. El problema retórico: ¿interpretación o descripción en la mística medieval?

Cansados de aquel delirio hermenéutico, los trabajadores repudiaron a las autoridades de Macondo y subieron con sus quejas a los tribunales supremos¹².

¿Qué tienen en común el *Obispo de Hipona* y *Rétor del Aerópago*? La lista es larga. Se puede comenzar por recordar que sobre ambos recae la reflexión –*filosófica*, esto es, *fenomenológica; hermenéutica*– del joven Heidegger; pero la lista viene de mucho más atrás: ambos fueron formados en la retórica, ambos tuvieron una “conversión”, ambos “se hicieron cristianos”, ambos se convirtieron en prosélitos de la palabra; ambos, aunque relacionados con Roma, no fueron parte de este centro de poder. La serie de “coincidencias” es suficiente para que se caiga, al menos, en la cuenta de que cumplen los criterios de elección que usó Heidegger al enfrentar tanto las lecciones de *fenomenología de la religión* como los *Estudios sobre la mística medieval*. Son, de hecho, textos tan cercanos en el tiempo que no es de extrañar la presencia de los mismos criterios.

Por supuesto, se podría llamar la atención sobre la serie de citas que hace Agustín de pensamientos y tesis de Pablo; pero no es de esto de lo que se trata aquí. Sin embargo, deteniendo la atención en Agustín sí debe señalarse de manera expresa el propósito de las *Confesiones* –incluso para el fragmento que cita y trata Heidegger en sus *Estudios*; tal es:

(...) *Más he aquí que tu amas la verdad* (Sal. 50, 8); y quien obra según ella viene a la luz. Yo quiero obrarla en mi corazón y en tu presencia con una confesión muy íntima, pero quiero hacerla por escrito delante de los muchos testigos¹³.

12 García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá, Ed. Alfaguara, 2007; Edición Conmemorativa de la Asociación de Academias de la Lengua Española, p. 342.

13 De Hipona, Agustín. *Confesiones*; X, I.

¿Qué se propone Agustín? En una sola frase: *dar testimonio*. Este se refiere a una *vida vivida* y se comunica por escrito. ¿Qué papel tiene aquí la retórica? Agustín conoció la tradición de ésta y supo de primera mano que cualquiera de las formas del discurso (el epidíctico, el deliberativo y el forense o judicial) tiene que *convencer* para poder *persuadir*. ¿Qué papel tiene aquí el *testimonio*? Hacer creíble lo que se está diciendo, inducir a otros para que hagan lo mismo; en último término: lograr la *adhesión de los espíritus*. Es de hecho una de las formas o recursos de la retórica; acaso debe recordarse que con el testimonio se contribuye a crear el llamado *talante* del orador. Así, no tiene el mismo “peso argumentativo” contar con el testimonio de quien estuvo en la escena –digamos, de un crimen, en un proceso forense o judicial– que el relato de alguien que escuchó al testigo. Agustín sabe que no fue un apóstol, pero quiere dar cuenta desde sí mismo, y por sí mismo, de lo que ha acontecido en su *alma*, en su vida, en su entorno.

Se debe ahondar, brevemente, en otro asunto. La escritura. Ciertamente tal no fue una época de prensas, de difusión masiva, de divulgación. Entonces, ¿a quién se dirige el texto? Es claro, a los pocos lectores que podían acceder al mismo; a miembros de la Iglesia, a los que –como él– gozaban simultáneamente de una formación académica y de una audiencia a la cual se dirigían desde el estrado o desde el púlpito.

¿A qué vienen todas estas observaciones? En efecto, Heidegger advierte el carácter retórico de los autores que considera como núcleo para su reflexión sobre la *hermenéutica de la facticidad*. Si, en efecto, el *Dasein* es un *interpretante*; y, si el vivir mismo es una *estructura hermenéutica*, de ello no se deriva que quien comunica su vivencia obre como *interpretante* –aunque acaso sí como *intérprete*. Lo *propio* y *radical* de la *vivencia* –por ejemplo, *religiosa*, e, incluso, *mística*– es que se da en primera persona. Agustín tal vez relata o –como él mismo lo dice– *rememora el haber-sido-interpretante* en la experiencia en que el Dios vivo de Israel se hace o se torna su *esfera de propiedad*; pero de ello no se desprende que al relatarla: un otro se halle en la *misma experiencia*. Ese otro a quien está dirigida la *composición escrita*: tendría que pasar de las *márgenes* o la *orilla del sentido vivido* que relata Agustín al *río mismo* de la *experiencia –religiosa o mística*. Quizá Agustín pueda decir, con Isaías (45,15), “*vere tu es Deus absconditus*”, porque se le ha revelado; pero para los otros, lectores de Agustín, quedaría *escondido, todavía escondido*.

El *rétor* hace creíble su relato; pero el *auditorio* todavía tiene que dar el paso de la emoción o la conmoción a la vivencia, ya no del relato o del discurso, sino de la “realidad” o “fuente” u “hontanar” de la vivencia.

¿Cómo se halla una plena y total religación?, ¿cómo se puede dar un *encuentro* con Dios?; y, si esto último es posible, ¿cómo *realizar* la *unio mystica*¹⁴, la del humano –que en cada caso soy *yo*– y Dios –que en cada caso es *Él* y es *absconditus*?!

Estas preguntas son materia, más que de la *retórica*: de la *poética*. Sí, el sujeto podría hallarse ante Dios, aquel ante el cual se puede *danzar y hacer sacrificio*; y, precisamente, ante *Él*: descubrirse *interpretante*. Es, o sería, la experiencia *mística* vivida en primera persona. El sujeto puede volverse hacia su *suidad* y “descender” a su “interioridad” –

14 Que, al fin y al cabo es la *cosa misma* de la *mística*.

acaso sea más exacto decir, en este caso: “a su *intimidad*” – y, entonces, estar en la plenitud de la *experiencia religiosa*; ser *interpretante*. ¿Cómo “elevarse” desde ahí –*interpretante*– para tornarse en *intérprete*: sea *rétor* o *hermeneuta*? Y, a todas estas: ¿dónde está la función realizada desde el *campo fenomenológico*, es decir, *descriptivo* –y, dicho de paso, *científico*?

