

Hermenéutica de la facticidad y fenómeno narrativo

José Eugenio Zapardiel Arteaga

RESUMEN: Heidegger no advirtió la función del fenómeno narrativo en su proyecto de la «hermenéutica de la facticidad» (1923). Una investigación sobre este fenómeno profundiza en el significado de la comprensión del sí, pero plantea problemas metodológicos en la orientación ontológica del proyecto, lo que repercutirá en la lógica de *Ser y tiempo*.

PALABRAS CLAVE: Heidegger, Ricoeur, Hermenéutica, Sí.

ABSTRACT: Heidegger didn't notice the role of the narrative phenomenon in his project on «Hermeneutics of Facticity» (1923). Some research into this phenomenon studies in depth the meaning of the comprehension of self, but raises some methodological problems in the ontological orientation of the project, which will have effects on the logic of *Being and Time*.

KEYWORDS: Heidegger, Ricoeur, Hermeneutics, Self.

Martin Heidegger confesó en más de una ocasión que su «experiencia filosófica» decisiva se produjo en torno a los años 1922 y 1923. Entonces inició la redacción de *Sein und Zeit*. Pero inicio no es lo mismo que origen. El inicio se limita a señalar un itinerario a seguir, a menudo ya trazado. Del ori-

gen, en cambio, brota el impulso que mueve a la vida y al filosofar hacia la apertura de un camino.

Lejos del intento de una reproducción sistemática del pensamiento de Heidegger durante los primeros años veinte, el presente trabajo tratará de aproximarse a su original «experiencia filosófica» y encaminar su vía de investigación en una nueva dirección.

1. Presentación de la hermenéutica de la facticidad

El sentido de los esfuerzos de Heidegger durante aquellos decisivos años es la búsqueda de una «hermenéutica de la facticidad». En este proyecto, su sólida formación en la fenomenología de Husserl, como método de investigación, converge con el temprano influjo de las inquietudes y preocupaciones temáticas de la *Lebensphilosophie*. Este viraje de la fenomenología hacia la vida fáctico-histórica dará lugar a su transformación hermenéutica, entendida como una profunda revisión y expansión de sus posibilidades. Pronto advirtió Heidegger que sus consecuencias serían enormes: una renovación radical de la ontología, apoyada en una aguda crítica de aquellos supuestos indiscutidos y que han permanecido velados en el subsuelo de la historia de la filosofía. Pero esta conexión entre hermenéutica de la facticidad y ontología no ha de ser tomada sin más como evidente; pertenece a la «cosa misma» que ha de ser investigada.

*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*¹ es el curso impartido por Heidegger en el semestre de verano de 1923. El título denota claramente la orientación ontológica del proyecto. En la introducción, «ontología» aparece como una indicación formal vacía (*formal Anzeige*, cf. HF 1/18) que ha de ser plenificada por el desarrollo efectivo del proceder hermenéutico, el modo de acceso a su concreción temática: la facticidad. Desde un principio, esta función «impletiva» queda sin justificar (cf. HF 4/20). El recurso heideggeriano de la afirmación por vía de indicación formal deja para la suerte del camino de investigación el balance del éxito o el fracaso. Por este motivo, exponer el vínculo primario entre ontología y hermenéutica de la facticidad requiere seguir el sentido inverso del título del curso.

¹ Publicado en *Gesamtausgabe* («GA») 63, Frankfurt, Klostermann, 1988. En adelante «HF»: el primer número indica la página de la edición alemana; el segundo, tras la barra, corresponde a la página de la traducción de Jaime Aspiunza en Alianza (Madrid, 1999), de la cual se ha extraído la totalidad de las citas.

La facticidad designa el «carácter de ser de “nuestro” *existir* [*Dasein*]² “propio”. (...) *existir en cada ocasión [jeweilig]*³» (HF 7/25). El *factum* de la vida se proyecta ontológicamente en tanto la propiedad del *Dasein* en cada caso no es concebible como el estado interno de un individuo o una subjetividad, sino en tanto un «cómo [*Wie*] del ser» (HF 7/26). La ontología tradicional habría perdido de vista el suelo originario de la existencia propia y ocasional.

Por otra parte, la hermenéutica se revela como el modo de acceso a la facticidad (cf. HF 14/33), pues el *Dasein* «está *aquí* [*da*]⁴ para sí mismo en el cómo de su ser más propio» (HF 7/25) y en la facultad de su articulación. La hermenéutica tiene por tema la vida fáctico-histórica en el cómo de su aparecer. Ha de interrogar al *Dasein* propio acerca de su carácter de ser (cf. HF 15/33) y, de esta forma, conceptualizar las estructuras ontológicas fundamentales de la facticidad. Que la hermenéutica sea la posibilidad de la fenomenología como ontología viene dado por la naturaleza de su propio objeto. Conviene aclarar en adelante en qué sentido específico se produce este movimiento.

En la segunda parte del curso Heidegger plantea la fenomenología como una vía idónea de actualización de la facticidad. En cuanto *fenómeno*, el *Dasein* propio y ocasional ha de mostrarse por sí mismo (cf. HF 67/91-92), es decir, que la facticidad se deje ver a sí misma. De acuerdo con esta premisa, la fenomenología debe hablar de ella como «algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida en que se muestra» (HF 71/95), *tal como* aparece «ante un *determinado mirar*» (HF 74/99). Este «determinado mirar» es de una suma trascendencia. El giro hermenéutico de Heidegger se gesta con la negación del principio de exención de supuestos. La mirada no puede obviar el *factum* en el que se constituye el *Dasein* propio y ocasional: siempre y en cada caso *está ya interpretado* (*Ausgelegtheit*) en su actualidad cotidiana (cf. HF 30/50). El *Dasein* mismo es esencialmente hermenéutico. Luego hablar de la vida misma «tal como» se muestra, requiere sacarla a la luz a partir del

² Salvo en las citas de la traducción de Aspiunza, preferimos no traducir «*Dasein*», como es ampliamente compartido, por los riesgos de infidelidad al término alemán.

³ En este caso sí adoptamos la traducción de Aspiunza, debido a la importancia que se observará del matiz temporal de la respectividad de la situación en que siempre está el *Dasein*.

⁴ En nuestra opinión, la traducción de «*da*» por «aquí» y no por «ahí» es plenamente acertada. El «aquí» refleja el sentido de la progresión metódica de la plenificación hermenéutica hacia el modo propio de existencia. El fenómeno auténtico de la facticidad siempre es «aquí», «empuñado» por el sí mismo.

modo «tal como» habitualmente habla de sí misma (*das Gerede*, cf. HF 31/51).

En el *Natorp-Bericht*⁵ de 1922 Heidegger ya había planteado que la vida fáctica siempre interpretada ha de aparecer con relación al *cómo* de su decir y su ser (cf. NB 17). El sentido del ser tiene que ser extraído de los modos en que la vida fáctica habla consigo misma y se temporaliza (cf. NB 3 y 16).

Se cumple así la unidad de tema y método: se interpreta la constitución ontológica de la vida fáctica a partir de su fáctico interpretarse en la actualidad. Justamente porque el *Dasein* es hermenéutico tiene como posibilidad el camino a su ser propio. En el estar ya interpretado de la vida fáctica ésta comparece ante sí como fenómeno sólo cuando pone de relieve la *situación hermenéutica*⁶ en que *ya* está. Debido a que el *a priori* de la intencionalidad es indisociable de esta situación, la vía fenomenológica a la facticidad es hermenéutica; y es ontológica porque la intencionalidad es el carácter de ser de la vida fáctica (cf. NB 17). En esta coyuntura, la hermenéutica efectúa el habla que hace «accesible algo en cuanto estando aquí presente, mostrándose abiertamente. En cuanto tal, tiene el lógos la posibilidad señalada del *alētheúein*» (HF 11/29), de desvelar la facticidad en su desnudez.

De lo anterior se deduce que la hermenéutica de la facticidad necesita apropiarse de la situación hermenéutica, hacer transparente la comprensión habitual y actual de la vida fáctica que habla consigo misma. Este «hacer transparente» suscita el problema previo del *acceso adecuado* a la autointerpretación de la vida fáctica, con objeto de desentrañar sus estructuras ontológicas. Con este desafío, el éxito del proyecto de la hermenéutica de la facticidad depende de la correcta consecución metódica de dos momentos:

1º *La referencia a lo originario*. La vía fenomenológica no ha de perder contacto con el *Dasein* propio y ocasional, y ha de entenderse como ejecución del *movimiento fundamental* (*Grundbewegtheit*) de la vida misma. El propio vivir fáctico no es el objeto de un acto de aprehensión (cf. HF 15/33). No es tematizable como un ente cognoscible para un sujeto. Su movimiento fundamental sólo es interpretable estructuralmente desde una totalidad hermenéutica lograda, un *tener previo* (*Vorhabe*) configurado a partir de la coti-

⁵ Publicado con el título «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation» («NB»), *Dilthey-Jahrbuch*, 6, 1989, pp. 228-274.

