



Departamento de Humanidades
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Tesina de Licenciatura en Filosofía

*“Antes o después de la palabra: un análisis de la
Hermenéutica de la Facticidad heideggeriana”*

Andrés Ignacio Bellido Arias

BAHIA BLANCA

ARGENTINA

2012

Prefacio

Esta Tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Andrés Ignacio Bellido Arias, en la orientación Historia de la Filosofía, bajo la dirección de la Doctora María Cecilia Barelli, Profesora de Historia de la Filosofía Contemporánea I y Metafísica.

Índice

Introducción	p.5
Parte I	p.8
1. Facticidad.....	p. 8
2. Hermenéutica de la facticidad.....	p. 11
3. Haber previo.....	p. 13
Parte II	p. 17
1. Análisis del <i>Dasein</i> : precomprensión y ontología fundamental.....	p. 17
2. El <i>Dasein</i> como “ser en el mundo”.....	p. 21
3.1 La comprensión en el marco del “ser en”.....	p. 24
3.2 El comprender y la proyección: interpretación y “estructura como”.....	p. 29
3.3 “Ver en torno”: la comprensión como “tener previo”, “ver previo” y “concebir previo”.....	p. 34
Consideraciones finales	p. 40
Bibliografía	p. 44

Introducción

La tradición hermenéutica es susceptible de ser analizada a partir de diversos criterios clasificatorios, los cuales determinan necesariamente la amplitud, el alcance y la profundidad de las distintas propuestas referidas al tema. Entre las sistematizaciones realizadas recientemente, se destaca la del filósofo canadiense Jean Grondin, quien revisa desde una perspectiva histórica las reflexiones en torno a las cuestiones de interpretación y teoría interpretativa, dividiéndolos en dos grandes grupos:

El primer grupo estaría compuesto por las propuestas de una hermenéutica no filosófica. Se trata de los primeros abordajes que comienzan en la antigüedad con los sofistas, pasando por los estudios de Filón, Agustín y Lutero; prosiguen con Dannhauer, Chladenius, Meier y algunos desarrollos del pietismo; encontrando en el romanticismo las voces de Ast, Schlegel y Schleiermacher; y finalmente alcanzando las reflexiones del historicismo con Boeckh, Droysen y Dilthey. La característica saliente en esta primera etapa manifiestamente heterogénea es la estimación que tales autores tienen de la hermenéutica: se la considera una disciplina secundaria en un sentido eminentemente técnico, referida a criterios mediante los cuales un texto debe ser abordado, sin que se viera tematizada la naturaleza misma de la interpretación.

Recién a partir de Heidegger - representaría el segundo apartado - la hermenéutica renuncia a su aspecto meramente instrumental y se le comienza a atribuir el “análisis

filosófico o fenomenológico del hecho originario del interpretar o del comprender” (Grondin 2000: 42). Aun habiendo realizado aportes significativos, que influyeron de forma decisiva en los desarrollos posteriores, los clásicos de la hermenéutica del siglo XIX - Schleiermacher, Boeckh, Droysen y Dilthey- “no consiguieron elaborar una concepción unitaria de la hermenéutica u ofrecerla públicamente en forma sistemática” (Grondin 2000: 137). Tanto es así que sus obras referidas a esta temática fueron publicadas (excepto en el caso de Dilthey) de forma póstuma y fragmentaria por sus discípulos. No es otro sino Heidegger quien, a partir de su hermenéutica de la facticidad, habilita una nueva posición desde la cual los problemas referidos a la interpretación no se conciben ya como pertenecientes a una disciplina secundaria, sino como el problema central de la reflexión filosófica. Estas tesis serán expuestas por Heidegger en el curso del semestre de verano de 1923, titulado *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. En dicho curso se determinaría el programa filosófico heideggeriano centrado en la “tendencia interpretadora” como la característica saliente del hombre. De esta manera, Heidegger prefiguraría el corazón mismo de su futura obra central, *Ser y tiempo (Sein und Zeit, 1927)*. Tal como señala Grondin:

La tarea de la filosofía no es la teoría de la interpretación, sino la interpretación misma, y concretamente en función de una transparencia para sí misma de la existencia que ésta misma debe conquistar (Grondin, 2000: 146).

La tarea propuesta por la analítica existencial de *Ser y tiempo* no será otra que la de hacer evidentes las estructuras previas del hombre (*Dasein*) en su facticidad, apuntando a una interpretación de la interpretación en la que se vuelvan explícitos los elementos constitutivos que posibilitan toda comprensión, así como la inherente tendencia interpretativa del *Dasein*.

La investigación sobre la hermenéutica heideggeriana se encuentra actualmente en un momento muy fructífero a partir de la reciente publicación de los cursos tempranos de Heidegger, textos que forman parte de la edición de la obra completa (*Gesamtausgabe*) llevada a cabo por la editorial Vittorio Klostermann. En este contexto favorable, se han publicado en los últimos años diversos libros y artículos sobre la hermenéutica de la facticidad, trabajando fundamentalmente las siguientes dos líneas temáticas:

- 1) La primera de ellas se centra en los trabajos del joven Heidegger (1919-1927), específicamente en la relación que éstos mantienen con el resto de su obra.
- 2) La segunda de las líneas analiza las postulaciones heideggerianas sobre el lenguaje, indagando principalmente:
 - a. Los orígenes de la noción de “habla”.
 - b. La recepción de estas postulaciones en los pensadores de tradición analítica y su impacto en la actualidad.

Tomando como punto de partida las líneas de investigación señaladas, nos proponemos analizar la hermenéutica de la facticidad heideggeriana tanto en su primera formulación de 1923 como en su desarrollo posterior en *Ser y tiempo*. Puntualmente nos interesa problematizar la noción de comprensión en vista de un posible encuadre pre-lingüístico.

La presente tesina se estructura de la siguiente manera. En la primera parte, nos proponemos desarrollar los elementos conceptuales centrales comprendidos en el curso de verano, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, explicitando las conexiones fundamentales que las nociones de “facticidad” y “haber previo” mantienen con la posterior analítica del *Dasein*. En la segunda parte, nos interesa analizar en profundidad la noción de “comprensión” (2.3 y 2.3.1), junto con el marco conceptual en el que se encuentra comprendida (2.1 y 2.2).

Primera Parte

El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. Esta dirección filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporalización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma (Heidegger 2002: 32).

1. Facticidad

Ontología. Hermenéutica de la Facticidad es el nombre que recibió el curso dictado por Martin Heidegger en el semestre de verano (segundo cuatrimestre del año académico alemán) de 1923. Fue impartido en 13 lecciones semanales de una hora de duración y éstas constituyen su última actividad en la Universidad de Friburgo¹.

¹ En el semestre de invierno siguiente fue designado de forma extraordinaria como catedrático titular por la Universidad de Marburgo a partir de la presentación del breve escrito *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* (Heidegger 2002).

En el primero de los encuentros, el autor da razones de la elección del término “ontología”, tomando distancia del uso que sus contemporáneos hacen de la noción y afirmando que “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 a hablar del ser, entonces habrá servido la palabra del título para lo que se pretende”. En este sentido, su interés es utilizar la noción de “ontología como la indicación de un preguntar que se orientará “hacia el ser en cuanto tal” y no en relación con alguna disciplina particular. El título que corresponderá de forma más precisa al esfuerzo intelectual (y con el que son comúnmente citadas) de estas lecciones será el de “Hermenéutica de la facticidad” (Cfr. Heidegger 2000: 17-20).

Ahora bien, en primer lugar debemos preguntarnos lo siguiente: ¿Qué se entiende aquí por facticidad? “Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser (*Seinscharakter*) de nuestro *existir* propio”. Facticidad (*Faktizität*) designa aquí a la condición fundamental de la existencia humana a diferencia de la objetiva. Expresa que el carácter más propio del hombre en tanto ente implica un muy particular “estar-aquí”, constituyéndose en “el cómo” en el que se manifiesta “su ser”. Todo hombre se encuentra siendo siempre en un aquí suyo constante, y este aquí constituye el modo más propio de su ser, se encuentra “aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio” (Heidegger 2000: 25). A diferencia de cualquier otra forma de ser, el hombre “tiene el privilegio de ser de tal modo que está arrojado sobre sí mismo como un sí-mismo” (Löwith, 2006: 134), es decir, se comprende la naturaleza de todo *Dasein* como fáctica en tanto se articula en respuesta a un carácter propio.

El espíritu que mueve a Heidegger a través de estas reflexiones es el siguiente: se propone, a través de un ejercicio fenomenológico, acercarse al hombre para determinar su carácter ontológico. Pero para llevar a cabo esta tarea correctamente, no debe teñir su lectura con ninguna determinación ajena, sino que debe situarse en medio del “sentido de su realización”. Este modo de ser del hombre, en el que es y se encuentra siendo indefectiblemente -aun si decidiera de manera voluntaria terminar con su existencia-, “precede cualquier cosa que sea el hombre, biológica, psicológica o socialmente” (Löwith 2006: 136). Este sentido propio de la realización y carácter de ser del hombre es la facticidad, gracias a la cual el hombre tiene una existencia cuya característica saliente es

verse volcada continuamente sobre sí, de forma regular e inevitable, en tanto este “modo de ser” no es una determinada “cualidad fija” sino una “posibilidad constante”. Este tipo de ente que es el hombre posee una responsabilidad característica “sobre el propio ser, sin ser, sin embargo, responsable de ‘ser ahí’ ” (Löwith 2006: 134). Es por esto que las diferentes elecciones del *Dasein* pueden darse en términos de cómo conducir su carácter fáctico, pero no con respecto a su carácter fáctico mismo.

Ya en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*² se observa claramente el interés de Heidegger por determinar fenomenológicamente el modo adecuado de tratar sobre el hombre. Es aquí donde se postula por vez primera el término “*Dasein* humano fáctico”³, identificando inicialmente la noción de *Dasein* con la de vida, entendiendo con esto a la hermenéutica como la vida que se estudia a sí misma. No es de extrañar entonces el énfasis que encontramos, en sus lecciones de 1923, por realizar una tarea de

² Este texto es la transcripción de un curso dictado por Heidegger en el semestre de invierno de 1921-1922. Fue publicado en el volumen número 61 de las obras completas en idioma alemán (*Gesamtausgabe*) por la editorial Vittorio Klostermann en el año 1985. Por cuestiones de extensión no podremos desarrollar debidamente algunos de los puntos centrales elaborados en estas lecciones. Sin embargo, nos interesa resaltar que es aquí donde por vez primera se caracteriza la tarea de la filosofía, que no indaga *sobre* la vida sino *desde* ella. La búsqueda que atraviesa el texto podría resumirse mediante la siguiente pregunta: ¿cómo aprehender la vida en su originariedad? La respuesta que propone el texto será similar a la de las lecciones de ontología. La vida fáctica dispone de la capacidad de auto-conocerse desde su estado propio de apertura al mundo y la tarea de la filosofía deberá centrarse en el análisis de esta apertura. Asimismo, es aquí donde se presentan por vez primera nociones centrales como “estar interpretado” (*Ausgelegtheit*), “estar ocupado en algo” (*Aussein auf etwas*), “ocupación” (*Besorgen*), “cuidado” (*Sorge*), “término medio” (*Durchschnittlichkeit*), el “Se” (*Das Man*), entre otras. Si hemos decidido articular la analítica de *Ser y Tiempo* con las lecciones de ontología de Friburgo omitiendo un análisis del curso sobre Aristóteles, no se debe a una diferencia temática sino al hecho de que en las lecciones –por ser posteriores- se observa con mayor claridad el análisis categorial de la facticidad, análisis que en el texto de 1921 solo se propone programáticamente (Heidegger 2002).