Todos aquellos que se *cansen del delirio hermenéutico* tienen que acudir a *instancia superior*, a un *tribunal supremo*; que, para el caso, es la *vivencia*. Y, de nuevo, qué es lo vivido en la *experiencia religiosa*, qué en la *experiencia mística*. Respectivamente, “solamente”, la *suidad* –eso que reclama Agustín: “¿quién soy?”– y *Dios*; *dos ríos* que, en realidad, son *uno solo*. Yo, cualquier *yo*, es lo que queda de la divinidad en cada ser humano; *Dios*, es, a su turno, fuente de todo, incluido dentro de ese todo que es la subjetividad. Entonces, se comprende, la reducción o reconducción de la pregunta desde la esfera de *lo trascendente* (*Dios*) a la esfera de *lo trascendental* (la *subjetividad*) –que, en sí, es *fluencia inmanente: fuente constituyente de sentido*.

¿Dónde, pues, está el problema que ha legado el joven Heidegger? En que ha omitido el carácter retórico de los autores –Pablo y Agustín; en que ha confundido el ser *interpretante* y el ser *intérprete*¹⁵; en que ha ocultado la descripción como vivencia *sui* y, al tiempo, como “dación de sentido” que queda sometida a los avatares de la *corregibilidad*; en fin, en que ha puesto en la *fenomenología* el abandono de la experiencia fáctica, pero al mismo tiempo ha abandonado la *filosofía misma*.

Quizá desde un punto de vista descriptivo, meramente *fenomenológico*, *nunca* se pueda decir qué es Dios; pero sí se puede describir *cómo se presenta* *Éste al sujeto*, *cómo lo encuentra*, *qué sentido tiene en su vida*, etc. Por supuesto, todas estas vivencias se pueden describir con independencia de la existencia de Dios, pero el punto de vista del sujeto puede ser comprendido por otro, discutido por él, *corregido*. No se trata de decir lo que *es* Dios, sino de decir lo que le es dado al sujeto experimentar de él.

Entre tanto, en la *experiencia religiosa* –acuda o no ésta a la idea de la divinidad o a la realidad de Dios– el sujeto puede “internarse” en su *suidad*; *dar cuenta de ella*; etc. Todos sus informes, desde luego, no sólo resultarían comprensibles, sino también *corregibles* por el otro.

Si se trata de *Dios* o de la *suidad* como *cosa misma* se puede hacer ciencia –*fenomenología*, *filosofía*. ¿Ofrece esto Agustín? Aquí se puede conjeturar que no. Agustín hace retórica; quizá, como se observó, se halle en las márgenes de la poética. Agustín no se reclama, no tenía por qué hacerlo, *interpretante*; pero funge como *intérprete*. En algún –o quizá en muchos sentidos– el *rétor* “apacienta corderos” (Jn. 21, 15), “guía la grey”, es un “arconte”. Por eso mismo no describe, sino que “muestra su versión”, clausura sobre sí un círculo hermenéutico. La audiencia podrá seguirlo o no, pero no *validar* lo propuesto como una *descripción corregible*.

15 Como en el caso de los hablantes de diversas lenguas: el *interpretante* “habla en la lengua propia”, “constituye sentido”; mientras el *intérprete* (léase: *traductor*) “vuelca”, “trasvasa”, “traduce”. Todavía estas complejidades tienen que ser estudiadas y comprendidas en más detalle; pero tanto su distinción como su comprensión abren el camino para diferenciar el *Dasein* –*interpretante*– del *rétor*, del *exégeta*, del *hermeneuta*, etc.

II

Para Heidegger la tarea fundamental de una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*, ante todo y en sí, consiste en la realización de una *antropología fundamental radical*¹⁶. ¿Se torna así a una forma renovada de *humanismo*? El autor va a negar, en el curso de sus investigaciones posteriores¹⁷, esa posibilidad; sin embargo, aquí queda mucho por aclarar. En sí, ¿qué es el hombre que se menciona en ese título (*antropología*)?, ¿no es *zoon metrón –homo mensura*, al estilo de Protágoras– que lo reduce todo a sí mismo, precisamente, porque es *fundamento que fundamenta o fundamento radical*?

Hace falta, pues, esclarecer, en qué consiste la radicalidad que pretende Heidegger en, al menos, los siguientes puntos:

- ¿Cómo aceptar que en san Pablo¹⁸ o en san Agustín¹⁹ hay una experiencia radical, fáctica, de la constitución de sentido, y no un relato –más o menos fidedigno, aunque en ambos casos “atravesado” por una estrategia retórica– de una *experiencia acaso auténtica, radical*?

- ¿Se puede “trastocar” el “¡Volver a Kant!”, con las argucias que sea, por un “¡Volver a Aristóteles!”?

Preocupa que en su afán de novedades la pretendida originalidad, y ante todo, la presunta radicalidad de Heidegger no sea más que un debilitamiento del proyecto fenomenológico, de un intento de radicalizar la radicalidad del pensar. Preocupa que, sin las debidas pruebas, se de un paso del *sujeto –subjecta, subjectum, subjecto–* al *Dasein –ser-ahí*, existencia, existenciariedad.

Cierto, Husserl “pone” o “sitúa” el origen de la desorientación y el extravío de la ciencia moderna, en el cambio de curso que se origina en Galileo y que se extiende hasta su tiempo, pasando, por supuesto, por Descartes, Locke, Hume y Kant. Heidegger, erudito en materias medievales y modernas (en la especificidad del debate teológico de la Reforma; de Lutero y la Contrarreforma –y ésta en cabeza de la Compañía de Jesús, fundada en 1534) al igual que en la obra de Juan Duns Scoto (†1308), procura un “retorno” al lugar en el que, según su hipótesis, todo comienza para la filosofía: en Aristóteles.

16 Heidegger, Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, F.C.E. & Siruela, 2000; p. 23-24/55.

17 Su afirmación fue: “En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico”. Cf. Heidegger, Martín. *Carta sobre el «Humanismo»*. En: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001; p. 321/265.