⁶ Tema central del *Natorp-Bericht* y desarrollada como el objeto genuino de la filosofía en el curso de 1921-22 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Frankfurt, Klostermann, 1985.

diana interpretación que la vida fáctica hace de sí misma. La aclaración de la situación hermenéutica de la actualidad invita a despejar el suelo del que han brotado las interpretaciones de la vida misma históricamente dominantes. La estricta fidelidad a lo originario permitiría constatar en qué sentidos la facticidad ha sido sistemáticamente olvidada.

El *factum* del estar ya interpretado de la vida fáctica postulado por la hermenéutica revela que el proyecto ontológico es esencialmente *lógico*⁷, en la facultad de desvelar el fenómeno genuino. Por esta razón, ya en el *Natorp-Bericht* la misión de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad consistía en enraizar la ontología y la lógica en la unidad originaria de la facticidad (cf. NB 16).

2º *La exigencia de comprobación*. El acceso al fenómeno presenta dos dificultades de distinto alcance. En primer lugar, respecto al *Dasein* propio, el estar ya interpretado en el habla cotidiana no asegura que acontezca el *momento fenomenológico* de la facticidad. En segundo lugar, respecto al *Dasein* en cuanto ocasional, Heidegger reconoce que la actualidad de la facticidad «podrá determinarse en su carácter ontológico sólo cuando se haya hecho visible de modo explícito el fenómeno fundamental de la facticidad: “*la temporalidad*”» (HF 31/51); tarea que quedará anclada en Heidegger en un continuo suspense.

Para salvar estos obstáculos es necesario resolver el momento fenomenológico en que la facticidad deviene temporalmente tal como es en sí misma, sin *encubrimientos* (*Verdeckung*, a lo que se opone «propio» –*eigentlich*– como «auténtico»; cf. HF 85/109). «El ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo» (HF 16/34). Poder ser sí mismo, *encontrarse* (*begegnen*) ante sí mismo (cf. HF 18/37) en el modo de la propiedad es la existencia como posibilidad histórica de la facticidad. La existencia indica el modo de ser accesible para sí (cf. NB 13-15). El hallazgo de las condiciones de este modo de ser y el testimonio de su darse efectivo en la vida fáctica validarían la orientación de la mirada al fenómeno de la facticidad.

⁷ Sabemos por el testimonio de Käte Bröcker-Oltmanns, la editora del texto del curso de 1923, que el título «Ontología» tuvo un origen azaroso. Por requisitos académicos, Heidegger se vio obligado a cambiar, sin reparos por su parte, el nombre inicialmente anunciado: «Lógica» (en la peculiar acepción heideggeriana). El presente trabajo pretende contribuir a la idea de que, tal como diseñó la hermenéutica de la facticidad, la equivalencia de ambos títulos está lejos de ser obvia.

El resultado de la satisfacción de estos dos momentos sería la plena conceptualización de la hermenéutica de la facticidad, es decir, el desvelamiento filosófico de los rasgos fundamentales de la vida fáctica en su carácter de ser propio y ocasional.

2. Dirección de la investigación

En *La transformación hermenéutica de la fenomenología*⁸ Ramón Rodríguez ha sostenido que el desarrollo del proyecto heideggeriano tropieza con dificultades metódicas prácticamente insalvables, en gran medida aporéticas, que brotan de la naturaleza del fenómeno sobre el que recae la exigencia de comprobación. Rodríguez entrevé, según se infiere del conjunto del estudio citado, que la hermenéutica de la facticidad no garantiza la correcta consecución de las estructuras ontológicas de la vida fáctica. Dicho de otro modo: pone de manifiesto una aguda tensión entre la transparencia de la *comprensión del ser* (vista desde el estar ya interpretado) y el fenómeno de la *comprensión de sí* (en el que se articula el modo de la propiedad, aval de la originariedad). Rodríguez advierte que la comprensión de sí posee cierta autonomía metódica respecto al discurso ontológico; una libertad que discurre extraña a los intereses de Heidegger.

Esta última observación es enfatizable y es lícito extraer de ella una primera hipótesis: Heidegger jamás logra encuadrar en la comprensión del ser los justos límites del fenómeno de la comprensión de sí, debido a un insuficiente análisis de sus estructuras, virtualmente abiertas por el marco metodológico que él mismo diseñó. El problema de la comprensión de sí se enmarca en los términos de la relación entre lo *lógico* (inherente a la vida fáctica que habla consigo misma en un estar ya siempre interpretada) y lo *ontológico* (el darse originario de las estructuras de su ser). En consecuencia, la hipótesis anterior queda reformulada más ampliamente: si la ontología remite al *lógos* como posibilidad de la fenomenología en tanto hermenéutica, el *lógos* se dirige hacia la comprensión de sí en la medida en que se desvía del discurso del ser. La investigación sobre el nuevo sentido emergente del *lógos* conforma la *idea directriz* del presente trabajo.

Esta hipótesis ofrece, al menos, dos líneas de indagación:

⁸ Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

—*En primer lugar*, no hay que olvidar que la vía fenomenológica a la hermenéutica de la facticidad del curso de 1923 es un esbozo de la posterior analítica del *Dasein*. *Sein und Zeit*⁹ hereda esta encrucijada. La irresolución de la comprensión de sí impide la óptima configuración del *tener previo* de la progresión metódica de esta obra, en la que provoca distorsiones; actúa como una rémora que interfiere *ab initio* en la puesta en libertad del sentido del ser. A pesar de que la evolución intelectual de Heidegger durante los años veinte sufra una «ontologización» creciente (como se ha señalado, la segunda parte del curso de 1923 es absorbida por la analítica «preparatoria» de la arquitectónica de *Sein und Zeit* en función de la pregunta por el sentido del ser en general), esta trayectoria no vela el fondo aporético sobre el que se gestó la vía fenomenológica de la hermenéutica de la facticidad. Un análisis pormenorizado de su repercusión en *Sein und Zeit* será realizable en otro trabajo.

—*En segundo lugar*, queda por determinar el nuevo sentido del *lógos* que articula la comprensión de sí e indicar a qué fenómeno hay que mirar. Se trata de plantear una alternativa al camino ontológico de Heidegger y afrontar en su positividad el problema de la comprensión de sí, incidiendo en la confluencia de dos horizontes de investigación: una concepción originaria del lenguaje (expresión de la vida fáctica que habla consigo misma) como ejecución de la vida misma, alejada de la reducción objetivante de la que huye la fenomenología de Heidegger; y la constitución histórica del *Dasein* propio y ocasional (articulación concreta de la temporalidad, fenómeno fundamental de la facticidad).

Hay un fenómeno que reúne estas condiciones, si es observado en unos términos que Heidegger, sorprendentemente, ignoró: el *fenómeno narrativo*¹⁰, «ahí donde una historia es narrada» (formalmente, como noesis es el acto de narrar; como noema es la historia narrada, sin atender a los rasgos de

⁹ En adelante «SZ»: el primer número indica la página de la edición alemana (15ª Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Authors, Tübingen, Niemeyer, 1979); el segundo, tras la barra, corresponde a la página de la segunda edición de la traducción clásica de José Gaos en FCE (México, 1971).

¹⁰ Es conocido el desinterés de Heidegger por este fenómeno y su valoración de la narración como un género menor. En *Sein und Zeit* no hay una descripción del fenómeno en la crítica a la historiografía y están ausentes los nuevos conceptos de la emergente poética narrativa. Tras la *Kehre*, Heidegger reduce la apertura poética del mundo a la función denominativa del lenguaje, sin examinar la función narrativa (con las célebres exégesis de Hölderlin, Trakl o George, que contrastan con el olvido de Proust o Thomas Mann).

literariedad). En tal fenómeno se da de un modo privilegiado la comprensión de sí como posibilidad histórica de la facticidad: «ahí (en el sentido del «*da*») donde una historia es narrada» el *Dasein* propio y ocasional se muestra *como tal* (respuesta a la definición de fenómeno en HF 67/91-92). La vía fenomenológica, que ha de hablar de algo *tal como* se muestra (cf. HF 71/95), halla en la función narrativa del lenguaje un espacio de expansión y replantea el acceso al fenómeno de la facticidad.