³ La palabra *Dasein* en alemán expresa sencillamente nuestro término castellano ‘existencia’. Lo que sucede es que Heidegger comienza a jugar con la noción poniendo un cierto énfasis en el ‘*Da*’. La intención de este juego es justamente mostrar que el hombre, en tanto ente, tiene una existencia por completo diferente a la existencia de los objetos, que simplemente son. El hombre será entendido como un ser-ahí ya que *no es*, sino que *existe* (*Existenz*). Por esta razón será presentado como un *Da-sein*, como aquel ente cuya existencia es eminentemente fáctica en un doble sentido: en primer lugar porque está siempre dándosele a sí mismo; en segundo lugar porque este dársele implica la posibilidad de que el *Dasein* se controle y se configure a sí mismo. En resumen: se le da como propio y como tarea.

Por último, resta esclarecer una dificultad: el término *Dasein*, aun en los diferentes usos que Heidegger hace de él, refiere no al hombre entendido ya como ‘creación’ o como ‘animal racional’ o desde cualquier interpretación antropológica. ‘*Dasein*’ hace referencia al estado de apertura *anterior* propio de una determinada entidad; estado que permitirá la posterior configuración de un ‘mundo’ (como significatividad): no hace referencia simplemente a la apertura de un sujeto –ni de un conjunto de sujetos- sino a la apertura misma que posibilita el sujeto y el mundo en su relación recíproca. En relación con el concepto de *Dasein* y sus variaciones a lo largo de la obra heideggeriana véase “¿Qué es realmente el *Dasein* en la filosofía de Heidegger?” (Berciano 1992).

‘destrucción’ respecto de las nociones tradicionales de hombre al mismo tiempo que nos introduce en el punto central de la problemática hermenéutica.

La nueva interpretación heideggeriana del término *Dasein* enfatiza la partícula ‘*Da*’ alemana que se corresponde con nuestro “ahí”, con el propósito de mostrar lo más fielmente posible el carácter fáctico de la existencia humana.

A partir de nuestro breve recorrido por el concepto de facticidad, podemos comprender ahora los siguientes aspectos con respecto al *Dasein*: en primer lugar, entendemos que alude a un ser cuya existencia transcurre en un sentido dinámico, y no en el sentido de lo “dado”, es decir, se utiliza el término “existir” de forma transitiva, expresando el *factum* de que el hombre se ve en la obligación, por su “naturaleza propia”, de conducir su vida en una sucesión inagotable de momentos. La existencia humana es una labor, un movimiento. En segundo lugar, el *Dasein* entendido como ser-ahí (*Da-sein*) expresa también el carácter reflexivo mediante el cual el hombre tiene acceso a su propio ser. El hombre se encuentra en una relación consigo mismo, mediante la cual puede percibir que todo momento de su existencia está ‘siendo’, es decir, “no solo es, sino que se apercibe de que está siendo ahí” (Safranski 2007: 157).

De esta manera Heidegger consolida a un nivel terminológico su distancia con las nociones tradicionales de sujeto, asociándolo ahora con la noción central de facticidad, a la vez que nos presenta el elemento central de estudio de su propuesta hermenéutica.

2- Hermenéutica de la facticidad

Según Heidegger *Hermenéutiké* deriva de *Hermeneuein*. Si bien la etimología del término es “oscura”, aparece en Platón íntimamente asociada al Dios griego Hermes. *Hermeneús* es aquel que comunica, el que “notifica a alguien lo que el otro piensa”, aquel que realiza una transmisión reproduciendo “la comunicación”. Desde Aristóteles este primer sentido se ve modificado, y a partir de él el helenismo sustituirá el concepto de hermenéutica por el de *dialektos*, denotando simplemente el “hablar coloquial sobre algo” (cfr. Heidegger 2000: pág. 27-29).

Heidegger comprende su propio esfuerzo en relación directa con el sentido primero del término. Es por esto que considera el significado originario de hermenéutica como una “determinada unidad en la realización del *ermefeuief* (comunicar), es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto *de la facticidad*” (Cfr. Heidegger 2000: 33). Si bien hermenéutica y facticidad están relacionados desde su mismo origen, lo están en un sentido muy particular que Heidegger se ocupa de precisar. Su relación no es la de una aprehensión convencional en la que un objeto es aprehendido en tanto objeto. De forma peculiar, la hermenéutica en sí misma presenta la particularidad de ser, a su vez, “algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”, es decir, que la interpretación que la hermenéutica realiza sobre la facticidad es una de las posibilidades propias de la facticidad misma.

No podremos considerar a la facticidad como un objeto de estudio convencional, a menos que estemos dispuestos a considerar que “la hermenéutica se encuentra en su propio objeto”, “esto es, como si las plantas, lo que son y como son, fueran la botánica” (Cfr. Heidegger 2000: 34). En este punto Heidegger define claramente su propuesta:

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada (Heidegger 2000: 34).

La hermenéutica *ocurre* en el estudio que realiza la facticidad sobre la facticidad, es decir, sobre sí misma. Tiene la labor de, a través del ‘ahí’ del *Dasein*, “hacer al 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” (Cfr. Heidegger 2000: 33). La hermenéutica no tiene como objetivo la posesión de ningún ‘conocimiento’ en un sentido convencional, sino que su horizonte estará dado por “un conocer existencial, es decir, un ser” (Heidegger 2000: 37). Nos propone la búsqueda de un “estar despierto” (*wachsein*) en el cual el *Dasein* se reconoce a sí mismo, se encuentra, alcanzando la forma más propia del carácter de su ser: la existencia (*Existenz*). El presentarse ante sí mismo a partir del estar despierto, no es algo que la humanidad pueda alcanzar de una vez y para siempre, sino que constituye la más propia posibilidad de cada *Dasein* en su experiencia fáctica concreta.

Por esto, como afirma Grondin (Cfr. Grondin 2008: 46-50), una ‘hermenéutica de la facticidad’ implica un doble sentido de acuerdo con los usos posibles del genitivo. Así como ‘miedo del enemigo’ puede denotar, al mismo tiempo, tanto el miedo que uno siente por el enemigo (genitivo objetivo) como el miedo que el enemigo siente por uno (genitivo subjetivo); de la misma manera, podemos abordar el caso que aquí nos ocupa.

Por un lado, el sentido objetivo indica que la filosofía debe abordar el problema de la existencia humana en su facticidad. Por el otro, el sentido subjetivo del genitivo sugiere que esta hermenéutica de la facticidad debe ser abordada por la vida fáctica misma en el plano individual, y no a través de estructuras conceptuales elaboradas con anterioridad. De hecho, esto último es considerado por Heidegger como un “escape” y una “caída”⁴.

La hermenéutica no alcanzaría un conocimiento absoluto a la manera de una filosofía objetiva. Más bien se propone responder a la “cuestionabilidad fundamental” que el *Dasein*, en tanto ‘estar siempre en marcha’ tiene sobre su misma “vida fáctica”.

La propuesta hermenéutica heideggeriana funda una nueva posibilidad de filosofía, que no pretende ocultarse bajo ninguna de las seguridades de la tradición, al amparo del estudio de una determinada teoría o marco conveniente. Muy por el contrario, propone una filosofía que subvierte las prácticas filosóficas y la noción misma de hermenéutica, cuya función es ofrecer un combate lúcido sobre la tendencia de escape del *Dasein* mismo. Habilita una reflexión en torno a las posibilidades del ente humano a partir del propio sentido de su realización, que identifica con la noción de facticidad: un pensamiento que “vuelve los golpes contra la vida misma”⁵.

A continuación vamos a desarrollar la noción de haber previo, por ser este el elemento central tanto de su propuesta de 1923 como de la posterior analítica del *Dasein*.

3- El haber previo

⁴ La valoración negativa respecto de una interpretación de la propia facticidad a partir de las estructuras de interpretación generales aparece ya bajo el nombre de “ruinancia” o “desmoronamiento” (*Zerfall*) en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*.

⁵ “El contenido de esta idea es que el hombre engendra su propio mundo pero no puede reconocerse de nuevo en él. Su propia realización es su propia ruina” (Cfr. Safranski: 148).

Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a partir del cual y a la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominarán existenciales (Heidegger 2000: 34).

Para que el *Dasein* pueda verse en el “campo de análisis” de manera “más expresa”, es decir, “sacar a la luz los rasgos principales hallados en la indagación hermenéutica”, es preciso partir de una intuición fundamental (Cfr. Heidegger 2000: 104):

El mirar a algo y determinar, activo en ese mirar, lo que está a la vista, en cuanto actuación que lo configura, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto que es así y así (Heidegger 2000: 104).

Este acceso que configura con anterioridad nuestras perspectivas interpretativas es denominado “haber previo”. (Cfr. Heidegger 2000: 104) Para comprender correctamente lo que se expresa en la cita es fundamental introducir brevemente la noción de “indicador formal” ya que el haber previo en tanto estructura anticipadora no puede ser desarrollado como el objeto de un conocimiento teórico.

La indicación formal, entonces, tiene una doble naturaleza: por un lado, es “conceptual”, y por otro “provisoria”. Es conceptual porque Heidegger se propone con ella establecer un núcleo de nociones referenciales a partir de las cuales el *Dasein* pueda comprender las determinaciones que le son propias; pero es asimismo provisoria, porque estas determinaciones no podrán ser aprehendidas en tanto no sean efectivamente objeto de una intuición propia y “concreta” por parte de la facticidad misma. Es por esto que reciben el nombre de indicadores formales: el “haber previo” hay que ponerlo “al alcance” y “apropiárselo” de tal manera que la “comprensión vacía” de la indicación formal “se llene a la vista de la fuente concreta de la intuición” (Cfr. Heidegger 2000: 104).