18 “Sobre el talante de fondo de san Pablo compárese *Fp.* 3,13: la certidumbre propia de la posición en su propia vida –ruptura en su existencia–, la comprensión histórica originaria de su yo mismo y su estar ahí. De ahí que ejerce su actuación como apóstol y hombre”. Cf. Heidegger, Martín. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, F.C.E. & Siruela, 2000; p. 73-74/99.

19 “Agustín ve claramente la dificultad y lo en última instancia «atemorizador» y «angustiante» del ser ahí en semejante tenerse-a-sí-mismo (en la plena facticidad)”. Cf. Heidegger, Martín. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela, 2001; p. 133; §16.

En *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Heidegger intenta una filosofía “*fundamentalmente atea*” [p. 15/45] que hurgue entre las ideas matriciales del pensamiento griego del Estagirita; matriz que pasa, con variaciones, pero sin discusión de su hermenéutica de la situación fáctica inicial fundante, al pensamiento medieval a través de la hermenéutica *novo* y *veterotestamentaria* de san Pablo y san Agustín; que llega a J. Duns Scoto, G. de Occam, G. Biel y G. de Rimini; que, con variaciones, pero sin una crítica radical se acentúa en Lutero y en la modernidad [cf. p. 22/53].

En fin, Heidegger toma por *cosas mismas* las de la *hermenéutica* que se ha dado *de eso* y *desde eso* que llamamos filosofía, en la *tradición*. Aquí se tiene un punto basilar de la diferencia entre la *fenomenología del mundo de la vida* y la *fenomenología hermenéutica*. Aquella, aunque conoce y reconoce la tradición, *no* la mira con un *temor reverencial*—reverencia que puede adquirir incluso el modo de una *destrucción*; ésta llama *cosas mismas* a los cauces del pensamiento, al *canon*, a lo *determinado*.

III

¿Qué se propone Heidegger con la *hermenéutica de la vida fáctica*? La tesis que se sostiene aquí es que se propone una *filosofía del ser*; concretamente, del *sentido de ser*. Esta tiene que hacerse cargo no sólo del *mundo*, sino del *ser-abí-que-mundea*. No obstante, en su *mundear* el *Dasein* no sólo promueve la facticidad a sentido, sino que él mismo se hace pleno de sentido.

De ahí la importancia que cobran las observaciones finales del *Informe Natorp*. Allí no sólo se hace visible y patente el carácter *constitutivo*, sino también *constructivo* del *Dasein*.

El ser de la casa consiste en el ser-construido; el sentido del ser (...) es un sentido completamente determinado (...); el ser es relativo a su producción (...). Este mismo rasgo de ser tiene su origen en el mundo circundante originariamente dado²⁰.

Para el *Dasein* es evidente que hay un *mundo*. Este, de hecho, lo *circunda*. No obstante, este no es más que punto de partida (*argai*) que, una vez dado, puede llegar a ser máximamente explicitado como *sentido*. Quien construye la casa, pues, requiere *materiales dados*. Propio del *Dasein*, pues, es que puede y llega producirla.

El *Dasein* es el ser-mismo en cuanto *determinante*. No es, pues, que tenga o no la posibilidad de construir. Todo lo contrario, aún en su *mundaneidad-anónima*—en su *mundanear-anónimo*, el *Dasein* tiene que habitar y para ello ha de hacer su morada.

La determinabilidad del ser por el *Dasein* es ínsita en la naturaleza de éste. En cambio, que el ser sea efectiva o efectualmente determinado por la acción del *Dasein*—parece— es una *evidencia circunstancial*. No se sabe de otro ser que de sentido como el que otorga al mundo, en su mundear, el *Dasein*; pero se conjetura—sin salir del planeta tierra— que otros

20 Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp]*. p. 50/84-85.

animales no-humanos constituyen sentido; así, por ejemplo, el perro en sus marcaciones del territorio, en su reconocimiento del amo y de la morada, de los amigos de la familia, etc. ¿Se vuelve *casa* con el carácter de *ser-construido* el mundo del perro, para el perro?, en fin, ¿construye sentido? Aquí es donde vale la pena diferenciar “construcción” de “constitución”. Aparentemente, humanos y perros *constituyen* sentidos; pero, al parecer, sólo los primeros *construyen* la *casa*.

Se trata, por tanto, de establecer qué ente no sólo constituye, sino que también construye sentido. Ese ser *hace filosofía*. Hay, pues, un ente que no sólo *vive* –acaso dando sentido a la facticidad–, sino que en ese su hacer se percata de su actividad; que no vive sólo en la *región* parcial o particular de un *reconocimiento* del entorno, o incluso del mundo, sino que puede preguntarse y elaborar el sentido de la totalidad del ser o *región de las regiones*; y, no obstante ver el polo-no-yo, reconoce el polo-yo, dador de sentido, que es la *región* misma del *sentido del sentido*. Así, pues, plantea Heidegger, una *ontología fundamental* enlaza la *región de las regiones* o *ser* con la *región dadora de sentido* o la *región del sentido del sentido*.

La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y sentido de sus problemas²¹.

¿Cómo ir en procura de esa *región*? No se trata, pues, como pareciera, de una metafísica, sino, exactamente, de una *ontología fundamental*. ¿Dónde radica la diferencia? En que una metafísica habla del *ser-en-sí* –incluso lo puede acentuar con mayúscula: el *Ser*–, en que una *ontología fundamental* se trata sí de un polo al que remiten las operaciones del *Dasein*, es decir, *hay ser* –tan es así que hay mundo; pero el develar el sentido, que es la *cosa misma* –*Mea res agitur*– del *Dasein*, tiene el polo mismo que *funda la fundamentación de todo fundamento*, y este fundamento es, precisamente, el *Dasein*.

Y, ¿cómo puede dar fundamento el *Dasein*? Al parecer dos funciones operan en su estructura: la de *dar-sentido-al-ente* y la de *dar-sentido-al-ente-conforme-a-los-cánones-de-la-expresión*, de sus modos de configurarse, de realizarse.

Ontología y lógica deben ser reconducidas a la unidad originaria del problema de la facticidad y, por consiguiente, deben ser comprendidas como expresiones de la investigación fundamental, investigación que puede definirse como *hermenéutica fenomenológica* de la facticidad²².