Esta prolongación narrativa de la hermenéutica de la facticidad se alinea junto al «giro ricoeuriano» dado a la fenomenología hermenéutica. Ricoeur ha apreciado certeramente cómo Heidegger no vio el papel del fenómeno narrativo como modo básico de la comprensión de sí y su sentido temporal. Tomando como referencia la interrogación sobre el *quién* suscitada por Heidegger en *Sein und Zeit* y continuando la línea Dilthey-Arendt-MacIntyre, este autor ha sostenido que el *quién* se reconoce a sí mismo por la identidad que le confiere el relato de una historia narrada; identidad dinámica configurada por el curso de la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo. El resultado es una identidad narrativa. Por un tiempo Ricoeur la alzó en la cumbre de la *hermenéutica del sí mismo*¹¹.

Por su vinculación con Ricoeur, este trabajo pretende, en primer término, profundizar en el «giro ricoeuriano», atendiendo a los años de gestación de

¹¹ La trayectoria intelectual de Ricoeur respecto al sí mismo interpretado narrativamente se asienta sobre la hermenéutica del sí mismo programada durante los años sesenta en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (París, Seuil, 1969). En esta época se deslinda de la reducción ontológica de la comprensión en Heidegger: recupera el ámbito epistemológico de la mano de Dilthey y apuesta por la incursión en el análisis de las objetivaciones del universo simbólico en que se expresa la existencia (la famosa «vía larga»), con una decidida confianza en el plano lingüístico. Sin embargo, el problema de la temporalidad se interpuso en el estudio del sí mismo. En «La fonction narrative et l'expérience humaine du temps» (en *Archivio di filosofia*, 1, 1980, pp. 343-367) Ricoeur contrastó la fenomenología de la narración con el tratamiento de la temporalidad en *Sein und Zeit. Temps et récit* (París, Seuil, 3 vol., 1983, 1984 y 1985) supuso un relativo «fracaso» en la indagación de hasta qué punto la narración es una réplica adecuada a las aporías de la temporalidad y concluyó positivamente con el encumbramiento de la identidad narrativa, pero como una intuición aún sin elaborar. El viraje definitivo hacia el sí mismo (presagiado en las «Conclusiones» de *Temps et récit III*) se produjo con «L'identité narrative» (en P. Bühler y J.F. Habermacher, *La narration. Quand le récit devient communication*, Ginebra, Labor et fides, 1988, pp. 278-300), alcanzando su punto culminante en *Soi-même comme un autre* (París, Seuil, 1990) bajo un poderoso influjo de MacIntyre; pero entonces la identidad narrativa pierde ya su primacía y encuentra su estatuto final en la constitución de la *ipseidad*, definida por Ricoeur con la reformulación polisémica de la cuestión del *quién* planteada en *Sein und Zeit*.

Sein und Zeit, con una recuperación expresa de ciertas ideas de Dilthey. En segundo término, el injerto narrativo en el proyecto de la hermenéutica de la facticidad facilita, mediante una fenomenología del acto de narrar, vías de explicitación filosófica de las fundadas dudas de Ricoeur sobre el *ser hacia la muerte*¹².

A partir de la tesis rectora hay que contrastar la fecundidad e incidencias del fenómeno narrativo en la hermenéutica de la facticidad. Bajo la luz de este fenómeno se ubicarán los dos momentos metódicos del proyecto: la referencia a lo originario y la exigencia de comprobación.

3. La referencia a lo originario

El esfuerzo positivo iniciado en el «Kriegsnotsemester» de 1919 por la fundación de una ciencia de lo originario pronto presentó a los ojos de Heidegger el aspecto negativo de la tradición filosófica, cuyo desarrollo ha ignorado el fenómeno de la vida fáctica (cf. NB 22). La *tendencia a la caída* (*Verfallenstendenz*), esto es, la inclinación de la vida fáctica a presentarse ante sí misma objetivada como un ente entre otros entes y en la disipación del carácter propio del *Dasein*, sería responsable de la ausencia de una fenomenología de la facticidad. La consecuencia filosófica más patente de esta pérdida de originariedad es la interpretación dominante del enunciado como lugar de la verdad, denunciada por Heidegger en el curso de 1925-26 y posteriormente en *Sein und Zeit*. En este sentido, la destrucción de la historia de la ontología es más bien la exposición de la derivación de sus supuestos a partir de una apropiación de la experiencia originaria de la que nacieron (cf. NB 20-21). Esta convicción justifica la especial dedicación de Heidegger durante estos años a los escritos de Aristóteles.

En este momento Heidegger concibe el problema del acceso a lo originario como la preocupación fundamental de la filosofía. Del correcto planteamiento del problema depende que la vida fáctica se muestre en sí misma como fenómeno. Sólo bajo esta condición la filosofía se ajusta a su tema, pues ejecuta el movimiento de la vida misma, y se despliega como una ciencia preteórica de lo originario.

¹² Es destacable la progresiva radicalización argumental de la crítica de Ricoeur desde «La fonction narrative et l'expérience humaine du temps» (loc. cit.) hasta *Temps et récit III* (loc. cit.).

Heidegger emprende esta búsqueda efectuando dos movimientos: la traducción del *a priori* de la intencionalidad como *comportamiento* (*Verhalten*) y la comprensión del estar ya interpretado en el marco de la estructura del *ser en el mundo* (*in-der-Welt-sein*). Estos dos factores básicos de la transformación heideggeriana de la fenomenología cimentan un tercer movimiento: la explicación del sentido derivado de la verdad en el enunciado, paralelo a la objetivación de la vida fáctica. Hemos de trazar a continuación el hilo conductor que une estos tres movimientos.

Respecto a la intencionalidad, Rodríguez cuestiona la cercanía de Heidegger a *Logische Untersuchungen* de Husserl y propone una aproximación a *Ideen*¹³. Es sabido que el esquema noesis-noema estrecha la correlación entre la vivencia y el objeto intencional. En consonancia con la tesis de Rodríguez, la inserción del esquema noesis-noema en el movimiento fundamental de la vida fáctica permite a Heidegger radicalizar la intencionalidad y sustituir el concepto husserliano de vivencia de la conciencia, basado en el modelo perceptivo, por el de comportamiento fáctico-comprensivo en un mundo práctico-vital¹⁴. Con este concepto Heidegger trata de eliminar todo rastro de actitud objetivante y de sustantivación de una región de la conciencia tras lo noético, y alejarse sí del rumbo que tomó Husserl desde *Ideen* hasta *Cartesianische Meditationen*.

La radicalización de la intencionalidad se hace inteligible en el análisis de la estructura del comportamiento del curso de 1921-22 (cf. GA 61, 52-53). Esta estructura incluye, en principio, tres sentidos: el *referencial* (*Bezugssinn*), el de *ejecución* (*Vollzugssinn*) y el de *contenido* (*Gehaltssinn*). Por el primero, el *Dasein* es pura *exterioridad* (*aussein etwas*), *existencia* (*Existenz*), siempre en *relación* (*Beziehung*). Este sentido referencial es el producto directo de la radicalización fáctica de la intencionalidad. Con él Heidegger tiende el puente hacia la «ontologización» de la vida fáctica; abre para ésta el sentido del ser en su contacto con el ente, así como la intencionalidad emerge como su carácter de ser. El sentido de ejecución indica *cómo* (*Wie*) se efectúa formalmente la referencialidad. El sentido de contenido es aquello que se muestra y persiste por la referencia, respecto a lo que nos comportamos; en su pleno sentido acontece como *fenómeno*. Rodríguez advierte, con razón, que el primer sentido es el genuinamente heideggeriano; el segundo y el tercero corresponden, respectivamente, a la noesis y al noema de

¹³ Cf. Rodríguez, R.: op. cit., p. 38.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 51-56.

Husserl¹⁵. Por último, hay que añadir un cuarto sentido: el *sentido de temporalización* (*Zeitigungssinn*). Esta nueva dimensión del comportamiento une la triple estructura desde el fondo de la temporalidad: caracteriza la existencia relacional del *Dasein* como apertura temporal del sentido del ser, dinamiza la impleción del sentido de ejecución como *maduración* del movimiento fundamental de la vida fáctica e incide en la temporalidad de todo fenómeno; unifica, en suma, los dos rasgos fundamentales de la facticidad: temporaliza el *Dasein* propio en su ocasionalidad.