Se entiende mal la indicación formal siempre que se la tome como un enunciado general, establecido, y se desvaríe o se hagan con ella deducciones dialécticas constructivas. De lo que se trata es de, partiendo del contenido de la indicación, indeterminado pero en cierto modo entendible, hacer que el entender alcance el curso adecuado para el mirar (Heidegger 2000: 105).

La propuesta será aquí la siguiente: poner el “haber previo” en evidencia, frente al *Dasein*, para que éste lo apropie, de tal manera que las indicaciones formales se “llenen a la vista de la fuente concreta de intuición”.

Para determinar de forma más precisa el punto de vista que implica esta “indicación fomal” del haber previo Heidegger advierte que debemos “evitar el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser”. Se trata de una estructuración previa “difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida” e impide de manera fundamental “y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con ‘vida fáctica’ (*Dasein*)” (Cfr. Heidegger 2000: 105).

Por otro lado, el segundo de los prejuicios del que se quiere distanciar es el de la posibilidad de una "ausencia excenta de perspectiva". Esta posición sostiene que un objeto, cualquiera sea, puede ser observado por fuera de cualquier determinación previa. Esta pretensión resulta sobradamente más peligrosa que la anterior en tanto "eleva la falta de crítica a principio" y posibilita la idea de una "suprema" científicidad y objetividad cuando no hace más que contribuir a "extender una ceguera radical" (Cfr. Heidegger 2000: 107). La ausencia de perspectiva no significa otra cosa que apropiación del punto de vista, cuando este punto de vista es, por la naturaleza más propia del *Dasein*, histórico.

Una vez advertidos sobre estos prejuicios que limitan las posibilidades de un correcto acercamiento a la estructura del haber previo del *Dasein*, podremos avanzar ahora en su esclarecimiento. Heidegger se propone analizar esta estructura desde la cotidianidad, pues el *Dasein es* en su ocasionalidad. El proceso del “haber previo” debe ser explicado desde la experiencia misma de la facticidad humana en la actualidad. No se trata de escapar de esta circunstancia, sino muy por el contrario de sumergirse en ella para posibilitar su comprensión. Debemos acercarnos al *Dasein* arrojado en su cotidianidad más alienante para “ver” la “configuración de su haber previo” (Heidegger 2000: 109). Aquí se pretende demostrar de forma intuitiva la siguiente indicación formal: el *Dasein* en tanto vivir fáctico "quiere decir ser en un mundo".

Ese haber previo en que el *Dasein* (en cada caso el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: existir (vivir fáctico) es ser en el mundo (Heidegger 2000: 101).

En este punto podemos observar cómo se configura ya aquí, en 1923, la temática que será abordada años más tarde en *Ser y tiempo*, de 1927. Las preguntas con las que se trabaja en ambos textos son las mismas: "¿qué significa 'mundo'?", "¿qué quiere decir 'en' un mundo?" "¿Cómo es eso de 'ser' en un mundo?". Estas preguntas orientan la forma en que observamos el fenómeno del *Dasein* en su ocasionalidad, siendo solo elaboraciones en las que se "acentúa" uno u otro aspecto de un "fenómeno unitario fundamental".

El mundo se presenta como una estructura de remisiones, entendiendo este término como 'referencia a'. Aquello que se manifiesta en torno al *Dasein* no es otra cosa que una compleja cadena de referencias, cuya última remisión es necesariamente el *Dasein* en su "estructura cuidadora". El mundo es "aquello de que nos cuidamos", aquello "a que atendemos".

La forma en la que esta estructura de remisiones se manifiesta es llamada por Heidegger "significatividad". El *Dasein* a partir de esta última logra configurar en la red de remisiones a sí un 'mundo en torno' en el que se establecen las condiciones para el desarrollo de un "ser-en": "este ser el existir del mundo de que nos cuidamos es un modo de ser del vivir fáctico" (Heidegger 2000: 111).

Segunda Parte

1 - Análisis del *Dasein*: precomprensión y ontología fundamental

Como indicamos en la introducción, el interés central de este trabajo es problematizar la noción de “comprensión” en *Ser y Tiempo* en vista de su posible encuadre pre-lingüístico. Nos proponemos, inicialmente, reconstruir el campo semántico en el que aparece dicha noción, para luego abordarla detenidamente.

En *Ser y Tiempo* Heidegger se propone restituir una pregunta que ha caído en el olvido: la pregunta “qué interroga por el ser”. Esta pregunta que tuvo “en vilo el meditar de Platón y Aristóteles” enmudeció después “como pregunta expresa de una investigación efectiva” (Cfr. Heidegger 2010: 11) y fue, ya desde la antigüedad griega, entendida como comprensible de suyo. Debido a esto, toda reflexión que se propuso abordar este interrogante central fue considerada un “error metódico” por, entre otras razones, tematizar el “más universal y más vacío de los conceptos”.

Heidegger considera que debemos depositar nuevamente todo nuestro esfuerzo en este pensamiento inicial de la tradición filosófica occidental. Comienza con el análisis estructural de toda pregunta.

Un preguntar cualquiera implica siempre los siguientes elementos. Por un lado, (1) ‘algo’ *de lo que se pregunta*. En segundo lugar, (2) *lo que se pregunta* o, mejor dicho, *por lo que se pregunta* dicho preguntar. Luego, (3) aquél que enuncia la pregunta, *el que pregunta*; y, por último (4) *a lo que o a quién* se hace la pregunta. Se observa que la pregunta por el sentido del ser es una pregunta “señalada” porque responde a esta estructura de todo preguntar de una manera singular, mostrando su radicalidad fundamental.

- 1) Aquello *de lo que preguntamos* cuando preguntamos por el ‘sentido del ser’ es el ser mismo, lo que “determina a los entes en cuanto entes, aquello sobre lo cual los entes, como quiera que se los dilucide son en cada caso ya comprendidos” (Heidegger 2010: 15). No obstante, el ser como objeto de un preguntar explícito, no podrá jamás presentarse como un ente, por lo que la respuesta a este preguntar, se presentará de forma particular y no a la manera de las diferentes disciplinas científicas. La comprensión del ser requerirá necesariamente un cuerpo de conceptos particulares: “El ser, en cuanto es aquello de que se pregunta, requiere, por ende, una forma peculiar de mostrarlo que se diferencia esencialmente del descubrimiento de los entes” (Cfr. Heidegger 2010: 16).
- 2) El ser es aquello *de lo que preguntamos*. Es por esto que *por lo que preguntamos* en dicha pregunta es por el *sentido del ser* entendido como el ser de los entes. Para esto, partimos de una determinada precomprensión de “término medio” que deberá ser corregida mediante la recta forma de acceso a los entes.
- 3) El problema que surge en este caso es determinar cuál, del conjunto de todos los entes, será aquel que deba “interrogar sobre el ser *preguntando por* el ente”. Esto implica determinar de antemano un “punto de partida” que inicie el “proceso que nos abra el ser” (Cfr. Heidegger 2010: 16). El ente al que le será asignado este interrogar será el ente que “somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad de ser del preguntar” (Cfr. Heidegger

2010: 17). El ente que realiza la pregunta es el hombre. Pero Heidegger busca separarse ya terminológicamente de las concepciones de la tradición a este respecto por lo que lo designa nuevamente “ser ahí” (*Dasein*).

- 4) Finalmente, el “ser ahí” interrogará al “ser ahí” mismo. En las propias palabras del autor, “el hacer de forma expresa y de ver a través de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el “ser ahí”) poniendo la mira en su ser” (Cfr. Heidegger 2010: 17).

Podemos encontrar una enorme familiaridad entre los dos últimos puntos de esta enumeración. Ya desde el inicio observamos con claridad cómo la facticidad, el elemento central de sus lecciones de 1923, aparece íntimamente relacionado con su nueva propuesta temática.

Esto se percibe notoriamente cuando menciona que “el ente del carácter del ‘ser ahí’ tiene una referencia a la pregunta misma que interroga por el ser” (Cfr. Heidegger 2010: 18), entendiendo lo mismo que hiciera en relación con el *vivir fáctico* en sus lecciones de ontología, esto es, que aquello con lo que se identifica el carácter de ser del *Dasein* es la permanente ocasionalidad dada por su facticidad. Así como en 1923 la existencia humana posee una estructura propia que le permite orientar sus “posibilidades” hacia la transparencia de su estructura fáctica; en este punto, casi cuatro años más tarde, esto se resignifica, por lo menos de forma inicial, de la siguiente manera: la pregunta por el sentido del ser deberá ser realizada por el *Dasein* a partir del propio ente que es él mismo en cada caso (correspondiente al tercer y cuarto elemento en los que se descompuso la pregunta por el sentido del ser), esto es, de su facticidad⁶.

Ahora bien, a pesar de lo dicho, no hemos ofrecido una respuesta aún a la cuestión fundamental: ¿Por qué interrogar sobre el sentido del ser? ¿Qué importancia reviste este preguntar? Heidegger responde a estas preguntas a partir de la exposición de la preeminencia óntica y ontológica del ‘ser ahí’.

⁶ Resulta interesante notar como el autor no hace referencia aquí a sus elaboraciones anteriores ni a dos nociones centrales en el contexto de la presente problemática: hermenéutica y facticidad.

Las diferentes disciplinas científicas establecen un determinado ángulo desde el cual elaboran aspectos del ente. Aun siendo cierto que “el peso de la investigación” se deposita siempre en el aspecto “positivo” de cualquier disciplina, toda rama de la ciencia parte de un determinado posicionamiento inicial que determina su desarrollo efectivo. Por esto, “el verdadero movimiento de las ciencias es el de la revisión de los conceptos fundamentales”, siendo de mayor nivel aquella disciplina con la capacidad de experimentar una “crisis” de sus nociones fundantes.

La pregunta por el ser tiene una *preeminencia ontológica* debido a que no apunta ya a esta o aquella determinada ontología a partir de la cual se funde tal o cual rama del saber, sino que apunta a la “condición de posibilidad de las ontologías mismas que son anteriores a las ciencias y las fundan”.

La pregunta tiene, asimismo, una *preeminencia óptica*: las ciencias tienen “en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente”; remiten necesariamente a la estructura de apertura del *Dasein*, un ente señalado cuyo carácter más propio implica la posibilidad de desplegar esta cuestión, un ente al que “*le va este su ser*” (Cfr. Heidegger 2010: 21). El esclarecimiento del valor de la pregunta por el ser nos invita entonces a un análisis del “ser ahí”:

La demostración de lo óptico-ontológicamente señalado de la pregunta que interroga por el ser, se funda en la exhibición provisional de la preeminencia óptico-ontológica del “ser ahí”. Pero el análisis de la estructura de la pregunta que interroga por el ser en cuanto tal pregunta tropezó con una señalada función de este ente dentro del mismo hacer la pregunta. El “ser ahí” se desembozó como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente, antes de que el preguntar mismo deje ‘ver a través’ de él (Heidegger 2010: 24).