Así, una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* se interna en la *ontología* –que no es cualquier *ontología*, sino la *fundamental*, esto es, la que puede dar cuenta de la manera como se despliega el *ente* que *sabe del ser*, que es el lugar no sólo de la comprensión, sino también del despliegue de la comprensión de la comprensión; y en la *lógica*. Y, ¿qué viene a significarse aquí con el título *lógica*? Desde luego, *logos* que al tiempo es cuenta, medida, razón y, en la dirección de este análisis: *sentido*.

21 *Ibid.*; p. 16/46.

22 *Ibid.*; p. 16/47

Mas, este *sentido* ha de presentarse (*apó*), y como presentación lo que hace es manifestar lo que se manifiesta (*phanestai*), es decir, es puro fenómeno (*phainomenon*). La hermenéutica fenomenológica, en todos los sentidos, es *manifestación de la manifestación*; en esta dirección: *sobreexposición*.

(...) La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que en su ámbito objetivo –la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar– se considera, según la temática y el método de la investigación, como un *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (el estar referido a, el despliegue temporal de este acto, la custodia de este despliegue temporal), (...) es (...) el objeto que tiene el carácter ontológico de la vida fáctica²³.

¿Qué es entonces lo *fenoménico*, qué lo *fenomenológico*? Lo *fenoménico* es la facticidad en cuanto encontrada por el *Dasein*; lo *fenomenológico*, en cambio, lo fenoménico sobre lo cual se *ha otorgado sentido, abierto mundo*. De ahí que la *intencionalidad* sea el *objeto* de la *ontología de la vida fáctica*, pues, el *enigma*, precisamente, es que de *todo lo que hay*: “algo” cae en el marco de la experiencia del *Dasein*; ese “algo” queda, así, pues, *enlazado* con él. Entonces, y sólo entonces, el *Dasein* “apunta” *hacia* él. El *Dasein* es un *ente* que se dirige *hacia los entes*, que los destaca de su *estar* para transponerlos en su *ser*; y en *su-ser-tal*.

¿Qué tiene, entonces, el carácter de una *estructura objetiva* –que mejor se ha de llamar: *objetivante*? Sin más, el carácter *jecto* del *Dasein*. El *ser-arrojado* lo es porque tiene que *habérselas* con lo *ente*. Pero, ¿por qué un(os) ente(s) de su nudo darse se tornan en materia de consideración, por ejemplo, en *ob-jecto*? En su mundear, el *Dasein* destaca de su fondo no sólo aquello a lo que se arroja, sino *aquello-que-le-sale-al-paso*. Ente (mundo) y *Dasein* (en su mundear) se interestructuran.

¿Qué *estructura* es esta, que *inter-estructura*? Exacta y precisamente: la *intencionalidad*; el que un *Dasein*, plenamente tal, no pueda *ek-sistir* sin lo ente, sin aquello hacia lo cual apunta; sin aquello que lo puede hacer perder o, simultáneamente, *poner en el camino de la realización de su autenticidad*.

Y, ¿qué es en sí la *intencionalidad*? Podrá darse muchos valores a la misma: *temporalidad, responsabilidad, reciprocidad, ontologización*, etc. Todos, en cada caso, *derivados de o sujetos a la temporalidad*. Ese “enlace” entre lo ente-ente y el *Dasein* es, en todo y en cada caso, *despliegue temporal*: ahora (*hic*) *me dirijo a...* (la variedad es, en sí, la onticidad del “mundo”); y *luego a...*; etc.

La idea de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad incluye entre sus tareas: la teoría formal y material del objeto y de la lógica, la doctrina de la ciencia, la «lógica de la filosofía», la «lógica del corazón», la lógica del pensamiento «preteórico y práctico»; e incluye todas esas tareas (...) en el sentido (...) que (...) proporciona el punto de partida fundamental de la problemática filosófica²⁴.

¿Objeto formal y objeto material? Sí.

23 *Ibid.*; p. 17/47.

24 *Ibid.*; p. 18/48.

Llámase objeto de una ciencia la materia o cosas que considera o investiga. Esta materia, considerada en sí misma, constituye el objeto material de la ciencia. El punto de vista especial, o la razón particular que en esta materia considera e investiga la ciencia, se llama su objeto *formal*. (...) *El objeto material de la Lógica son las cosas conocidas por el entendimiento: el objeto formal de la misma, es la disposición artificiosa que el entendimiento pone en ellas para favorecer el conocimiento*²⁵.

Heidegger, por supuesto, no tiene a la vista la reflexión escolástica de Z. González (1831-1894); pero sí tiene ante sí esa distinción –de Escuela²⁶.

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, según Heidegger, tiene que ser establecida según los cánones de la ciencia tal y como los entendió la Escolástica. Según esto, el *objeto material* es, en sus diversas direcciones: la *facticidad* tanto de los entes que están en su puro estar en el mundo y la del ente que los promueve a sentido, esto es, del *Dasein*. El *objeto formal*, en cambio, es el *sentido* que es *construido* por el *Dasein*, y el modo como lo construye.

De la lista ofrecida por Heidegger, en especial, se debe detener el estudio en la “lógica del corazón” y en la lógica del pensamiento “preteórico y práctico”. Conforme con la Escuela Franciscana, allí se refiere la *ratio cordis*²⁷. Tal *razón* hace su tránsito por los filósofos franciscanos hasta llegar a Meister Eckhart²⁸. ¿De qué se trata? De reconocer los sentimientos, la *aisthesis*, la *vida-que-experimenta-el-mundo* (como la llamaba Husserl).