La suerte del proceso de «ontologización» de la intencionalidad depende de que se descubra el modo como el sentido referencial abre fácticamente la comprensión del ser. En la segunda parte del curso de 1923 Heidegger ubica esta apertura en el análisis del *Dasein*. Este análisis se despliega metódicamente con la configuración del *tener previo* de la vida fáctica, pues comprender algo «supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente (...). Lo que de esa manera se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente lo denominaremos *haber previo* [*Vorhabe*]» (HF 80/104). El satisfactorio cumplimiento del *tener previo* (o *haber previo*, puesto en marcha en HF 85/109) debe asegurar el acceso a la explicitación de las estructuras ontológicas del *Dasein* en calidad de un *cómo del ser*. La indicación formal del *tener previo* es la apreciación del *Dasein* como ser en el mundo (cf. HF 80/104).

Existir cotidianamente es, en principio, ser en un mundo. El mundo es lo que *ocurre* (*begegnen*), lo que sale al encuentro (cf. HF 85/110). Ser en el mundo es *cuidarse de* algo (*besorgen*), preocuparse del *entorno* (*Umwelt*, cf. HF 102/130). El cuidarse de algo tiene el carácter de un tratar con las cosas (*Umgang*). El *cuidado* (*Sorge*) es el fenómeno originario fundamental del *Dasein* (cf. HF 103-104/132), el sentido fundamental del movimiento de la vida fáctica afirmado en el curso de 1921-22 (cf. GA 61, 90).

El cuidado concreta la exterioridad constitutiva del sentido referencial del comportamiento. Pero el fenómeno del mundo no lo limita a un mero encontrarse aislado con el ente. Aquello de que nos cuidamos se nos da siempre en un *plexo de remisiones* (*Verweisung*) comprendido por el *Dasein* en un espacio de *significatividad* (*Bedeutsamkeit*), un *cómo del ser* que muestra en cuanto qué aparece y cómo ocurre el ente (cf. HF 86/111). La experiencia del trato cotidiano con el ente sólo se da en el contexto de la totalidad estructural significativa de un mundo. Así, el mundo es el «hacia qué» (*Worauf*) del

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 54.

cuidado, al que sitúa en el *factum* del estar ya interpretado. El *cómo del ser*, por la significatividad, un *cómo* hermenéutico.

Llegado el punto en el que lo originario es el comportarse en el cuidado, hay que interrogar a Heidegger sobre las condiciones que dan lugar al constante olvido de este fenómeno fundamental en la tradición ontológica. En el *Natorp-Bericht* la polaridad cuidado/actitud teórica se aprecia en el binomio *ver en torno (Umsicht)/mirar hacia (Hinsicht)* (cf. NB 7-8). Con el *mirar hacia* distanciante y objetivante Heidegger describe la reducción de la significatividad del ente al sentido predicativo del enunciado, erigido en lugar de la verdad y armazón lógico de la objetivación que la vida fáctica hace de sí. Pero este planteamiento aparece en términos exclusivamente descriptivos. Si efectivamente se ha alcanzado lo originario, es conveniente, por un lado, ver a través del *lógos apofántico* la forma del *lógos* que regula la relación originaria del cuidado, y por otro lado, explicar *cómo se regula* la modificación del comportamiento como vivencia y la retracción de lo noético a una conciencia sustantiva; es decir, internarse en las estructuras de la comprensión de sí que modulan el comportarse consigo mismo y las condiciones de derivación de la actitud teórica. En este asunto Heidegger parece más débil y su aparato conceptual más estrecho. La vinculación de la resolución perceptiva de la fenomenología de Husserl con el ideal moderno de una ciencia estricta, en perjuicio de la «cosa misma», sólo indica fines y consecuencias, pero no las *estructuras efectivas*¹⁶ en que se regula la declinación del comportamiento originario.

La constitución de la vivencia no originaria acentúa la comprensión del sentido del comportamiento en otra dirección. El *ver en torno* y el trato en el cuidado, por sí solos, no derivan hacia la objetivación de la vida fáctica. No es el sentido referencial sino el sentido de ejecución el que dicta *cómo* se ejerce en cada caso el comportamiento. De esta forma, si el sentido de ejecución

¹⁶ Es ilustrativo el siguiente pasaje de *Sein und Zeit*. «Entre la interpretación enteramente embozada en el comprender del “curarse de” [*besorgenden*] y el caso opuesto extremo de una proposición teórica sobre algo “ante los ojos”, hay múltiples *grados intermedios* [*Zwischenstufen*]. Proposiciones sobre sucesos del mundo circundante [*Umwelt*], descripciones de “lo a la mano”, “informes de la situación”, admisión y fijación de un hecho, pintura de un estado de cosas, *narración* [*Erzählung*] de lo acaecido. Estas clases de “*frases*” [*Sätze*] no son reducibles a proposiciones teóricas sin alterar esencialmente *su sentido*» (SZ 158/177, cursivas nuestras). Heidegger cita «rapsódicamente» esta serie de grados intermedios y no registra en ellos los rasgos específicos de derivación. No extendió el postulado general de la modificación ontológico-existencial hacia el eventual análisis del sentido del *lógos* expresado en «*Sätze*», término que globaliza con poco rigor esa gradación.

prolonga el movimiento fundamental de la vida fáctica, la sustantivación de la conciencia resulta de la objetivación de este mismo sentido (la retrorreferencia del *mirar hacia* responsable de la *epojé* husserliana), con la parálisis de su movimiento fundamental (la «ilusión fenomenológica»). En este ámbito, el sentido referencial no da cuenta de esta modificación y cede el protagonismo al sentido de ejecución¹⁷. Pero sin pautas de regulación de la tendencia a la caída hay una falta de definición del proceso reflexivo del *mirar hacia*.

La reducción de la significatividad a la predicación enunciativa eleva el *cómo* del sentido de ejecución al *lógos* que regula la relación del cuidado con el mundo. En la significatividad del mundo la vida fáctica habla habitualmente de sí misma en un *cómo*. «El hombre es un ente que tiene su mundo en el modo de lo hablado» (HF 21/42)¹⁸.

El salto abrupto entre el comportamiento originario y la reducción proposicional lo salva Heidegger englobando el comportamiento en la noción más elaborada de *estado de abierto* (*Erschlossenheit*) y otorgando una creciente importancia a uno de sus modos, el *habla* (*Rede*)¹⁹, fundamento ontológico de los lenguajes ónticos y, por tanto, del ser descubridor del enunciado (el *aletheuein*). Primero en el curso de 1925-26²⁰ y luego en el famoso párrafo 44 de *Sein und Zeit*, Heidegger ha visto que sólo sobre una previa apertura antepredicativa de la significatividad del mundo en el habla²¹ (el

¹⁷ Rodríguez afirma que la sustitución de la vivencia por el comportamiento trae consigo una primacía del sentido de ejecución, que marcará en Heidegger el carácter no eidético-intuitivo de la comprobación fenomenológica; en virtud de ella, este sentido concreta la intencionalidad, es decir, determina el sentido referencial y el sentido de contenido (cf. Rodríguez, R.: op. cit., pp. 55-56).

¹⁸ No es casual que Heidegger reconozca en una anotación retrospectiva añadida a este pasaje, que en el curso de 1924 hizo un mejor tratamiento del tema. Refleja las carencias del curso de 1923 y prelude un nuevo rumbo.

¹⁹ La preeminencia del habla en el estado de abierto es totalmente asumida en el polémico curso de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt, Klostermann, 1979, p. 370. El habla es el modo de ser del comprender y del ser en el mundo (cf. *ibid.*, p. 366).

²⁰ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, Frankfurt, Klostermann, 1976. Entonces Heidegger ya estaba convencido de que la posibilidad del enunciado como verdadero/falso descansa sobre la previa estructura interpretativa del *lógos* (cf. *ibid.*, p. 135), por la cual el ente siempre está ya significado (cf. *ibid.*, p. 143).

²¹ En el habla, pues «es la articulación de la inteligibilidad. Por ello sirve ya de base a la interpretación y al enunciado» (SZ 161/179). Abiertamente admite Heidegger que el habla es tan originaria como la comprensión (cf. SZ 133/150 y 161/179); y el *lógos* es primordialmente habla (cf. SZ 32/42-43).

estar ya interpretado) es posible la restricción del ámbito del sentido al enunciado y el concepto tradicional de la verdad como *adaequatio*. El *mirar hacia* halla su articulación en una modificación derivada del habla.