A partir de lo dicho hasta aquí, nos interesa señalar dos puntos centrales para la presente investigación. En primer lugar, la analítica existencial del *Dasein* aparece como el elemento central de la ontología propuesta en *Ser y tiempo*, retomando claramente los desarrollos hermenéuticos anteriores (1923). La facticidad, presentada nuevamente como la comprensión que el *Dasein* tiene de su propio carácter de ser, le permite a Heidegger proponer la preeminencia del hombre frente a todos los demás entes. Con esto queda fundamentada la necesidad de conocer la “constitución necesaria *a priori* del ser del

Dasein” con el objetivo de establecer las condiciones de posibilidad de toda otra ontología, especialmente aquellas que corresponden a las ciencias⁷. La facticidad del *Dasein* es el elemento nodal que permite justificar una ontología que entienda su tarea como una “analítica existencial del *Dasein*”.

Por otro lado, y fundamentalmente, nos encontramos aquí también con la primera mención de la noción de comprensión. Como veremos más adelante, Heidegger utiliza esta noción varias veces antes de desplegarla temáticamente. Por el momento nos interesa señalar cómo el vivir fáctico que desarrollara en 1923 aparece, cuatro años más tarde, en términos de una “precomprensión ontológica”, en lo que constituye una temprana mención de aquello que nos proponemos analizar:

La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una “tendencia de ser” esencialmente inherente al ser del “ser ahí” mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser (Heidegger 2010: 24).

2.- El *Dasein* como “ser en el mundo”

Ya hemos visto que la ontología fundamental se presenta como analítica del *Dasein* gracias a la precomprensión que este último tiene del ser. Ahora bien, el desarrollo de esta analítica será propuesta por Heidegger a través de la estructura “ser en el mundo”.

Esta estructura puede ser presentada, para su análisis, en tres elementos, siempre y cuando se tenga presente que la fórmula “ser en el mundo” refiere una noción unitaria y que al tematizar cualquiera de sus elementos estamos al mismo tiempo presentándolos a todos: se trata de un fenómeno que permite que “se le mire por tres lados” (Cfr. Heidegger 2010: 65). Estos lados son: (1) el mundo y su mundanidad; (2) el ‘quién’ cuya estructura *a priori* es “ser en el mundo”, esto es, el *Dasein*; y (3) el “ser en”⁸.

A continuación nos detendremos en dos de estos elementos: el mundo y el “ser en”⁸.

⁷ “De ahí que la ontología fundamental, única de la que pueden surgir todas las demás, tenga que buscarse en la analítica existencial del “ser ahí” (Heidegger 2010: 23).

⁸ Para evitar reiteraciones en relación a lo ya expuesto en el punto anterior omitimos una nueva referencia al *Dasein*.

1.- El “mundo” que es constitutivo de la apertura del *Dasein* no es un ente ni mucho menos el conjunto de todos los entes. Para comprender esto resulta conveniente, a su vez, repasar sucintamente la noción heideggeriana de “útil”. El *Dasein* reúne y articula los entes intramundanos siempre según un determinado sentido. Se presentan como útiles porque establecen redes de relaciones que tienen como último referente al *Dasein* mismo. El mundo no será entendido, como hemos dicho, en términos de la totalidad de los entes sino más bien como el entramado de las diferentes relaciones de referencia que establece de forma necesaria cada *Dasein* en su existir cotidiano. Si recordamos que lo que se está determinando aquí es la estructura *a priori* del *Dasein*, comprenderemos fácilmente cómo cada ‘ser ahí’, siendo él siempre en cada caso sí mismo, no puede más que proyectarse en un mundo que le sea propio.

Entendemos por mundo el sistema significativo o conjunto de relaciones al que todo *Dasein* se inclina por su propio carácter de ser. Con esto queremos decir: la noción de mundo tiene la forma de una apertura, es una predisposición *a priori* que invita inevitablemente a establecer una red de relaciones y referencias orientadas desde una interpretación propia.

De esta manera cada ente establece un “para qué” en relación a un elemento anterior, teniendo siempre como límite, como última referencia, al *Dasein* mismo. A esta justificación última de la red de referencias Heidegger la denomina “por mor de”, es decir, todo “para qué” ha de remitir necesariamente en última instancia “por mor” del *Dasein*. Por ejemplo, el patio es “para” el manzano, el manzano es ‘para’ sus frutos, sus frutos son “para” alimentarse, alimentarse es “por mor” del “ser ahí”.

Ahora bien, lo que hace posible que el *Dasein* se presente siempre como el punto central de la articulación de referencias es justamente que éste posee una comprensión del ser. El *Dasein* se encuentra siempre abierto al mundo en tanto su facticidad lo obliga a ser de siempre suyo, es decir, a ser en todo momento la posibilidad de sí mismo.

Por esto, Heidegger establece una relación esencial entre el carácter precomprensivo del “ser ahí” y el mundo como el campo de despliegue de posibilidades. El *Dasein* se refiere espontáneamente a un mundo de referencias que lo presentan como su centro, está posibilitado por la muy particular precomprensión que tiene de sí.

3.- Una vez esclarecida la noción de mundo y resuelta la cuestión por el ‘quién’, resta preguntarnos: ¿a qué se refiere Heidegger con “ser en”? Este es el punto central de su analítica existencial. Trataremos ahora de analizar este tercer elemento “sin perder de vista el todo estructural”. (Cfr. Heidegger 2010: 148).

Como hemos observado, lo que se pretende es preguntar por el ‘ser en’ sin por esto “aniquilar la originalidad del fenómeno”. Si bien la fórmula que expresa la estructura *a priori* es ‘ser en el mundo’, no debemos orientarnos en un sentido erróneo, entendiendo que el *Dasein* habita ‘en’ ‘el mundo’ en un sentido convencional. El hombre *no es en el mundo* como el libro es en la biblioteca, la taza en la alacena, “el agua en el vaso” o “el vestido en el armario”. La proposición ‘en’ no designa una “relación de ser” de dos entes intramundanos cualesquiera sean que mantienen entre sí una determinada relación “espacial” o “de lugar” (Cfr. Heidegger 2010: 66). Toda “relación de ser” entre entes -que no son el *Dasein*- es denominada por Heidegger como una relación “ante los ojos”.

Pero de lo que se trata aquí es de establecer la “forma de ser” del *Dasein*. La forma en la que el “ser en” se desenvuelve en el *Dasein* difiere radicalmente de la forma en que los entes restantes lo hacen. El “ser en” no mienta un determinado estar del *Dasein* junto al mundo a la manera de lo “ante la vista” sino que expresa, por el contrario, una ‘relación de ser’ propia de la forma de ser del “ser ahí”; su forma característica. Es la razón por la cual el ente que es el hombre “ostenta en su más peculiar ser el carácter del ‘estado de no cerrado’” (Heidegger 2010: 149). La propuesta de una nueva noción de mundo no debe desorientarnos, es decir, “no hay nada semejante a una ‘contigüidad’ de un ente llamado ‘ser ahí’ con otro ente llamado mundo” (Heidegger 2010: 67).

Heidegger retoma la noción de facticidad, poniéndola en relación con la estructura “ser en el mundo” de la misma manera que se hiciera en las lecciones de 1923:

El concepto de facticidad encierra en sí el ‘ser en el mundo’ de un ente intramundano, de tal suerte que este ente pueda comprenderse como siendo su ‘destino’ estar vinculado con el ser de los entes que le hacen frente dentro del mundo que es peculiar de él.

Por lo pronto sólo se trata de ver la diferencia ontológica entre el ‘ser en’ como existencial y la ‘interioridad’ de lo ‘ante los ojos’ como categoría. Al deslindar así el ‘ser en’, no negamos al ‘ser ahí’ toda forma de ‘espacialidad’. Por el contrario, el ‘ser ahí’ tiene un peculiar ‘ser en el espacio’, pero que sólo es posible de su parte

sobre la base del 'ser en el mundo' en general (Heidegger 2010: 68).

Este “ser en” como existenciario se manifiesta en una multiplicidad de “modos de ser”:

Tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir” (Heidegger 2010: 69).

No se trata de que el *Dasein* pueda, según lo desee, establecer o no una relación con el mundo a partir de alguna de las modalidades arriba enumeradas. El *Dasein* está siempre, necesariamente, relacionado con el mundo en alguna modalidad cualquiera porque **el *Dasein* es esa relación con el mundo** y cualquiera sea el modo en el que la relación este siendo llevada a cabo en la inmediatez de un “ahí” “solo es posible porque el ‘ser ahí’ es como es en cuanto ‘ser en el mundo’ ” (Heidegger 2010: 69).

Para terminar de precisar esta noción Heidegger utiliza la expresión corriente “el hombre tiene su mundo”. Nosotros podríamos hoy en día pensar en la expresión “cada persona es un mundo”. Es correcto, pero no debido a que el *Dasein* que somos en cada caso nosotros mismos tenga el “ser en” como posibilidad sino porque, como decíamos, ‘ser ahí’ implica necesariamente “ser en”. La idea de un mundo previo al *Dasein*, exterior, entendido como el conjunto de la totalidad de los entes, esta justamente posibilitada por esta estructura previa del *Dasein* y constituye el “modo primario del ser en el mundo”. Siempre que permanezca “ontológicamente inaccesible” este “ser en”, el *Dasein* será comprendido a partir de la relación “entre un ente (el mundo) y otro ente (el alma)” (Heidegger 2010: 71). El error consiste en que la fundamentación ontológica del hombre ha recaído siempre en la estructura ontológica ‘ante los ojos’ del ente, “el ‘ser en el mundo’, aunque pre fenomenológicamente se tenga de él cierta experiencia y cierta noción, resulta invisible por el camino de una interpretación inadecuada” (Heidegger 2010: 72).

3.1 - La comprensión en el marco del ‘ser en’

Heidegger ‘descompone’ en *Ser* y *Tiempo* esta estructura ‘ser en’ en tres miembros que funcionan también como existenciaros. Estos tres serán los modos fundamentales de

apertura del *Dasein*⁹. A continuación analizaremos dos de ellos, el encontrarse (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*), para centrarnos luego con mayor detalle en la comprensión (*Verstehen*).