El *punto de partida*, entonces, de toda filosofía tiene que ser, en sentido absoluto, *ir a las cosas mismas*. Ahora bien, ¿se trata de ir a un antes, antes de la postura de Aristóteles, e incluso de los presocráticos? Para Husserl sí; para Heidegger, como queda mostrado en su vuelta a Aristóteles –antes a san Pablo y a san Agustín–: no. Para Husserl sí en el sentido de que de lo que se trata, sin más, es de volver a eso que en *primera persona* experimenta cada sujeto, como sujeto, del mundo. Para Heidegger, no; pues él espera que se vaya a un lugar de acceso a la facticidad que fue el motivante de la interpretación aristotélica o de la presocrática, etc. Si bien éste en las palabras reclama una tal radicalidad, en su propia investigación se queda corto con respecto a su propia mira. Es cierto, Heidegger indica que:

(...) la hermenéutica fenomenológica de la facticidad arranca necesariamente del corazón mismo de su situación fáctica, de un determinado estado de interpretación de la vida fáctica, estado que le

25 Cf. González, Zeferino. *Filosofía elemental. Libro primero: Lógica. Sección segunda: Lógica especial*. En: Obras del Cardenal González. Ver: <http://www.filosofia.org/zgo/zgfe2121.htm>; consulta: 24 de Junio de 2008.

26 No se discute aquí la importancia de que Heidegger use un concepto escolástico de ciencia –que en sí: no está exento de problemas, pero que, por brevedad, no se tratan aquí.

27 Aquélla de la que Agustín dice: “Ac per hoc, cum in talibus operibus Dei deficiat ratio cordis et sermonis humani, sicut ista non ideo non sunt, sic non ideo etiam illa non erunt, quoniam ratio de utrisque ab homine non potest reddi” (*De civitate dei*, XXI, V).

28 Quien, más bien, hablará de *De motu cordis*.

viene predado, que sostiene inicialmente la misma hermenéutica fenomenológica de la facticidad y que no puede ser enteramente erradicado²⁹.

¿En qué consiste el estado de “predado”? ¿por qué no puede ser “enteramente erradicado”? Heidegger alega a favor de una tal determinación del presente por la obra de *lógos didonai* que fundaran los griegos, y particularmente Aristóteles. ¿Tendremos, entonces, que cambiar el lema “¡Volver a Kant!” por “¡Volver a Aristóteles!”? —lemas que, en sí, fueron el motivo para la reacción de Husserl con el *dictum* “¡A las cosas mismas!”.

¡Sí! Quizá, al menos desde el punto de vista de las lenguas particulares y concretas con que en cada caso se ha aprendido a pensar y en que, en cada caso, se puede expresar el pensamiento, “la experiencia se nos da lingüísticamente sedimentada” —como lo señaló Husserl en *Experiencia y juicio*; pero este “darse” tiene que ser entendido como “dotación” y no como “determinación”.

La *situación fáctica* de que trata una *hermenéutica fenomenológica* —pensada en el sentido propuesto por Heidegger— tiene un *estado determinado de interpretación*. En clave fenomenológica, al menos, puede decirse, pero esto lo cambia todo, *la situación fáctica es un estado dado de interpretación*. Un retroceso al mundo de la vida requiere deshacerse de las capas sedimentadas del *sentido* a través de los usos de la lengua; tiene que explorar lo no-lingüístico (como indican unos) o lo no-lenguajístico (como lo sugieren otros).

¿Por qué, pues, claudicar ante la posibilidad de una *reconstrucción genética, fenomenológico-genética*, que se orienta a la *deconstrucción* como punto de partida de una *fenomenología del sentido*? Esta tal *deconstrucción* no se arredra míticamente ni ante los griegos, ni ante las culturas no-occidentales, ni ante el presente-viviente; pero no deshecha a ninguna de ellas. En cambio, vuelve y reemprende la tarea incesante del *sentido, como construcción subjetiva* que acepta la *primera persona* como el *punto protofontanar* del mismo.

(...) 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 la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicitación por medio de una *estrategia de desmontaje*. La *hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*³⁰.

Una *estrategia de desmontaje*, en efecto, es lo que tiene como *método* la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Este método, ante todo, tiene que destruir lo dado por la tradición, esto es, lo heredado y dominante: las categorías previas que se han convertido en el suelo nutricional del pensar, de este que constituye el presente viviente.

¿Qué tan radical es este proyecto? En realidad, Heidegger no se percata de que está prestando un gesto reverencial a *lo-sido* como *determinado*. Al intentar *pensar lo impensado*

29 Heidegger, Martin. Op. cit.; p. 18-19/49.

30 *Ibid.*; p. 20/51.

—en esta obra, en el pensamiento de Aristóteles; en otras obras, en el pensamiento presocrático— queda atado a ese tal pensar, ya pensado, como *cosa misma* del pensar.

IV

¿Qué se enfrenta cuando se contraponen (“contrarreforma”) la *fenomenología trascendental* desde una perspectiva hermenéutica? Escuetamente planteado, de manera intuitiva, sin acopiar las pruebas del caso: el *libre examen*, el *libero arbitrio*, y la *Reforma*.

La fenomenología, en su defensa de la subjetividad y la exposición plena de toda su potencialidad, *destrona y destruye todo principio de autoridad*. ¿Qué actúa frente a ésta, la pretendida *fenomenología hermenéutica*? Actúa expresa y concretamente la restauración del principio de autoridad, lo ubica en diversos lugares —Aristóteles, Heráclito, Parménides, etc., y, precisamente, con una “fraseología” que infunde un temor reverencial; Heidegger mismo se constituye en la *voz del ser*, en una suerte de profeta y/o iniciado a quien por un acaso desconocido el *ser-le-habla*, se le revela.

La *fenomenología trascendental*, como se ha mostrado, no sólo es defensa de la persona, reivindicación de la misma, sino también y por ello mismo *democracia radical*. La *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* es, en cambio, *arcóntica*, exacerba la posición de que cada sociedad requiere líderes, quien dirija.

En fin, lo que se pretende en la *fenomenología trascendental* es que cada quien al realizarse se haga responsable de sí en un entorno comunitario, plena y radicalmente intersubjetivo. En su pretensión de hallar la *autenticidad*, el *Dasein* se torna egoísta, narcisista, individualista; cree no *co-responder* con la comunidad, se aísla a un recodo de la Selva Negra a la espera del ser para poderlo comunicar a la gleba, ignorante e inauténtica.

Lo que aparecen aquí son dos modelos ciertamente *políticos* de enfrentar no sólo el pensamiento, sino también la responsabilidad social e histórica del devenir comunitario: *Reforma (fenomenología genética)* y *Contrarreforma (hermenéutica de la facticidad)*.