Cristina Lafont, en *Lenguaje y apertura del mundo*²², ha investigado las repercusiones de este «giro lingüístico». Argumenta que si se asume estrictamente la premisa hermenéutica del estar ya interpretado, se deduce el papel constitutivo del lenguaje en la estructura del ser en el mundo. En sintonía con Apel²³, opina que la previa apertura de la significatividad del mundo señala hacia el *factum* de encontrarnos, al proferir un enunciado, siempre *ya* (*schon*, momento estructural del cuidado como *proyecto arrojado* –*geworfene Entwurf*– o «perfecto apriórico»; cf. SZ 441, nota 85b) en la interpretación de un mundo materializada en un universo simbólico. El límite de esta esfera holística de significado²⁴ es irrebasable. Por esta condición arrojada, pues el habla está ya siempre expresada en el *lenguaje* (*Sprache*, cf. SZ 167/186), Lafont sostiene que *Sein und Zeit* no logra conceptualizar el habla como algo distinto del lenguaje efectivo²⁵. Se concluye de su argumentación la imposibilidad de la conceptualización previa del habla al margen de un análisis filosófico de los lenguajes ónticos concretos y de sus estructuras efectivas en las que la comprensión del *Dasein* está ya siempre interpretada. Este hecho obstruye, según Lafont, la fundamentación ontológica del lenguaje, cuyo síntoma es la permanente ambigüedad del modo de ser del lenguaje en *Sein un Zeit*²⁶: por un lado, como sistema de signos está ahí como ente intramundano (a modo *zuhanden*); por otro lado, es un modo de ser mundano inherente al *Dasein*. Este fracaso impediría llevar a cabo la consigna de Heidegger: «preguntar por las formas fundamentales de una posible articulación significativa de lo comprensible en general» (HF 166/184-185).

La estrategia de Lafont supone metodológicamente un tránsito del nivel descriptivo a la explicación estructural del universo simbólico. En un preciso sentido esta línea nos conduce a Ricoeur y su aproximación de la fenome-

²² Lafont, C.: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

²³ Cf. Apel, K.O.: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, p. 55. Apel combate aquella actitud exegética de la obra de Heidegger que subordina el habla a una comprensión prelingüística (sea el caso de W. Franzen: *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim del Glan, 1975, pp. 140-141).

²⁴ Cf. Lafont, C.: op. cit., pp. 80 y 97-98.

²⁵ Cf. ibid., pp. 93-112.

²⁶ Cf. ibid., p. 112.

nología hermenéutica al análisis de las estructuras efectivas en que el sentido adviene al lenguaje²⁷. Esta maniobra permite abordar las expresiones concretas en que se patentiza la comprensión de sí como matrices sedimentadas de significación del comportamiento de la vida fáctica. Como es sabido, Heidegger divisó este plano, aunque parcialmente; pronto adscribió el enunciado al *cómo* tematizante del *mirar hacia* implicado en la tendencia a la caída.

Pero, por otra parte, Lafont parece anular cualquier acceso al estatuto originario del habla. Su tesis es en todo caso plausible en el problema de la comprensión del ser del ente en general (que Lafont asimila a la evolución del «saber de la esencia» heideggeriano), pero no es evidente que sea aplicable al fenómeno del *Dasein* en su propiedad y ocasionalidad²⁸. En el curso de 1925 el lenguaje ya aparece, preferentemente, como posibilidad del ser del *Dasein* (cf. GA 20, 364). Esta posibilidad no está determinada por la actitud teórica enunciativa (cf. SZ § 34) ni se limita a estar arrojada en la clausura de un sistema de signos (cuya movilidad quedaría sujeta a una simple combinatoria). El *Dasein* propio y ocasional tiene habla porque articula un uso discursivo del lenguaje. El acto discursivo, como *uso propio y ocasional* del universo lingüístico, reúne, indudablemente, las características de un comportamiento: es la puesta en marcha de un sentido de ejecución en el movimiento fundamental de la vida fáctica, el *cómo* de un *lógos* antepredicativo que regula la configuración sintagmática del sistema paradigmático de los signos. Como posibilidad del *Dasein*, la conceptualización del habla es, en la comprensión de sí, indesligable del momento fenomenológico de la facticidad.

Es notable que aunque la dimensión discursiva del lenguaje sea una de

²⁷ Recuérdese la máxima divulgada por Ricoeur y que sintetiza el espíritu de su «vía larga»: «explicar más es comprender mejor» (Ricoeur, P.: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 22).

²⁸ El análisis del lenguaje en el fenómeno de la comprensión de sí no es una preocupación prioritaria para Lafont. Se aprecia en su fugaz y discutible valoración de los análisis del *uno* (*das Man*) como simple «aplicación sociológica» (cf. Lafont, C.: op. cit., pp. 98-99, nota 52), y en la casi nula atención al *Dasein* en cuanto existencia ejercida en el binomio propiedad/propiiedad (ensombrecido por la «apertura del mundo»). El anonimato del *uno* es esencial para entender el lenguaje como posibilidad íntima del sí mismo, como *lógos* «empuñado» en el habla ocasional que deja ver el momento fenomenológico de la facticidad propia. Lafont termina por admitir una distinción metodológica habla/lenguaje (cf. *ibid.*, p. 101); pero tampoco la confronta con el fenómeno de la facticidad.

sus intuiciones más tempranas²⁹, Heidegger jamás expuso con rigor cuál es el correlato estructural lingüístico que corresponde a la apertura del habla originaria y en el que cristaliza la reducción proposicional del *lógos*³⁰ (y por eso la relación habla-mundo le parece oscura –cf. GA 20, 275–). Hay una unidad lingüística de sentido hermenéutico previo a la mera predicación temática: el texto abierto por el discurso. Ricoeur, entre otros, lo ha atestiguado³¹. En consecuencia, el texto es la expresión del sentido de contenido en cuanto correlato del sentido de ejecución del comportamiento discursivo. Si el enunciado «desmundaniza», paraliza el movimiento de la vida fáctica, el texto abre un mundo. En el texto se expresa la facticidad como fenómeno.

Queda por averiguar *cómo* se articula el *lógos* que descubre fenomenológicamente la facticidad y vertebrada estructuralmente el texto vertido por el discurso. En el curso de 1923 Heidegger sugiere que la «referencia a» constitutiva de la vida fáctica ha de aclararse mediante un estudio de *cómo* se efectúa ese referirse; y añade una apostilla en la que traza el eje interpretación-ser en-cuidado (cf. HF 51/72)³². El habla, modalidad del *ser en* el mundo, une la interpretación (en la que cabe el injerto del universo simbólico) con el cuidado. «El vivir se cuida de sí mismo y, dado que el cuidado tiene en cada ocasión su lenguaje, al cuidarse de sí mismo se aborda mundanamente a sí mismo, para hablar de ello» (HF 103/131). De este modo, el discurso del habla descubre la facticidad expresando textualmente el cuidado, interpretado en el espacio de significatividad de un plexo de remisiones. El espacio de significatividad que comprende el *Dasein* propio y ocasional adviene al lenguaje mediante un *lógos secuencial*: en tanto «lógos» descubre el mundo en que están dadas las posibilidades fácticas del *Dasein* propio; en tanto «secuencia» *deja ver* (*sehenlassend*) la estructura del cuidado (la estructura trimembre consolidada en *Sein und Zeit*) y su sentido temporal. Por la unidad

²⁹ Ya en las primera lecciones de 1919 Heidegger optó por la significatividad originalmente vivida en lugar del cumplimiento objetivo de la expresión (cf. *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt, Klostermann, 1987, pp. 116-117).

³⁰ Cf. el texto de *Sein und Zeit* citado en la nota 15. Salta a la vista la excesiva laxitud de «Sätze», que designa los grados intermedios de interpretación. Las comillas de Heidegger delatan la imprecisión.

³¹ Para Ricoeur la acción humana ha de ser entendida como un texto (cf. Ricoeur, P.: *Du texte...*, loc. cit., pp. 183 y ss.); y el texto es el objeto de la hermenéutica. Lafont también alude tímidamente al modelo significativo del texto, sin deducir más consecuencias (cf. Lafont, C.: op. cit., p. 80).

³² Heidegger nos envía a *Logische Untersuchungen* de Husserl. ¿Acaso esta obra hace justicia fenomenológica al *cómo* de la intencionalidad radical inherente al cuidado?

del cuidado, la secuencia es la unidad de sentido de la facticidad. En la secuencia el *Dasein* propio y ocasional es *fenomenológicamente significativo*, como proyecto arrojado en un plexo de remisiones, y *lingüísticamente inteligible* en la configuración de un entramado sintagmático de enunciados³³.