El encontrarse (*Befindlichkeit*) hace referencia a un estado emocional del *Dasein*. Como se establece al comienzo del párrafo 29 de *Ser y Tiempo*, lo que este término designa es “ónticamente lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo”. No se trata de tal o cuál talante o estado psíquico sino de una determinación estrictamente ontológica que establece con anterioridad la posibilidad de todo temple emocional. Los diferentes estados anímicos por los que se pueda mover el *Dasein* en el plano óntico “no son ontológicamente una nada”, sino que hacen explícito el hecho de que “el ‘ser ahí’ es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo” (Heidegger 2010: 151).

Este “encontrarse” no consiste en modo alguno en una determinada facultad del *Dasein* que pudiera aparecer o desaparecer con cierta intermitencia. En tanto existenciario establece que el *Dasein* mantiene un estado de “apertura” emocional bajo cualquier circunstancia como parte de su “carácter de ser”. Se trata de una apertura a la “inexorable enigmaticidad”¹⁰ y es anterior a cualquier posición que el *Dasein* pudiera tomar en su cotidianidad¹¹. .

Ahora bien, en lo que respecta específicamente a la presente investigación resaltaremos los siguientes dos puntos:

- 1- En primer lugar, el tipo de apertura del encontrarse no es una apertura racional. Es, por el contrario, emotiva. Aquí el *Dasein* es dueño de un sentir(se) particular que lo

⁹ La voluntad de Heidegger al determinar al *Dasein* como apertura no es otra que mostrar que la tarea activa que realiza, en su nivel fundamental no es una tarea intelectual sino que, por el contrario, todo conocimiento de tipo intelectual supone ya necesariamente una determinada apertura (Cfr. Aguilar-Álvarez Bay 2004: 160)

¹⁰ El encontrarse como fundamento ontológico-existenciario de toda posibilidad anímica será abordado nuevamente por Heidegger dos años más tarde en *¿Qué es Metafísica?* (Heidegger 2003) en el contexto de la angustia como temple emocional que enfrenta al *Dasein* con “la nada misma”.

¹¹ [...] “ni siquiera en el caso de ser el ‘ser ahí’ ‘seguro’ de su adonde en una fe, o de conocer el ‘de donde’ en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al ‘ser ahí’ ante el ‘que es’ de su ‘ahí’ como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad” (Heidegger 2010: 153).

ubica siempre frente al misterio de su origen y su destino; entendiendo a su propio ser como una carga, una tarea y una responsabilidad.

- 2- Pero no se trata de que el *Dasein* resuelva su existencia siempre primeramente en el plano emocional, sino que el conocimiento intelectual tiene su condición de posibilidad en el ‘encontrarse’ mismo. Más adelante abordaremos puntualmente esta cuestión. Lo que nos interesa en este punto es señalar cómo, ya en el primero de los ‘elementos’ en los que se descompone la estructura ‘ser en el mundo’, se impone una forma de conocimiento asociada a una apertura anterior a toda conciencia de sí. El conocimiento considerado en términos tradicionales, no podrá dar razones de la apertura propia del “encontrarse”, dado que sus posibilidades “se quedan demasiado cortas frente al original ‘abrir’ que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el ‘ser ahí’ es colocado ante su ser como ‘ahí’” (Heidegger 2010: 151). Nuestra intención es señalar con la mayor claridad posible cómo la apertura dada por este existencial es “la forma de ser original del ‘ser ahí’ en el que éste es ‘abierto’ para sí mismo *antes de todo conocer y querer y muy por encima del alcance de lo que éstos son capaces de ‘abrir’*” (Cfr. Heidegger 2010: 153, las cursivas son nuestras).

Así como el encontrarse, el habla (*Rede*) es también un existencial. Si bien “es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender” (Heidegger 2010: 179) desempeña una tarea diferente. Siendo el *Dasein* ineludiblemente en el modo de la referencia constante al mundo, es el habla el que posibilita que se establezca un sentido. Provee la estructura formal para que las aperturas realizadas por el encontrarse y fundamentalmente por el comprender puedan articularse. Su función como existencial es brindar el armazón formal que es condición de posibilidad de toda elaboración de sentido:

Sin habla, el hombre es incapaz, por así decirlo, de erguirse; esto es, de captar, tácita o explícitamente, la relación como relación. Es decir, no acertaría a configurar el esquema virtual del mundo como todo de relaciones que hace posible la comparecencia del ente (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 199).

Es por esto que el habla tiene una “primacía formal”. Es la encargada de la estructuración original que permite toda posterior comprensibilidad. Su ‘tarea’ es perfilar un sentido a partir de las aperturas dadas por los existenciaros restantes. Lo que articula el habla es nada menos que la posibilidad de que el mundo al que refiere el *Dasein* en su “estado de yecto”, por su misma naturaleza, pueda presentarse como un “todo de significación” (Heidegger 2010: 179) en el que se proyecte. En términos heideggerianos, el habla realiza “la articulación de la comprensibilidad del ‘ahí’ ” (Heidegger 2010: 180); permite que en el mirar ya abierto por el encontrarse y la comprensión, algo se muestre como algo: que el ente comparezca como tal.

Ahora bien, a partir de lo dicho surge necesariamente el siguiente interrogante, ¿cuál es la relación que establece este existenciaro con el lenguaje? La propuesta hermenéutica heideggeriana se enfrenta, sin lugar a dudas, con las diferentes posiciones que la tradición ha mantenido. Como muy acertadamente señala Aguilar (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 180), para entender el sentido profundo de la distinción entre ‘habla’ y ‘lenguaje’, es conveniente tener presente la posición que Heidegger sostiene respecto de la doble traducción que la tradición ha llevado a cabo del término *logos*¹². Considera que este término fue entendido como razón y como lenguaje, para luego recostarse decididamente sobre la segunda acepción. Siendo el *Dasein* y el ente solo “inteligible a partir del *logos*” (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 179), lo que se intenta en *Ser y Tiempo* es una defensa de la anterioridad de la articulación del sentido con respecto al lenguaje proposicional. Es por esto que encontramos una clara distinción que ubica al habla como el lugar de fundamentación de todo lenguaje explícito. “(...) Este fenómeno- afirma el autor en relación al lenguaje- tiene sus raíces en la estructura existenciaro del ‘estado de abierto’ del “ser ahí”. *El fundamento ontológico existenciaro del lenguaje es el habla.*” (Heidegger 2010: 179).

Cuando la articulación de sentido inicial que propone el habla se expresa de forma mundana, es decir, “obtiene la palabra”, es cuando se conforma el lenguaje como lo entendemos cotidianamente. Es por esto que el lenguaje es estudiado siempre desde una perspectiva que lo encuentra en todos los casos como algo “a la mano” “ante los ojos”. Las diversas disciplinas que proponen estudios sobre este fenómeno, como la psicología o la antropología, confunden siempre el camino al no buscar en el habla su fundamento

¹² Cfr. Heidegger 2010, Parágrafo 7, B “El concepto de *logos*”.

existenciario y realizan sus estudios siempre ubicados en un nivel de análisis puramente óntico. Asimismo, desde esta perspectiva la filosofía del lenguaje se pierde en un mundo de palabras en el que busca establecer la esencia de la proposición “siguiendo el hilo de la idea de “expresión”, de “forma simbólica”, de la comunicación en forma de enunciado¹³, de la “notificación” de vivencias o del “dar forma propio de la vida” (Heidegger 2010: 182). Para ser claros podemos resumir la posición heideggeriana sobre la relación habla-lenguaje de la siguiente manera: es una relación de fundamentación que tiene el habla como la condición de posibilidad de todo lenguaje oral y escrito. De esta manera, estará errado cualquier intento de comprender la naturaleza del lenguaje por fuera de un análisis ontológico de las formas de apertura propias del *Dasein*.

Así como hicimos con el ‘encontrarse’, entre las propuestas relevantes del desarrollo de la noción de habla nos interesa destacar las que son de especial interés para el asunto que ahora nos ocupa, a saber, examinar la viabilidad de una interpretación que postule a la hermenéutica heideggeriana como una posición referida a un plano anterior al lenguaje. Para esto, nos interesa señalar los siguientes puntos:

- 1- En primer lugar, como ya resulta evidente, el habla es un elemento de la estructura de apertura del *Dasein*, cuya función es **pre-reflexiva** y **pre-lingüística**. A su vez, como hemos observado, es fundamento de todas las lenguas, siendo estas últimas solo modos derivados de relación con el ente: expresiones particulares de una apertura originaria. En este sentido, el conocimiento intelectual se nos revela impregnado de un previo saber de naturaleza muy diferente.
- 2- En segundo lugar, el habla fundamenta la posibilidad de toda comprensibilidad a través de la articulación de un sentido, señalando un punto de especial interés para la presente tesina: el sentido no es una elaboración posterior ni, en todo caso, una inclinación del *Dasein*: el sentido constituye la forma misma del *Dasein* con anterioridad a toda palabra. El *Dasein*, en tanto que *es*, articula un sentido desde el estado de “yecto” en el que lo deposita ya su “encontrarse”. Podemos decir que el *Dasein es* apertura y configuración de sentido a nivel

¹³ Sobre la proposición como forma derivada volveremos en el siguiente apartado.

ontológico: el encontrarse, el comprender y el habla son la génesis de la estructura formal necesaria en todo proyectarse. Son los elementos en los que se descompone toda proyección.

3.2 - El comprender y la proyección: interpretación y estructura ‘como’

En este punto abordaremos la noción heideggeriana de ‘comprensión’ con el doble propósito de esclarecer sus vinculaciones con las lecciones de 1923, por un lado, y analizar la posibilidad de una perspectiva que refiera a un plano de interpretación pre-proposicional, por otro.

En primer lugar es necesario distinguir esta noción de sus asociaciones más habituales. Por ‘comprender’ no entiende Heidegger una facultad o proceso propio de una facultad, tampoco se refiere a ningún tipo de captación intelectual o de entendimiento mediado: “la noción heideggeriana de comprensión remite a un poder de visión más básico que el intelectual” (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 165). Heidegger llama comprensión - nosotros creemos que de forma deliberada y provocativa- a una apertura pre-reflexiva y, como intentaremos demostrar, pre-proposicional, pre-simbólica y pre-lingüística.

En tanto el *Dasein* no es simplemente algo ante los ojos, se trata de aquel ente que en cada caso es necesariamente él mismo a partir de la apertura existencial a sus diversas posibilidades. Pero estas posibilidades no son infinitas. “La posibilidad en cuanto existencial no significa- aclara Heidegger en este punto- el ‘poder ser’ libremente flotante en el sentido de la *libertas indifferentiae*” (Heidegger 2010: 161). Determinado de forma esencial por el encontrarse, el *Dasein* se encuentra abierto a posibilidades siempre a partir de sí mismo, es decir, se encuentra permanentemente abierto a *sus* posibilidades. Se encuentra frente a su “poder ser” siempre desde la perspectiva de la “responsabilidad de sí mismo” (Cfr. Aguilar Álvarez-Bay: 161): es una libertad relativa a sí, cuyas posibilidades se observan a través de su ‘ahí’ propio.