Si no se advierten estas diferencias: toda la reflexión se queda en un plano especulativo que termina por lanzarse autocomplacientemente sobre sí mismo. En cambio, reparar en estas diferencias hace visible cómo se da el paso de una *ética de la intención* —en el sentido kantiano del término— a una *ética de la responsabilidad* que, finalmente, con Benjamin, tendrá que decir una y otra vez, incesantemente, pero confiada en el heroísmo pleno de la razón —como razón de ser, precisamente, de la filosofía— “¡Que Auschwitz no se repita!”.

Se debe preguntar: ¿por qué la *fenomenología trascendental* se exige a sí misma un proyecto racional *in fieri*; mientras la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* termina en “suspiros del alma a Dios” como lograron darlos, exultantes, los místicos de todos los tiempos?

La fenomenología trascendental se mueve bajo un principio —ciertamente epistemológico— de CORREGIBILIDAD, la hermenéutica prácticamente se juega como la apuesta de “lo toma o lo deja”, esto es, o se acepta que allí hay una *iluminación*, una *revelación* —como el caso de las personas, tal como se ha dicho, del Rétor del Areópago o del Obispo de Hipona. En fin, los modelos son los de una búsqueda plenamente racional que vuelve y se abre en cada quien como sujeto del mundo (en interacción irreductible con

el *alter*) o la aparta por un *misticismo oscurantista* que termina entronizando la figura del *déspota ilustrado*. Con el primer modelo: todo está abierto para el examen –crítico, desde la primera persona, comprometido en el presente con un futuro común: grande y lejano; con el segundo hay una condena a *pensar-se* como individuo para hallar una suerte de salvación antes de que sobre-*venga-la-muerte*, un destino irrecusable que debe primar en la orientación de todos y cada uno de los instantes y de las acciones en que el *Dasein* se desenvuelve como tal y *es*.

V

Ἐὰ δὲ ἡμεῖς. En sí mismo, ¿qué es el misterio?, ¿qué es lo misterioso?, ¿se tiene acceso al misterio? y ¿cómo?; ¿qué es el “misterio” como “problema filosófico”? ¿cómo se investiga filosóficamente el misterio?

El *mysterium*, arcano o secreto de la religión cristiana, cosa inaccesible a la razón y que debe ser objeto de fe, en cierto modo “vivifica” en sí lo ἰδὸν ἡμῶν –lo arcano y muy recóndito, que no se puede comprender, ni explicar; ese negocio muy reservado. Tan reservado que es en las ceremonias aquello sobre lo cual se despliega el culto sagrado y muchas de estas ceremonias son secretas para algunas divinidades.

Ahora bien, ¿hay equivalencia entre “asombro” y “misterio”? Primariamente: no. También ante el misterio el ser humano se asombra; y, a su vez, el asombro, la capacidad que el sujeto tiene de “abrirse” al mundo, a lo que experimenta, puede mostrar como *misterio* o, al menos, como *misterioso* todo lo que en el mundo es, ha sido y será; todo lo que el sujeto es, ha sido y será; todas las formas de correlación que son, han sido y serán.

a. (...) la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático (p. 152).

(...) la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud ‘teórica’, no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del Ἐὰ δὲ ἡμεῖς, al que los grandes maestros del primer período culminante de la filosofía, Platón y Aristóteles, atribuyeron el origen de la filosofía (p. 153).

(...) Es preciso (...) esclarecer cómo de la índole y el horizonte de la humanidad griega del siglo VII, en su relación con las grandes y altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel Ἐὰ δὲ ἡμεῖς, y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos (p. 154)³¹.

¿Qué hacer frente al asombro? Sin él, en efecto, podrá haber ‘erudición filosófica’, pero no filosofía³². Lo que el fenomenólogo se propone es esclarecer su *eclosión*. De hecho, ese asombro es un fenómeno en la cultura; él, a su vez, ha creado un peculiar horizonte para ella; ella lo ha acogido y desenvuelto múltiplemente. Se podrá preguntar: ¿por qué ha aparecido?, ¿cómo?, ¿en qué sentidos se ha realizado? Se podrá introducir una

31 Husserl, Edmund. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981.

32 Husserl, Edmund. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981; p. 131.

reflexión sobre su manifestación en el presente viviente; sobre sus alcances –dirección, sentido, horizonte– en el devenir. Este asombro es, en sí, en los sentidos dados al mismo, constitutivo del proyecto de Occidente.

Y, ¿qué asombra en el asombro? Fenomenológicamente: *todo*. Se podría decir que el *motivo* de toda tematización –“volver la atención la atención a...”– es precisamente el asombro. Y todo, por necesidad, asombra; pero la permanencia y el habitar en el asombro es una decisión deliberada y racional. El sujeto pregunta, en toda situación. En cierto modo, ese preguntarse, propio del sujeto, es su modo de “instalarse” en el mundo. No obstante, el incesante fluir de su instalarse en el mundo pasa de un “aquí” a otro; de una vivencia a otra. Nuevas vivencias exigen nuevos acoples. El preguntar transita por tantas cuantas experiencias de mundo tiene el sujeto. De hecho, sus respuestas suceden unas a otras, se “naturalizan”.

En su pura fenomenidad: el mundo se presenta al sujeto; en tanto yo-corriente-devivencias: se pregunta y se responde. El preguntar-responder es, así mismo, *dialéctica* de la experiencia. Sin embargo, esa “naturalización” de tal *dialéctica* requiere ser *suspendida*. El fenomenólogo sabe que el preguntar, como contrapregunta –que suspende el fluir; que constituye la *antítesis*– es antinatural. De hecho, a esa primera pregunta-respuesta la pone entre paréntesis para que ocurra el tránsito a la *actitud reflexiva* (o fenomenológica). Ahí, entonces, se descubre que ha devenido un “preguntar-responder-natural” –que por cierto, es “naturalizado” en y por la experiencia cultural, histórica, social, etc.– que tiene que ser deliberadamente subvertido para que se *desnaturalice* su primer responder, esto es, su sentido prístino.