La investigación del *lógos* secuencial ilumina, finalmente, el acceso a lo originario y el sentido derivado de la actitud teórica. Respecto a lo primero, recuérdese que Heidegger opone al giro husserliano de la mirada fenomenológica (con la *epojé* y la reflexión objetivante de sí) la prolongación de la autocomprensión originaria de la vida fáctica. Esto trae consigo el problema de la *repetición* (*Wiederholung*) no reflexiva del comportamiento. Luego según se ha establecido, el comportamiento discursivo repite-prolonga el sentido de lo vivido porque el *lógos* secuencial articula *cómo* la vida fáctica habla de sí misma en la medida en que deja ver el cuidado (por el isomorfismo cuidado-secuencia). De este modo, la repetición de lo originario es la repetición no temática del cuidado. Sobre esta posibilidad, el lenguaje es la posibilidad de ser del *Dasein*, cuya existencia es potencialmente la interpretación del *sí mismo* (*Selbst*). La posibilidad del habla como *lógos* secuencial es el *fenómeno narrativo*.

El *lógos* secuencial es un *lógos* hermenéutico; como interpretación desarrolla las posibilidades de comprenderse la vida fáctico-histórica en el *cómo* de su aparecer y de su ser más propio (cf. HF 7/25). La interpretación del *lógos* secuencial tendría su anclaje en la articulación de la *estructura-como* (*als-Struktur*) elaborada por Heidegger desde 1925 (cf. GA 21, 144) y recogida en *Sein und Zeit*. Tal estructura regula la unidad *lógos*-mundo desde el *cómo hermenéutico* (*hermeneutische-als*) inherente a la interpretación de

³³ Es sabido que el protagonismo del habla se hunde progresivamente en *Sein und Zeit* desde el momento en que Heidegger se propone retrotraer los existenciales al cuidado. ¿No se debe a que Heidegger no establece qué unidad y qué plano lingüístico expresa la articulación significativa del cuidado (que no es el mero signo, ni el enunciado), y entonces la relación habla-mundo le parece oscura? Esta carencia colabora en la falta de orientación de Heidegger. Por un lado, en el curso de 1925 Heidegger define el habla como modo de temporalización del *Dasein* mismo (cf. GA 20, 376; como se verá más adelante, Rodríguez ha insistido en la vinculación del sentido de ejecución con el sentido de temporalización —cf. Rodríguez, R.: op. cit., p. 54—, con lo cual, si el primero es el responsable del discurso que expresa el cuidado, manifiesta asimismo la temporalidad en la estructura sintagmática textual); y, sin embargo, *Sein und Zeit* aplaza *sine die* el análisis de la constitución temporal del habla (cf. SZ § 68); y, en todo caso, justifica esta limitación porque el habla no se temporaliza en un éxtasis determinado.

algo como algo (*etwas als etwas*, cf. GA 21, § 12). El *cómo* hermenéutico se presenta como la posibilidad del *como apofántico* (*apophantische-als*), del que deriva la estructura proposicional. Ambas interpretaciones de la *estructura-como* son articuladas inteligiblemente por el habla en sus distintos momentos (cf. GA 20, 75 y 361-363).

Desde el punto de vista fenomenológico-hermenéutico (desde la *estructura-como*), el *lógos* secuencial refuerza la derivación de la reducción proposicional y la objetivación de la conciencia en la reflexión. La descripción errónea del mundo cotidiano (cf. HF 88-89/113-115) y de la que hay que prevenirse (cf. HF 87/112-113), en la que se incluye la vivencia objetivada de Husserl, sería una abstracción distanciante del movimiento de la vida fáctica, una suspensión de la comprensión del *sentido secuencial* que «desmundaniza», aísla lo originario en el cuidar y atomiza la significatividad en la posterior tematización del enunciado. La repetición del comportamiento deriva hacia el movimiento de reflexión de Husserl cuando el sentido secuencial del cuidado es diseccionado en uno de sus momentos estructurales (la lógica preposicional del cuidado –*vor, schon, bei*– es sustantivada). Sólo un mostrar el cuidado que se articule en su misma estructura puede repetir la existencia originaria.

Desde el punto de vista lingüístico-estructural, la reducción teórica de la vida fáctica es abordable en el proceso de desarticulación del discurso: distendido originalmente en la secuencia textual (la actitud natural), la mirada teórica lo descompone en la serie de enunciaciones correlativas a los enunciados ocasionales. La reflexión objetivante se manifestaría en la identificación enunciación-enunciado en términos de *nivelación*³⁴. Según esto, Husserl objetiva toda vivencia anterior porque el acto discursivo de enunciación (posibilidad fáctica) queda oculto tras el contenido proposicional (efectividad temática). La conciencia nace como región sustantiva cuando se equipara a sus contenidos (la tendencia a la caída), es decir, cuando es interpretada referencialmente del mismo modo que se nombra un objeto o se describe un acontecimiento, y con ello se vela la facticidad como posibilidad; como el «yo» gramatical se confunde con un *yo* sustantivo. Y, por otro lado, Heidegger encontraría apoyo a su crítica de la «ilusión fenomenológica» de

³⁴ Lafont escribe en una nota a pie de página: «la “estructura de cura del *Dasein*” se entiende como condición necesaria de la “significatividad”, pero de ningún modo como condición suficiente» (Lafont, C.: op. cit., p. 71). La sola estructura del cuidado no es condición suficiente del surgimiento de la actitud teórica. El análisis del universo simbólico facilita la comprensión del movimiento de reflexión responsable de la conciencia husserliana.

Husserl: la relación objetivante no se da originariamente en la actitud natural de la vida fáctica porque ésta no se conoce inmediatamente como el puntual acto de enunciación, sino como *quien* habla en un continuo distendido (como un sí mismo)³⁵.

El modo en que originariamente se da a conocer la vida a sí misma es esa unidad de sentido con estructura secuencial. Hay que examinar el alcance de esta afirmación en el dinamismo de comprobación de lo originariamente obtenido.

4. La exigencia de comprobación

«La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originariedad y autenticidad del haber previo en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado» (HF 80/104). La comprobación de la originariedad no ha de ser entendida como la plenificación intuitiva de Husserl, sino como la intuición hermenéutica (alumbrada por Heidegger desde 1919) ejemplificada en la realización de un comportamiento; en este caso, el «cumplimiento» hermenéutico de la indicación formal del *tener previo* como ser en el mundo (cf. HF 85/109). Para ello es necesario resolver el *momento fenomenológico* en que la vida fáctica deviene *tal como es en sí misma* originariamente, sin encubrimientos, y las condiciones de su darse efectivo.

Lo que hay que comprobar, en suma, es la obtención del carácter de ser del *Dasein* en sus rasgos de *propiedad* e *historicidad* (despliegue temporal de la ocasionalidad).

³⁵ La reducción del dinamismo del discurso al puntual acto de enunciación refleja lingüísticamente cómo la obsesiva atención a la efectividad (alentado por el sentido de realidad) encubre el fenómeno de la facticidad. En palabras de J. Benoist: «Lo que permite a Husserl operar la reducción y desplegar una conciencia pura sin plantear ni una sola vez la cuestión de su facticidad, es el haber restringido de entrada lo que pertenece al plano de la sola efectividad (...). De cierta forma, para Husserl la cuestión de la facticidad no se plantea por referencia a la conciencia pura porque desde el comienzo se tiene ya esa facticidad en la simple efectividad, mutilada en un sentido y cortada a la medida de esa conciencia» (Benoist, J.: «Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl», *Revista de Filosofía*, 22, 1999, p. 40).

4.1. La propiedad

En la hermenéutica de la facticidad confluyen dos modos de comprensión: la comprensión del ser y la comprensión de sí. El planteamiento de la comprobación de la orientación ontológica se enmarca primariamente en la comprensión de sí. Se deduce de la misma presentación de la hermenéutica del curso de 1923: «La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo (...). En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender» (HF 15/33). Y la facticidad designa el «carácter de ser de “nuestro” *existir* “propio”» (HF 7/25). Además, aunque Heidegger repita incesantemente que la propiedad de la comprensión de sí no se ciñe a la individualidad sino al *cómo del ser* (cf. HF 7/26), esta afirmación sólo es convincente si de antemano se acepta que la orientación ontológica ya está plenamente justificada. Si, por el contrario, aún no se ha demostrado, surge una evidente circularidad: la originariedad de la comprensión del ser ha de darse fenomenológicamente en la propiedad de la comprensión de sí, entendida ésta en los rasgos fundamentales de su ser³⁶.