En lo que sigue trataremos de señalar la relación esencial que se establece entre comprensión y posibilidad en la analítica del *Dasein*. Permítasenos, por el momento,

señalar lo siguiente: el saber al que se abre el *Dasein* en el comprender es, justamente, la expresión misma de esta posibilidad; “el comprender es el ser existencial del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo” (Heidegger 2010: 152).

Ahora bien, este existencial nos permite comprender la relación que se establece entre *Dasein* y mundo como conjunto relacional. Se busca remplazar el paradigma tradicional de relación sujeto-objeto, por uno nuevo donde no pueda hablarse de la relativa autonomía de ninguna de las partes. Esto se debe a que, en un sentido, los entes se presentan configurados a partir de la orientación que el “ser ahí” les otorga; y en otro, el *Dasein* solo logra desplegarse y realizarse a través de las posibilidades abiertas en el plano óntico.

Lo que se descubre en el comprender es el punto cero de articulación originaria del *Dasein* con el mundo. El comprender permite ubicar la perspectiva de elaboración de toda red de significaciones; es, por así decirlo, el centro del ‘por mor de’, a partir del cual se extienden las redes que constituyen el mundo. Esto último pone de manifiesto, una vez más, el cambio radical que propone la transformación hermenéutica de la fenomenología: la relación de co-dependencia que se establece entre el *Dasein* y el mundo. A diferencia de la explicación propuesta por la filosofía anterior, “el modelo central subyacente” en *Ser y Tiempo* es el de un *Dasein* situado en un mundo “estructurado simbólicamente y, por ello, comprensible”¹⁴.

La comprensibilidad abierta de forma originaria por el comprender es la que permite establecer el *contenido significativo*, cuya articulación posterior dará como resultado la totalidad de los útiles. Pero no por esto se puede aquí hablar de una cierta anterioridad del *Dasein* respecto de su “exterioridad”, y esto se debe fundamentalmente a que la apertura de cualquiera de los existenciales se presenta en *Ser y Tiempo* como propia de la forma de ser del *Dasein*, por lo que no debemos considerar a este último como el constructor del mundo, sino como al ente cuya forma más propia, de manera inevitable, establece una relación de responsabilidad a partir de la construcción de una red de significaciones que efectivizan su existencia.

El comprender es básicamente una apertura a las posibilidades. Pero, se pregunta Heidegger, “¿por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él,

¹⁴ Cfr. CRISTINA LAFONT, El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*, Isegogoría/7, 1993.

siempre viene el comprender a parar en las posibilidades” (Heidegger 2010: 162), o lo que es lo mismo, ¿por qué el comprender en tanto apertura es una apertura que se abre a lo posible? Si los entes del mundo, si la “unidad de lo mucho y vario que es ‘ante los ojos’, la naturaleza” (Heidegger 2010: 162) nos resulta solo comprensible, al considerarlos un “útil” en su relación con el *Dasein*, es decir, como posibilidades, ¿a qué se debe esto? ¿Cuál es su explicación última? Se debe a que “el comprender tiene [...] la estructura existencial que llamamos ‘proyección’ (*Entwurf*)” (Heidegger 2010: 162)¹⁵.

Dentro de lo que se entiende en *Ser y Tiempo* por ‘comprensión’ encontramos un elemento, la proyección, cuya tarea es central en el planteo heideggeriano: vincula el carácter referencial del “por mor de sí” del *Dasein* con un mundo entendido en los términos antes desarrollados. Observamos que estamos nuevamente alrededor del aspecto central de “ser en el mundo” al encontrar un factor que vincula estructuralmente las nociones de *Dasein* y mundo de forma inseparable.

Ahora bien, el proyectarse no hace referencia a ningún programa específico que el *Dasein* deseara desarrollar y con “arreglo al cual organizaría su ser el ‘ser ahí’”. Se trata más bien de la estructura formal de la existencia que, en tanto que el *Dasein* existe, se ha proyectado ya en cada caso. Esto no significa que la existencia no pueda establecer de forma provisoria un proyecto que oriente sus acciones con arreglo a su supervivencia. De lo que se trata aquí es de establecer la anterioridad de la proyección como existencial. El *Dasein* no puede aprehender “temáticamente” las posibilidades abiertas por la proyección de su comprender, en tanto no puede existir por fuera de una determinada comprensión que lo proyecte fácticamente en todo momento. Con anterioridad al desarrollo de toda conciencia de sí y por la estructura que lo remite necesariamente a un mundo, el *Dasein* se ve envuelto siempre en un universo propio de significaciones. La noción de comprensión, entonces, se aleja visiblemente de cualquier aproximación epistemológica, siendo abordada desde una perspectiva estrictamente ontológica, donde ser y conocer se identifican.

¹⁵ “[...] el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos ‘proyección’. Proyecta el ser del ‘ser ahí’ sobre su ‘por mor de que’ tan originalmente como sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyección del comprender constituye el ‘ser en el mundo’ respecto al ‘estado de abierto’ de su ‘ahí’ en cuanto ‘ahí’ de un ‘poder ser’ ” (Heidegger 2010: 162).

Habiendo establecido la función general de la comprensión dentro de la analítica del *Dasein*, en estricta relación con el punto de partida tanto de *Ser y Tiempo* (la precomprensión del ser) como de sus lecciones de Friburgo (el *factum* de la facticidad del *Dasein*), nos proponemos ahora analizar las diferencias entre el comprender y la interpretación (*Auslegung*). La forma que adopta la comprensión en su proyectarse, a lo largo del proceso que se describe en *Ser y Tiempo*, es denominada “interpretación”. Ésta acompaña necesariamente al comprender en tanto es su forma, la manera en que este se realiza en el proyectarse propio de todo *Dasein*.

El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos ‘interpretación’. En ella el comprender se apropia, comprendiendo, de lo comprendido. En la interpretación no se vuelve el comprender otra cosa, sino él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, en lugar de surgir éste de ella. La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender (Heidegger 2010: 166).

Por esto, el *Dasein* se proyecta interpretativamente sobre el mundo desde la apertura a la significatividad que le brinda el comprender. La interpretación termina de perfilar aquel ‘poder ser’ inicial delimitando con precisión el sentido. No debemos entender, de todos modos, que la interpretación es algún tipo de hacer consciente. La interpretación es un volverse el comprender explícito que se mantiene en un nivel muy anterior al de toda racionalización. Si bien la proyección depende en cada caso del *Dasein*, no implica subjetivismo alguno: es siempre relativa a su ser.

El dar forma, el conformar que se realiza en la interpretación, no perfila un determinado sentido entre otros, sino que perfila el sentido en una perspectiva estructural básica y originaria. Constituye la base para cualquier otra vinculación que pudiera el *Dasein* otorgarse a sí mismo. Todo “para que” se remonta necesariamente a una estructura ontológica que presenta a la interpretación como su protagonista. Todo ente en la forma en la que se da su comprensión media “como mesa, puerta, carro, puente” implica ya una determinada posición que lo interpreta inmediatamente “como algo”.

Encontramos en el desarrollo heideggeriano de la comprensión un juego de cajas chinas: la comprensión se despliega en la interpretación, que, a su vez, tiene como norma la

configuración que será denominada “estructura como” (*Als Struktur*). Es ésta la que permite dar respuesta a la pregunta a partir de la cual son comprendidos los entes ‘a la mano’; permite decir “la mesa es para sostener los libros”, “la taza es para contener el té”, etc: “Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su ‘como que’. El ‘como’ constituye la estructura del ‘estado de expreso’ de algo comprendido; constituye la interpretación.” (Heidegger 2010: 167)

Entonces, en la interpretación entendida como el desarrollo del comprender, nos encontramos con la “estructura como”, que consiste en el elemento formal que domina el primer contacto del *Dasein* con el ente. Si el comprender, en su etapa inicial, posibilita la apertura al mundo como significatividad, la interpretación a través de la “estructura como” hace posible el contacto con el mundo.

Mediante esta estructura se pone de manifiesto la radical dependencia del ser de los entes que no son como el *Dasein*, respecto de su *para* – que, en última instancia, depende a su vez de la significatividad que inmediatamente imprime el poder ser constitutivo de la existencia- (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 172).

La interpretación que se le otorga a un ente cualquiera gracias a la ‘estructura como’ no consiste simplemente en una determinada adjudicación de funciones en un proyecto del *Dasein*. Desde esta perspectiva no se le presenta al hombre nada que pueda considerarse una experiencia pura y aislada. No existe experiencia alguna que se constituya por fuera “de este como”: “Este ‘ver’ es en cada caso ya interpretativo-comprensor. Alberga en sí el ‘estado de expreso’ de las relaciones de referencia (del ‘para’) que son inherentes a la totalidad de conformidad por la cual es comprendido lo que simplemente hace frente.” (Heidegger 2010:167)

Para Heidegger la posibilidad de concebir un ente por fuera de la ‘estructura como’ se presenta como una perspectiva derivada y artificiosa:

El no más que ‘tener ante sí’ algo es el caso del puro fijarse en ello, en el sentido del ‘ya no comprendo’. Este aprehender sin intervención del ‘como’ es una privación del *simple* ‘ver’ comprensor, no más original que éste, sino derivado de él” (Heidegger 2010: 167).

Ahora bien, si a partir del desarrollo de la noción de interpretación hemos observado que existe siempre, en el despliegue de toda comprensión, una apertura que predispone interpretativamente al *Dasein*; si éste no puede, en la referencia propia de su estado de ‘ser en el mundo’, establecer un contacto puro sin una determinada comprensión anterior; de lo que se trata ahora es de especificar la estructura y el funcionamiento de esta apertura comprensiva.

3.3- Ver en torno: la comprensión como tener previo, ver previo y concebir previo

Hemos observado cómo los entes son proyectados por el *Dasein* y cómo es este mismo despliegue el que les concede sentido, siendo este último un atributo del *Dasein* y nunca una propiedad de los entes. “Cuando los entes intramundanos- afirma Heidegger- son descubiertos a una con el ser del ‘ser ahí’, es decir han venido a ser comprendidos, decimos que tienen ‘sentido’ ” (Heidegger 2010: 169). Es esta y no otra la función central de la comprensión-interpretadora, la de crear sentido, entendiendo la espontaneidad del hombre como una tendencia a crear (-se en relación con un) mundo.