Lo que fenomenologiza la *actitud reflexiva* es el darse mismo del asombro. Lo que desnaturaliza tal actitud es la presunta totalidad, verdad o ser del sentido prístino; y no lo desnaturaliza porque en sí sea un “error”, sino porque el *darse* de ese sentido puede ser variado, enriquecido, corregido, etc.

¿Qué es entonces el *misterio*? Un sentido prístino, dado o devenido arcanamente frente a un modo mítico-religioso de preguntar. Sobre el mismo cabe siempre una *contrapregunta* que interroga por la totalidad de la totalidad del sentido dado al misterio, sobre su verdad y sobre su ser –su *ser-en-sí*.

Así, entonces, se funda o se puede fundar una fenomenología del misterio que, al menos, tiene los polos de lo-experimentado-en-la-experiencia-del-misterio o polo objetivo: misterio, la experiencia-subjetiva-del-darse-del-misterio o polo subjetivo: experiencia del misterio; tanto como la misteriosa-correlación “misterio-sujeto” en la cual se da uno y otro.

Al cabo, entonces, desde el polo objetivo, se pregunta: ¿qué es lo que se despliega como misterio?, o lo que es lo mismo ¿qué es lo que se “da” al sujeto cuando experimenta el misterio? Entre tanto, desde el polo subjetivo, las cuestiones se centran en la experiencia que se tiene cuando se vivencia el misterio: ¿cómo se despliega la subjetividad al experimentar el misterio?, ¿cuáles y cómo son los procesos subjetivos –de subjetivación– al tener la vivencia del misterio?

Y, sin embargo, por rigurosa y científica que sea la pregunta y su consecuente elaboración queda siempre abierta tanto regresiva como progresivamente, en su haber sido y en su poder llegar a ser, la posibilidad de la *contrapregunta*. Y, por ello, la investigación no se restringe a su comprensión genética. Por igual, *bic et nunc*, el preguntar y el contrapreguntar puede ser ejercido en la pura e inmediata experiencia de la correlación.

b. Sería muy superficial, y ante todo pensaríamos de modo no griego, si quisiéramos dar a entender que Platón y Aristóteles sólo comprobaron aquí que el asombro sea la causa del filosofar. Si fueran de tal opinión, entonces aquello querría decir: cierta vez los hombres se asombraron (...). Impulsados por este asombro, comenzaron a filosofar. No bien la filosofía se puso en marcha, el asombro en tanto estímulo, se volvió superfluo, de tal manera que desapareció. Pudo desaparecer porque era sólo un impulso. Pero el asombro es ὄν-ἔ —domina por completo cada paso de la filosofía. El asombro es ὄν-ἔ (..)[] temple de ánimo (...). En el asombro ἐὰν ὄν-ἔ nos contenemos (*être en arrêt*). En cierto modo retrocedemos ante el ente —ante eso de que es y de que es así y no de otra manera. Tampoco se agota el asombro en este retroceder ante el ser del ente, sino que, en tanto retroceder y detenerse, está al mismo tiempo arrastrado hacia aquello y por así decir encadenado por aquello ante lo cual retrocede. De tal modo, el asombro es la *dis-posición* (*Dis-position*) en la que y por la que se abre el ser del ente³³.

En su ser el *Dasein* se instala en el ser (*Sein*) al experimentar el asombro ἐὰν ὄν-ἔ. La apertura del *Dasein* radica en la experiencia misma del *Sein*, que es en sí un *acontecimiento*. Sólo que aquí se exige la determinación del comprender. Y éste, a su vez, es *escucha atenta* a la voz (*Stimm*); en sí, entonces, es ἔν-ἔ. La relación *Dasein-Sein-ἔν-ἔ*, en resultas, se realiza como ἔν-ἔ. Sólo que aquí el ἔν-ἔ no es, en ningún sentido, ni cuenta, ni medida; sino, por el contrario, ἔν-ἔ. Lo que deviene sentido es la reunión, el estar-junto-de...; pero éste es —más allá de *experiencia*, entendida en sentido fenomenológico— existencia.

Ahora bien, hay una distancia entre la *existencia* como un “puro estar arrojado” —en la situación de *caída*— y *existenciariidad*. Ésta se enraíza en la situación que “junta” o “une” lo “siempre mismo y siempre diferente”. Aquí, entonces, la *comprensión* no es un dominio o un estado de la *ratio*, sino un “volver a aprehender” —que “junta” o “une”— en y al estar-siendo-en-tanto-*ek-sistente*. Y esta aprehensión —que no es de *ratio*, como ya se dijo— es apertura y es captación. En cuanto “abierto” el *Dasein* se mantiene en la *dis-posición*; en cuanto “capta” el *Dasein* “obra” —se obra, realiza el sentido que queda como obra— y su existencia es ἔν-ἔ.

Lenguaje, ser y Dios son, respectivamente, condición de posibilidad, estancia y destino (acaso sea más exacto decir: *horizonte*, de origen y de poder-llegar-a-ser) del *Dasein*. En la pura *existenciariidad* devienen, en un momento dado, *misterio*. Pero no lo son porque “no los conocemos” (lenguaje, ser y Dios), pues, en efecto, no se trata de “conocerlo”, sino porque *se manifiestan múltiplemente* y son “inagotable[s] / y se confunde[n] con la suma de la criaturas / y no llegará jamás el último verso / y varía[n] según los hombres”³⁴.

33 Cf. Heidegger, Martin. *¿Qué es eso de la filosofía?* Bs. As., Editorial Sur, 1960; p. 50 á 52.

34 Borges, Jorge Luis. *Otro poema de los dones*. En: *Nueva antología personal*. Bruguera, Bs.As., 1980; p. 42.

La filosofía, en sí, es instalarse en el $\epsilon\acute{\alpha}\delta\iota\tilde{\Upsilon}\alpha\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\iota}$ y permitir, en la pura *existencialidad* del *Dasein*, que se ponga en libertad el *misterio*, esto es, que se liberen las múltiples manifestaciones que constituyen el mundo y su *mundear*. Sólo así se conquista la *autenticidad*. Lo auténtico es lo que en sí obra, por sí, en creación la creación y apertura de mundo; y esta creación de mundo es el mundear del *Dasein*, que se confunde en su correalización misma del ser. El *mundear*, entonces, es propio del sentido *jecto* del *Dasein*; pero al mismo tiempo es el carácter-ser del ente, es el ser en su devenir (haber-sido, ser, poder-llegar-a-ser).