La fecundidad de este círculo es el problema hermenéutico fundamental. Rodríguez ha investigado sus condiciones de posibilidad en torno a dos aspectos mutuamente imbricados: la apropiación de la situación hermenéutica (en la que siempre está ya interpretada la comprensión de sí) y la apertura y justificación de la *orientación previa* hacia el correcto *tener previo*³⁷. Su argumentación general concluye con la sospecha de que la satisfacción de la comprobación es metódicamente oscura; no queda clara la legitimidad de las estructuras del carácter de ser de la vida fáctica obtenidas de la comprensión de sí siempre ya interpretada³⁸.

³⁶ Según Rodríguez el círculo se manifiesta en que «necesitamos apropiarnos de la situación hermenéutica para comprender el ser de la vida fáctica y necesitamos conocer el ser de la vida fáctica para apropiarnos de la situación hermenéutica» (Rodríguez, R.: op. cit., p. 108).

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 118.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 188. Es oportuno advertir el vasto alcance de la aporética que Rodríguez diagnostica en el temprano Heidegger. El esquema metódico de la hermenéutica de la facticidad se reproduce en *Sein und Zeit*: el *Dasein*, que como indicación formal somos nosotros mismos (cf. SZ § 2), es aquel ente al que le va en su ser la posibilidad de ser sí mismo propio (cf. SZ § 4), cuya dilucidación fenomenológica (en la anticipación de la muerte –*Vorlaufen*–) colmará el *tener previo* de la analítica. Es discutible que Heidegger haya logrado alguna vez conjugar óptimamente las dos vertientes del comprender, aunque sus esfuerzos se volcaron en concebir la comprensión de sí desde la pregunta por el ser. El final abandono de la analítica

Tomemos como guía de desarrollo dos momentos claves de la investigación de Rodríguez. Primero: su interrogante sobre qué relación epistemológica hay entre la apropiación de la situación hermenéutica y la orientación previa al ser extraída de ella y que ha de ser comprobada³⁹. Segundo: su apreciación del *a priori* de la intencionalidad como el factor esencial de la interpretación ontológica (orientación previa: ser en el mundo *-Vorhabe-* en cuanto existencia *-Vorsicht-*)⁴⁰. En síntesis, Rodríguez reconoce que si no se presupone una lectura ontológica, la interpretación de la vida fáctica no la impone de suyo⁴¹.

Con este trasfondo, formulamos la siguiente tesis: si la intencionalidad da la orientación previa al ser y su comprensión, entonces se pierde de vista el criterio de propiedad de la comprensión de sí (que modela el sello de garantía de la originariedad del *tener previo*, no la simple negación de la cotidianidad impropia del *uno*); y si, en sentido inverso, se establece ese criterio, el movimiento intencional no delimita con nitidez la orientación al ser. El elemento clave es la *significatividad*. Heidegger no ignoró, evidentemente, que el desvelamiento de las categorías del *Dasein* sobre el fondo de lo ya interpretado pasa por la aclaración del fenómeno del «*da*» (cf. HF 65-66/86-87). Pero si bien concibió la significatividad como el «en cuanto qué» aparece y cómo ocurre el mundo, un *cómo del ser* (cf. HF 86/111), dejó de lado el hecho de que la comprensión propia de sí supera los límites de la significatividad como categoría del ser (en contra de HF 93/119) debido a la emergencia de un nuevo sentido, que inclina la hermenéutica de la facticidad hacia una hermenéutica del sí mismo. El modo de darse ese nuevo sentido ha de ser despejado en adelante.

Desde el ángulo de esta tesis, los dos momentos de la investigación de Rodríguez son objeto de revisión. Comenzaremos con el segundo: la intencionalidad se mueve al ser en la medida en que bloquea la comprensión de sí; consecuentemente, la pregunta por la relación epistemológica, el primer momento, halla nuevas razones de su vacío de solución.

tendría su causa, entre otras, en esa frustración (he aquí una opinión poco meditada). En su obra posterior Heidegger trató de liberar al discurso ontológico de la vía óptica (insinuación de la pregunta que cierra *Sein und Zeit*) eludiendo, de paso, los incómodos requerimientos de la comprensión de sí; y con ella se abortaron las potencialidades de la primitiva hermenéutica de la facticidad.

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 130.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 131-133.

⁴¹ Aunque se resiste a abandonar la idea de que la «ontologización» es intrínseca a la «cosa misma», pues la vida fáctica es un acto de ser y no de conocer (cf. *ibid.*, pp. 134-135).

El protagonismo de la intencionalidad supone una primacía del sentido referencial del comportamiento. Esto conlleva la «ontologización» del sentido de contenido mediante la consideración del mundo como término noemático universal⁴² (cf. SZ § 17: la estructura del signo-universo simbólico registra el tipo universal de relación que posibilita la caracterización de todos los entes). El fenómeno del mundo es enfocado por Heidegger desde su referencia al ente; su significatividad «debe buscarse en la trama de objetos» (HF 77/101) del cuidar (el *cómo* del *ser en* el mundo). Así, interpreta la significatividad de lo «mundano» (cf. HF 95-6/122-3) como categoría del ser (cf. HF 93/119), a la que somete la apertura del «*da*». Esta *expansión referencial* de la vida fáctica sustenta la descripción heideggeriana de la caída del *Dasein*, pero difumina el criterio de propiedad de un comportamiento radicalmente intencional, cuya multiplicidad de sentidos de contenido es aplanada por la referencialidad.

Si, desde el otro polo, se plantea la propiedad del sí mismo, el sentido referencial desciende a un segundo plano y el concepto de mundo ofrece un nuevo aspecto.

Dado que «el existir está *aquí* [*da*] para sí mismo en el cómo de su ser más propio» (HF 7/25), Heidegger postula que «el cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el “aquí” [*da*] posible en cada ocasión. Ser-transitivo: ¡ser el vivir fáctico!» (ibid.). Pero no observa que «mismo» (*Selbst* y sus variantes: *Selbstheit*, *Selbständigkeit*, etc.), constitutivo de la propiedad del sí, añade un *plus* de sentido emanado del «*da*» para sí propio en cada ocasión, sentido que rebasa la mera referencialidad del «Ser-transitivo». Ser sí mismo propio exige que en el movimiento fundamental de la vida fáctica los sentidos de contenido del comportamiento sean *totalizados* en un peculiar *tener previo* (la estructura secuencial) y asumidos (como *Vorsicht*, unidad de sentido sintagmático de la secuencia) en el *cómo* de una existencia *mía* (*Jemeinigkeit*)⁴³. La totalización hermenéutica sólo es factible en cada caso (la vida que se da a conocer a sí misma) si en el sentido de contenido hay un *plus* de sentido, proyectado por el sentido de ejecución, que lo hace potencialmente configurable en el *cómo* de la comprensión de sí («La *puesta –en*

⁴² Cf. ibid., p. 131.

⁴³ La sustitución en *Sein und Zeit* de «*Jeweiligkeit*» por «*Jemeinigkeit*» va unida al predominio de la anticipación de la muerte como posibilidad más propia. Este dato corrobora lo que aquí se está indicando: la ocasionalidad no garantiza de por sí la propiedad; es más, adquiere significado por la apropiación «mía» de una totalidad, en la que el «sí» es un «mismo».

marcha– hermenéutica» en que se pone *todo* y se asume la facticidad, HF 18/37). Sólo mediante la configuración de esa totalidad puede tomar la existencia fáctica sobre sí las posibilidades más propias. Este peculiar *tener previo* (especialmente el modo de conexión de sus elementos –*Art von Zusammenhang*–) es inescrutable para la simple significatividad dada por el plexo de remisiones⁴⁴.

La definición de este *plus* de sentido no referencial va unida, por tanto, a un balance crítico del fenómeno del mundo como término noemático en la comprensión de nosotros mismos. Habitualmente «uno mismo se encuentra a sí mismo en ese estar ocupado en el trato con el mundo» (HF 99/126-7), en el existir indiferenciado en el *uno* (cf. HF 17/36 y 85/109). La elucidación del *cómo* del encontrarse a sí mismo, tanto en la cotidiana impropiedad como en la propiedad, no implica una interpretación del mundo como universalidad noemática sino como horizonte del sí mismo propio; y el signo, en lugar de cumplir prioritariamente la función relacional con la totalidad del ente, expresa el mundo ya simbólicamente interpretado en tanto configurable para el *Dasein* en estructuras secuenciales (sintagmáticas) susceptibles de apropiación (atestiguada por el uso del pronombre reflexivo).