Esta creación de sentido se realiza siempre a partir de una estructura *a priori* constitutiva del *Dasein* en tanto ente abierto. Se trata ni más ni menos que de la apertura primera e innegable que determina necesariamente toda posible proyección futura: es el ‘fondo’ sobre el que se establecen las interpretaciones como desarrollo comprensor, compuesto por una estructura triple constituida por el tener-previo (*vor-habe*), el ver-previo (*vor-sicht*) y el concebir-previo (*vor-griffen*):

El *concepto de sentido* abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que **articula** la interpretación comprensora. Sentido es el ‘sobre el fondo de que’, estructurado por el ‘tener’, el ‘ver’ y el ‘concebir’ ‘previos’, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo (Heidegger 2010: 169).

Lamentablemente, esta estructura anticipativa es descripta muy brevemente por Heidegger. De hecho, no la aborda puntualmente en un desarrollo temático sino que se limita tan solo a hacer una mención tangencial en el contexto del desarrollo del carácter de la proposición. Asimismo (y creemos que por la falta de despliegue), esta estructura triple no es comúnmente tematizada en los diferentes trabajos académicos que versan sobre la comprensión y temas afines. La mayoría de ellos se limitan a una mera mención. A continuación trataremos de establecer las características de esta estructura.

La armazón interpretativa previa es denominada por Heidegger como ‘ver en torno’ y presupone tres elementos: el tener, ver y concebir-previos. Por ejemplo, tomar y manejar un taladro implica un cierto “tener” el taladro, un cierto “verlo” en relación con el taladrar dentro de un todo de útiles, y un “disponer” de algunos conceptos con los que conceptualarlo; vale decir, la interpretación previa a todas las demás y fundamento de todas ellas implica un previo tener, un previo ver y algunos preconceptos. Y estos últimos integran aquello *en* que se proyecta y *con que* se comprende, pre-viéndolo; por ejemplo, en relación con el taladrar algo mediante él en la pared y pre-conceptuándolo. Pero dado que el pre-tener, el pre-ver y los pre-conceptos son, por una parte, existenciaris y, por otra, integran el sentido, sólo el *Dasein* puede primitivamente tener sentido o carecer de él.

Habiendo ya expuesto lo que Heidegger entiende por proyección podemos ahora expresar lo siguiente: el ‘ver en torno’ con sus tres elementos le proporciona al *Dasein* la estructura general, o el ‘fondo’, desde el cual proyectarse. Este observar no es visual en un sentido convencional sino que se apela a esta analogía para referirse al carácter de apertura y de posibilidad estructural que trae aparejado. Gracias a él los entes ‘aparecen’ en el ‘campo visual’ del hombre, o, como hemos ya observado en repetidas ocasiones, abre ontológicamente la posibilidad de relación entre el ente humano y el mundo.

Se trata de una apertura que constituye un saber previo, anticipativo y holístico, cuyas características pueden ser abordadas desde tres perspectivas que lo caracterizan como un fenómeno unitario:

1.- En primer lugar, en toda proyección significativa el *Dasein* deberá necesariamente moverse dentro de una determinada relación con los entes en la que pueda considerarlos como accesibles. Toda interpretación “en cuanto apropiación por medio de la

comprensión, se mueve dentro del comprensor ‘ser relativamente a una totalidad de conformidad ya comprendida’” (Heidegger 2010: 168).

Todo posible útil, más allá del ‘lugar’ que este ocupe luego en su construcción de sentido, deberá presentársele como ‘asible’, deberá poder establecer con él una relación originaria de acceso. Éste es el básico ‘tener previo’ al que se refiere Heidegger:

Por tener previo entiende Heidegger la referencia global, en términos de conformidad, al mundo como totalidad significativa: el Dasein se apropia del horizonte desde el que se proyecta conformándose con él; este conformarse se da a la manera de una abarcar o encerrar. (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 175)

2.- En segundo lugar, y una vez abierta la posibilidad de relación con el ente como un útil ‘a la mano’, la interpretación desplegada desde el comprender ‘dirige la vista’ y ‘recorta’ sobre la gama de posibilidades hermenéuticas abiertas por el ‘tener previo’, señalando “aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido” (Heidegger 2010: 168).

La función central de este segundo elemento no es otra que la de permitir que se destaque una determinada posibilidad interpretativa sobre el fondo diverso de muchas otras, siempre en relación con el cuidado que articula el ‘por mor de sí’. Cualquiera sea el contenido que en un caso determinado esté interpretándose, el ‘ver previo’ constituye el primer momento a partir del cual un sentido comienza a delimitarse de las puras posibilidades dadas en la apertura. Señala, por esto, la dirección interpretativa que tomará tal o cual interpretación; será “el punto de referencia a partir del cual la explicación despliega lo comprendido” (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 175). Como afirma Aguilar, se trata de la visualización de una posibilidad interpretativa sobre el resto de las posibilidades:

La interpretación se funda en todos los casos en un ‘ver previo’ que ‘recorta’ lo tomado en el ‘tener previo’ de acuerdo con una determinada posibilidad de interpretación. Lo comprendido tenido en el ‘tener previo’ y visto en el ‘ver previo’ se vuelve, por obra de la interpretación, concebible. (Heidegger 2010 [1927]: 168)

3.- El concepto previo, por último, se presenta entonces como el momento final de un proceso en el que la interpretación se despliega desde una apertura ontológica esencial.

Es este y no otro el comportamiento estructural que, a nivel ontológico, guía cualquier interpretación que realice el *Dasein*.

El concebir previo no conceptualiza propiamente nada. Su tarea es anterior: establece las condiciones para que el comprender se desarrolle en una interpretación ‘concebible’. En la perspectiva hermenéutica, dentro de la misma estructura comprensora del *Dasein* existe un elemento, complementario con los demás pero a su vez diferenciable, que establece los esquemas necesarios para toda futura conceptualización.

Estos son los tres supuestos básicos que funcionan, como una estructura *a priori*, sosteniendo toda comprensión. Hemos querido dejar para el final de este apartado el desarrollo temático de la proposición como modo derivado de la interpretación (siguiendo el orden de *Ser y Tiempo*) por considerar que no puede comprenderse correctamente el lugar que Heidegger le reserva al enunciado sin conocer primeramente y en profundidad los elementos que componen su noción anticipativa de comprensión.

Heidegger desarrolla su noción de proposición en el párrafo 33 de *Ser y Tiempo*. Comienza estableciendo la relación que existe entre los diferentes tipos de saber mencionados hasta aquí: el conocimiento es fundamento de la interpretación y ambos son fundamento del enunciado, que, como veremos, deriva de ellos. En su origen la proposición debe su posibilidad a la raíz hermenéutica del ‘ver en torno’. Mencionaremos a continuación brevemente los tres aspectos de la proposición para luego señalar cómo encuentran su fundamento en el ‘ver en torno’.

1.- En primer lugar, Heidegger indica que la proposición “significa primariamente *indicación*” (Heidegger 2010: 173). Este momento apunta a la capacidad del enunciado de hacer patente, de descubrir un ente. Ocurre aún antes de todo señalamiento temático y coincide, como puede adivinarse, con la estructura del ‘tener previo’ del ‘ver en torno’: permite que aparezcan los entes. Establece la intención del ente hombre de referirse en algún sentido a un ente cualquiera: “mienta la indicación el *Dasein* y no, por caso, una mera representación de él, ni nada ‘meramente representado’, ni menos todavía un estado psíquico del que formula la proposición, su representarse del ente” (Heidegger 2010: 173).

2.- Proposición significa también “lo mismo que *predicación*”. A este ‘momento’ del enunciado lo denomina también determinación, en donde “lo enunciado en la segunda

significación de proposición, lo determinado en cuanto tal, ha experimentado un estrechamiento de contenido, en comparación con lo enunciado en la primera significación del término”. Dentro de la indicación anterior “brotan” los términos de sujeto y predicado, donde este último determina al primero. Así como la indicación *descubre* el campo de los entes con los que trabajará la proposición, la predicación “encierra” lo que se manifestó como patente y lo transforma en “expresamente patente”, o, lo que es lo mismo, ve “lo patente en su determinable determinación”.

3.- Por último, proposición denota también comunicación, manifestación. Esta es la faceta de todo enunciado que implica transmisión. Es el último momento donde se hacen presentes los dos anteriores, ya que se “co-permite ver lo *indicado* en el modo de *determinar*” (Heidegger 2010: 174).

A la proposición en cuanto es la comunicación así existencialmente comprendida es inherente el ser expresada. Lo enunciado, en cuanto comunicado, puede serle ‘común’ a los otros con el que lo enuncia, sin que aquellos tengan el ente indicado y determinado en una cercanía tangible ni visible. Lo enunciado puede ser ‘transmitido’ (Heidegger 2010: 174).

A partir de estos tres significados del término ‘proposición’ Heidegger alcanza la siguiente definición: “proposición es una indicación determinante comunicativamente”. Esto viene a mentar que si bien las diferentes partes, como es común, tienen una relación de fundamentación entre sí, determinan todas por igual de forma inevitable la estructura de todo enunciado. Lo que resta ahora es, siendo su carácter derivado, encontrar las raíces interpretativo-comprensoras dentro de la estructura que acabamos de analizar¹⁶.

Se realiza entonces una correspondencia del tipo fundamento-consecuencia entre la estructura del comprender y el esquema derivado de la proposición con el propósito claro

¹⁶ “Queda por preguntar con qué derecho tomamos en general la proposición como un modo de la interpretación. Si es tal cosa, tienen que repetirse en ella las estructuras esenciales de la última. La proposición indica fundándose en lo ya abierto en el comprender o descubierto en el ‘ver en torno’. El formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el ‘ser en el mundo’” (Heidegger 2010: 175).

de situar el primero como el fundamento del segundo. Como se menciona en la cita, la relación de fundamentación entre ambos descansa en que se pueda demostrar el funcionamiento del “ver en torno” por debajo de todo enunciado. La equiparación se configura de la siguiente manera: “tener previo” con la indicación; “ver previo” con la predicación o determinación; y por último el ‘concebir previo’ con la comunicación o transmisión.

En toda proposición actúa el “tener previo” dentro de la apertura de la indicación: esta última refleja la apertura inicial del *Dasein* acotándola en una apertura menor. Ambas patentizan. Una realiza una tarea primera y radical en relación con el *Dasein* en su apertura originaria; la otra establece la patencia, más estrecha pero patencia al fin, del fondo del que surgirán las determinaciones proposicionales.

Asimismo, en el fundamento de toda predicación se encuentra el posicionamiento, respecto de la indicación, de un “ver previo” que limita las posibilidades de enunciación. Así como en el plano del conocimiento el “ver previo” determina la perspectiva que seguirá la delimitación del fondo de posibilidades. El aspecto predicativo de toda proposición perfila “el predicado encerrado tácitamente en el ente y que se trata de destacar y atribuir” (Heidegger 2010: 175).