Así, entonces, el $\epsilon\acute{\alpha}\delta\iota\tilde{\Upsilon}\alpha\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\acute{\iota}$ instala en el misterio al *Dasein*: libera las múltiples posibilidades de manifestación del ser, mediante el misterio mismo del lenguaje, y busca un sentido último en el origen y en el destino de ser (Dios).

c. Y, al entrar en íntima y esencial relación con el misterio, ¿estamos todavía en los “dominios del filosofar”?

En los dos sentidos que se ha elaborado la respuesta es, radicalmente, un *sí*.

Cuando se aboca fenomenológicamente se trata de la *ratio* que no se satisface con ninguna respuesta y que *contrapregunta*.

En la orientación hermenéutica-existencial se trata del cuidado que induce una y otra vez al *Dasein* a reinstalarse en el poetizar, como pura experiencia $\delta\tilde{\iota}\epsilon\acute{o}\acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\tilde{\rho}$, que lleva a un despliegue permanente de la pluralidad de sentidos que liberan sentido.

Así, no se trata, si es “campo de la filosofía”, de “perderse” en el misterio, sino de liberarlo y de hacerlo en un sentido –fenomenológico– cada vez más racional; en otro sentido –hermenéutico-existencial– cada vez más abierto y liberado.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *La Ciudad de Dios (Civitate dei)*. Madrid, B.A.C., 1988.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid, B.A.C., 1991.
- Borges, Jorge Luis. *Nueva antología personal*. Bruguera, Bs.As., 1980.
- Chalmers, David J. *La mente consciente. En busca de una teoría fundamental*. Barcelona, Ed. Gedisa; 1999.
- Courtine, Jean-François. *Les catégories de L'être. Études de philosophie ancienne et médiévale*. Paris, PUF, 2003, en: “Épiméthée”; Husserl, *Les “Recherches Logiques”. Une oeuvre de percée* (coédition avec Jocelyn Benoist). Paris, Puf, 2004.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris, PUF, 1990.
- Ferraris, Maurizio. *Jackie Derrida. Retrato de memoria*. Bogotá, Siglo del Hombre, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2003.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá, Ed. Alfaguara, 2007; Edición Conmemorativa de la Asociación de Academias de la Lengua Española.

- Gómez Giraldo, Adolfo León. *Filosofía analítica y lenguaje cotidiano*. Bogotá, USTA-BCF, 1986.
- González, Zeferino. *Filosofía elemental. Libro primero: Lógica. Sección segunda: Lógica especial*. En: Obras del Cardenal González. En línea [http://www.filosofia.org/zgo/zgfe2121.htm]. Consulta: 24 de Junio de 2007.
- Heidegger, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. [Informe Natorp]*. Madrid, Ed. Trotta, 2002. (Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, basada en *Phänomenologische Interpretationen zur Aristoteles. [Anzeige der Hermeneutischen Situation]*; edición de Hans-Ulrich Lessing, publicada en la revista *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* [vol. 6, pp. 237-269]).
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el "Humanismo"*. En: *Hitos*. Madrid, Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *Estudios sobre mística medieval*. Madrid, Siruela, 2001.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México, F.C.E. & Siruela, 2000.
- Heidegger, Martin. *El concepto de tiempo*. Madrid, Ed. Trotta, 1998.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1998.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.
- Heidegger, Martin. *¿Qué es eso de la filosofía?* Bs. As., Editorial Sur, 1960.
- Henry, Michel. *Encarnación*. Salamanca, Sígueme, 2001.
- Herder, Johann Gottfried. *Essay of the origen of Language*. En: *On the Origin of Language: Jean-Jacques Rousseau, Essay on the Origin of Language*. (Trad. John H. Moran & Alexander Gode) Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, UNAM, 1997. Citado: *Ideas II*.
- Husserl, Edmund. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Haag, Martinus Nijhoff, 1952; *Hua. IV*.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981.
- Husserl, Edmund. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Nova, 1981.
- Husserl, Edmund. *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester; 1925*, trad. J. Scanlon. The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, *Hua IX*.
- Marion, Jean-Luc. *Inventio Analogiae. Métaphyique et ontothéologie*. Paris, Vrin, 2005, 384 pp., "Problèmes et Controverses".
- Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Salamanca, Sígueme, 1999.
- Reeder, Harry P. *Argumentando con cuidado*. Bogotá, UPN-San Pablo, 2007.
- Reeder, Harry P. *El lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.
- Reeder, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. New York, University Press of America, 1986.

Reeder, Harry P. *Language and Experience. Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein*. Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1984.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México, F.C.E., 2002.

Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones I. Ensayos de hermenéutica*. México, F.C.E., 2003.

Ricoeur, Paul. *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999.

Serrano de Haro, Agustín. *Presentación de la edición española*. En: *Husserl, Edmund. Lecciones de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Ed. Trotta, 2002.

Vargas Guillén, Germán (Ed.). *Enseñar filosofía*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Vargas Guillén, Germán (Ed.). *Formación y subjetividad*. Bogotá, UPN-Colección *Filosofía y enseñanza de la filosofía*, 2007.

Vargas Guillén, Germán. *La constitución de la experiencia humana del tiempo: subjetividad, tiempo, sentido*. En: *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán, Universidad del Cauca, 2007; pp. 11 á 37.

Vargas Guillén, Germán y Cárdenas Mejía, Luz Gloria. *Retórica, poética y formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional & Universidad de Antioquia, Bogotá, 2005.

Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003.

Zirión Quijano, Antonio. *Introducción*. En línea: [<http://www.filosoficas.unam.mx/~zirion/BDINT.pdf>]. Consulta: 24 de marzo de 2008.

Zirión Quijano, Antonio. *La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas*. En: *Hermenéutica y fenomenología*. México, Universidad Iberoamericana - Cuadernos N°. 34, 2003.

Recibido 12/10/07. Aprobado 05/02/08