Por último, la fundamentación de que “el lenguaje [...] alberga en sí en cada caso conceptos desarrollados”, encuentra su apoyo en la estructura ontológico existencial del “concebir previo”. De la misma manera que la indicación nos orienta a determinado aspecto del ente que se patentiza, la predicación conlleva su comunicabilidad:

Lo apuntado en la indicación y capturado en el determinar adquiere contornos, significado, en el concebir previo que permite, en sentido estricto, *pronunciar* el juicio. Pronunciar en este contexto vale por *formular*. La formulación se lleva a cabo aunque no medien las palabras pues consiste en que lo ya sabido –lo previamente concebido– se hace patente (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 191).

Consideraciones finales

Los tres elementos centrales del “ser en el mundo” componen la apertura propia del *Dasein* en su relación con el mundo. Como hemos observado, no puede considerarse que exista una primacía de uno por sobre otro en tanto no se trata de facultades sino del mismo “carácter de ser” del “ser ahí”, encontrándose presentes en todo momento.

Aun así, puede reprochársele al presente trabajo no haber centrado su esfuerzo puntualmente en la noción de habla. Podría parecer, en una primera aproximación, que un estudio que se proponga evaluar una posible referencia pre-proposicional de la analítica del *Dasein* debería centrar su análisis fundamentalmente en la noción de habla. Desde nuestra perspectiva esto sería incurrir en un error del que nos interesa sobremanera desligarnos. Si bien el habla resulta sin lugar a dudas, por un lado, esencial a la hora de determinar el lugar que tendría el lenguaje en *Ser y Tiempo* y, por otro, central para el correcto entendimiento de la estructura ‘ser en el mundo’, hemos decidido orientar nuestra investigación a partir de la noción de comprensión.

El encontrarse, la comprensión y el habla son las nociones nodales de la estructura “ser en el mundo”. Refieren una apertura del ente hombre que es anterior, y a su vez fundamenta, el desarrollo de toda conciencia y todo discurso proposicional. El habla, aún desarrollando el despliegue de la comprensión en términos formales (dotando de la posibilidad del sentido y luego del habla) y siendo parte ineludible del proceso interpretativo del hombre, realiza una tarea diferente. Mientras que el habla posibilita la

comparecencia del ente en términos de una futura interpretación (inclusive pre lingüística), la comprensión con su relación inmediata *produce* el primer contacto.

Retomemos la pregunta central de este trabajo: ¿puede considerarse que la apertura “ser en el mundo” del *Dasein* se refiere a un plano pre-lingüístico? A partir de todo lo expuesto, podríamos responder lo siguiente: la intención de Heidegger es caracterizar el ente hombre desde una estructura ontológica *a priori* que pretende quitarle el espacio que la proposición ha ocupado en términos de verdad dentro de la tradición filosófica. Intenta, asimismo, que este lugar sea ocupado por una apertura anterior y originaria que constituya el carácter mismo del *Dasein*. Es importante observar, empero, que a partir de lo dicho surge la siguiente problemática: ¿hasta que punto podemos, de todos modos, considerar que esta apertura constitutiva del hombre no sea ya de por sí lingüística? o, lo que es lo mismo, ¿hasta donde mantiene una cierta autonomía respecto del lenguaje proposicional, siendo éste derivado suyo? ¿Podemos considerarla con justicia como pre-lingüística? ¿O debemos más bien observar que una cierta estructuración lingüística se muestra ya siempre durante todo despliegue comprensor?

Para dar solución a éstos interrogantes se nos presentan dos posibles respuestas. Podemos considerar, por un lado, que siendo el habla la estructura formal que acompaña necesariamente el despliegue interpretativo-comprensor del *Dasein* en su referencia al mundo, no puede hablarse de un estadio propiamente pre-lingüístico. En este sentido, sería correcto considerar que *en* la “estructura como”, propia del despliegue interpretativo de la comprensión, se manifiesta ya siempre el habla en tanto comienza allí la delimitación primera de un sentido¹⁷. Es justamente ésta la posición que adopta Aguilar:

Como la explicación es configuración o desarrollo de las posibilidades esbozadas en el *comprender*, esquematización que hace posible que algo sea percibido como algo, en este nivel ya se da el habla. A esto se refiere Heidegger cuando menciona [...] que corresponde al comprender, en propiedad, una *interpretación articuladora*. Esta propiedad de articular o establecer relaciones interpretando o explicando es la forma básica del lenguaje (Aguilar Álvarez-Bay 2004: 174).

¹⁷ Tanto es así que en *Ser y Tiempo* el desarrollo del existencial aparece justo a continuación de la exposición de la interpretación (Cfr. Heidegger 2010: 172-185).

Tenemos entonces una primera aproximación que encuentra una relación de despliegue, desarrollo y derivación entre el primer contacto con el ente dado por la “estructura como” y la enunciación proposicional.

Nosotros nos inclinamos por una segunda opción. Compartimos, junto con la posición anterior, que toda la apertura abordada por la analítica del *Dasein* mantiene un carácter “hablante”, ya que la presencia de este existenciarío se hace necesaria para justificar cualquier mínima ‘elaboración’ de saber que se obtenga con el “tener”, “ver” y “concebir” “previos”:

El habla es la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido (Heidegger 2010: 179).

Nuestra diferencia radica en otro punto. Entendemos que el énfasis de la construcción heideggeriana se centra en concebir un contacto con el ente que mantenga el mayor grado de autonomía respecto del plano proposicional. Percibimos esto con facilidad ya en la forma en la que *Ser y Tiempo* fue estructurada, así como en el lugar que ocupa la noción de comprensión dentro de la obra. Es correcto considerar la importancia del habla siempre y cuando no por esto se pierda de vista el énfasis del autor por desligar el plano de apertura, creación y contacto respecto del lenguaje.

Desde nuestra perspectiva la apertura que establece la analítica del *Dasein* se refiere a un plano pre-proposicional pero también pre-lingüístico. Es, a las claras, ‘hablante’ en tanto todo el proceso comprensor se encuentra regido por la configuración formal que le brinda la “estructura como”. A partir de esta última estructura el despliegue del *Dasein* se encuentra afectado por un cierto *logos*, pero no por un lenguaje. La “estructura como” efectivamente define y delimita el contacto último del *Dasein*, pero no por esto puede asumirse que el proceso sea, ya desde su expresión mínima, lingüístico.

En el despliegue interpretativo-comprensor, esta estructura perfila el sentido inicial del contenido aportado por el “ver en torno”. Como hemos mencionado líneas arriba, no tiene objeto alguno establecer la prioridad entre estos dos elementos: ambos realizan la comprensión de forma necesaria siendo centrales a la hermenéutica heideggeriana. Lo que sí resulta fundamental es señalar que el habla, *si bien posibilita la comparecencia del ente*,

no la produce. La apertura original de la referencia al mundo del *Dasein* viene dada por el comprender en sus tres elementos mínimos.

Por esto, y sin cuestionar que la estructura de la comprensibilidad tenga un *logos* propio, no podemos menos que resaltar que la propuesta de la analítica del *Dasein* es la siguiente: el *Dasein* articula lo ya abierto por el comprender a través del habla. El contacto originario, primero, en la referencia al mundo se lleva a cabo por el comprender a partir de su “tener”, “ver” y el “concebir” que son “previos”.

Si pretendemos comprender correctamente el sentido de la hermenéutica de la facticidad heideggeriana no debemos considerar al carácter último de su apertura como lingüístico. A nuestro entender, la intención del autor es más bien la contraria: se esfuerza por proponer un espacio de aproximación entre el mundo y el ente humano que no se encuentre determinado por la estructura de apropiación y búsqueda de patencia que caracterizan al plano proposicional.

Bibliografía

1.- Fuentes

1.1- Fuentes en alemán¹⁸:

-HEIDEGGER, MARTIN

(GA 1) *Frühe Schriften* (1912-16), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [1978]

(GA 2) *Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [1977]

(GA 5) *Holzwege* (1935-1946), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [1977]

(GA 12) *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [1985]

(GA 40) *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann [1983]

(GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Semestre de invierno 1921/1922), ed. W. Bröcker et K. Bröcker-Oltmanns [1994]

(GA 63) *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Semestre de verano de 1923), ed. K. Bröcker-Oltmanns [1995]

1.2- Fuentes traducidas al español:

-HEIDEGGER, MARTIN

(1990) *De camino al habla* [1950-1959], Ediciones del Serbal, Barcelona.

(2000) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [1923], Alianza, Madrid.

(2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [1921], Trotta, Barcelona.

(2003) *¿Qué es Metafísica?* [1929], Alianza, Madrid.

(2010) *Ser y Tiempo* [1927], Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

2.- Fuentes Secundarias.

-ADRIÁN ESCUDERO, JESÚS

(2010) "El lenguaje de Heidegger: Diccionario filosófico 1912-1927". En: Estudios Filosóficos 59, 375.

-AGUILAR ÁLVAREZ-BAY, Tatiana

(2004) *El lenguaje en el primer Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.-

BERTORELLO, ADRIAN

(2000) "Hermenéutica de la vida y filosofía en el escrito de Heidegger "Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles". En: Agora, Vol. 19, N° 1, 2000 , págs. 169-181.

¹⁸ Se citan de acuerdo con las obras completas de Heidegger en alemán (*Gesamtausgabe*).

- (2001) “*Ateísmo y narratividad en Heidegger*”. En: Diálogo filosófico (España) Nr. 51, N° 51, 2001, págs. 455-472.
- (2001) “*Sujeto, Historia y Narración en la filosofía de M. Heidegger*”. En: Pensamiento : Revista de investigación e información filosófica (España) 57, Nr. 219, 461-470.
- (2008) *El límite del lenguaje, la filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos.
- (2011) “*La lentitud de las cosas. El lugar de lo alosemiótico en la lectura heideggeriana de Georg Trakl*”. En: Tópicos del seminario. Revista de Semiótica, Puebla, México, pp.93-110.
- BRAVER, LEE
(2011) *Analyzing Heidegger : A history of analytic reactions to Heidegger*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRONDIN, JEAN
(1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona.
(2008) *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona.
- LAFONT, CRISTINA
(1993) “El papel del lenguaje en *Ser y Tiempo*”. En: Isegoría: Revista de filosofía moral y política, N° 7, 1993, págs. 183-196.
(1997) *Lenguaje y apertura del mundo: El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid.
- PERAITA, CARMEN SEGURA
(2002) *Hermenéutica de la vida humana. En torno al informe Natorp de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.
- ZABOROWSKI, HOLGER
(2011) “Heidegger’s hermeneutics: towards a new practice of understanding”. En: *Interpreting Heidegger: critical essays*, Cambridge University Press, Cambridge.