Heidegger rozó tempranamente este tema en *Anmerkungen zu Karl Jaspers' «Psychologie der Weltanschauungen»* (1919-21)⁴⁵. Allí sostuvo que el mundo del sí mismo ostenta una preeminencia sobre el entorno compartido (*Mitwelt*). El ente que sale al encuentro remite al sí mismo, lo pone en una

⁴⁴ «Lo articulable en la interpretación, o más originalmente ya en el habla, lo llamamos el sentido. Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación [*Bedeutungsganze*]» (SZ 161/179). Sin embargo, Heidegger no analizó los peculiares modos de conexión del todo de significación y de darse el sentido en el movimiento de la comprensión de sí. Dilthey, en cambio, sí (cf. por ejemplo, *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, Gesammelte Schriften*, VII, Stuttgart/Gotinga, Groethuysen, 1927). Para él, el curso de la vida (*Lebensverlauf*) consta de partes en conexión interna cuya unidad de sentido es una totalidad de interrelaciones (*Zusammenhang*). Comprender una vivencia es captar su sentido, comprender su conexión en una totalidad. Dilthey estableció una serie de *categorías reales*, no formales, de comprensión de la totalidad en la que se ejecuta (*vollzieht*) la comprensión de la vida en relación con sus partes. La categoría de *significado* (*Bedeutung*) procura la totalidad, la conexión (*Bedeutungszusammenhang*) de lo vivido en una trama. A pesar de la fecundidad de estas ideas, Heidegger se desvió de Dilthey, entre otras razones, porque éste creía que captamos las conexiones de las vivencias en virtud de la unidad de la conciencia y no del cuidado. Pero como tratamos de defender, el punto de vista de Dilthey es compatible con el fenómeno del cuidado.

⁴⁵ Publicado en *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt, Klostermann, 1978, pp. 1-44.

situación ocasional cuya ejecución produce el advenir a sí mismo⁴⁶. Pero, curiosamente, no ahondó posteriormente en la idea de que la significatividad de lo que sale al encuentro para el sentido de ejecución no se agota como categoría del ser, en cuanto el plexo de remisiones se comprende bajo el horizonte del sí mismo propio. En la trama así entendida reside el *cómo* de su ser más propio, el «*da*» posible en cada ocasión, por el cual el sí mismo se interpreta en el sentido holístico de una trama de comportamientos. Ese nuevo sentido se da a conocer a la vida fáctica en el *lógos* secuencial⁴⁷.

El excedente de sentido necesario para la comprensión de sí, arroja luz a la pregunta de Rodríguez sobre la relación epistemológica habida entre la apropiación de la situación hermenéutica y la orientación al ser y su comprobación: Heidegger no establece tal relación porque en la comprensión de sí el sentido se eleva a un nivel de mayor complejidad, que sobrepasa la universalidad noemática del mundo presupuesta desde la intencionalidad; y a su vez, esa nueva dimensión de sentido queda ontológicamente indeterminada, pues el *lógos* secuencial rebasa la mera significatividad del ente: en «ser sí mismo», el «sí mismo» desborda al «ser»⁴⁸. Por esta razón, aunque Heidegger admitió en el curso de 1920⁴⁹ que la originariedad y su comprobación pertenecen al mundo del sí mismo (cf. PA 26, I), no pudo trazar en el curso de 1921-22 la vía que conduce de la transitividad del vivir fáctico (*Besorgen*) al cuidado de sí (que conviene con *Sorgen*) del *Dasein* propio (cf. GA 61, 91).

La ausencia del *lógos* secuencial del «*da*» atravesará *Sein und Zeit*. Se

⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 34.

⁴⁷ Para Aristóteles es indudable que la trama (*mythos*) es un *lógos* (cf. *Poética* 1460a 27-28), hecho no advertido en profundidad por Heidegger.

⁴⁸ La proyección de la totalidad de sentido de la comprensión de sí en la pluralidad de estructuras textuales en que se manifiesta, invita a una recuperación del plano epistemológico explorado por Dilthey y reivindicado por la «vía larga» de Ricoeur. Es justamente la ausencia de este plano lo que impide establecer la relación que Rodríguez echa de menos entre la apropiación de la situación hermenéutica y la orientación ontológica. La «vía corta» de Heidegger accede acriticamente a su fenómeno porque confunde el sentido de la trama en que se comprende el sí mismo con el sentido de la significatividad del ente. El modo (el *cómo*) de apropiación de la situación hermenéutica, posibilidad de un sí mismo que comprende una trama, permanece velado en Heidegger.

⁴⁹ *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Vorlesung aus dem Sommersemester 1920* («PA»), (nachgeschrieben von Franz-Josef Brecht). Citado por Hogemann, F.: «Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte», en F. Duque y otros, *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*, Barcelona, Granica, 1988, pp. 149-169.

deja notar en que Heidegger jamás explicita *cómo* es efectuable en cada caso la modificación existencial (*existenzielle Modifikation*) del *uno* como sí mismo propio (Heidegger se escuda constantemente en la no pertinencia de un análisis de lo existencial –*existenziell*–, aunque finalmente el *testimonio* –*Bezeugung*– existencial jugará un papel decisivo en el cierre del *tener previo*). Es obvio que el sí mismo propio ha de estar vigente en el comportarse a partir de que la vida fáctica se cuestione a sí misma (*Fraglichkeit* vigente en *Natorp-Bericht* y en el curso de 1921-22). Sin embargo, Heidegger nunca aclara (por la ausencia de esa nueva dimensión de sentido del sí mismo) *cómo* es posible ese cuestionamiento en medio de la caída en el *uno*. La llamada de la voz de la conciencia y la experiencia fundamental de la angustia *describen* fenomenológicamente la comprensión originaria liberada de la máscara deformante, pero no *explican cómo* se desarrolla ese proceso efectivo en las estructuras que lo hacen posible en cada caso. La pérdida de significatividad de lo cotidiano (*Unheimlichkeit*) en la angustia, ¿afecta al mundo como término noemático universal (orientado al ser), o al mundo como horizonte del sí mismo propio? Lo que cuestiona la vida fáctica es ese sentido del sí mismo que lo hace potencialmente configurable en una totalidad significativa para la comprensión de sí. Si los entes dejan de ser significativos en la angustia se debe a que *ese sentido* se desploma. Desde esta óptica, es dudoso que la «reducción hermenéutica» que lleva a cabo la angustia desvele la originaria comprensión del ser⁵⁰. Lo que muestra la angustia es el cuestionamiento mismo y la *suspensión* de ese sentido secuencial cotidiano; el mismo que, a la postre, ha de habilitar el cierre del *tener previo* con la anticipación de la muerte y articular el modo de ser propio en la historicidad: la *constancia del sí mismo* (*Ständigkeit des Selbst*). Puesto que Heidegger parece ignorar ese sentido (¿por qué no investigó en *Sein und Zeit* –2ª Sec., Cap. V– el significado de «*Folge*», cuyo uso vulgar predomina sobre un potencial uso técnico?), puede interpretar la cotidianidad con el propósito de dejar ver su ser, pero sin acceder adecuadamente al fenómeno de la comprensión de sí.

⁵⁰ La idea de que la angustia manifiesta la facticidad pura como origen no es del todo aceptable si Heidegger pone entre paréntesis la totalidad secuencial de sentido en que se da el fenómeno. Si esto ocurre, lo que muestra la angustia es en realidad la *efectividad* óptica, no la facticidad (lo que acercaría a Heidegger peligrosamente a lo que él mismo reprocha a Husserl). Fuera del sentido secuencial abierto en el «*da*», la posibilidad del ser propio (sea en la anticipación) es un puro formalismo. En consecuencia, la revelación de la angustia es la *suspensión efectiva* de la significatividad del mundo, indesligable del sentido secuencial de la comprensión fáctica de sí.

Por consiguiente, tanto la caída impropia como la respuesta a la llamada a la propiedad del sí mismo, presuponen el sentido secuencial *ya comprendido*⁵¹. En el fenómeno de la comprensión de sí, la significatividad del ente en el plexo de remisiones se asienta sobre la interpretación del sentido secuencial del «*da*», la trama de comportamientos en que la vida fáctica comprende regularmente la totalidad significativa de lo vivido; una disposición de los hechos (el *mythos* aristotélico) históricamente interpretada, pero ontológicamente indeterminada, en la que la vida fáctica se comprende narrativamente a sí misma.

4.2. *La historicidad*

Además de la propiedad, el segundo rasgo de la facticidad es la ocasionalidad, la concreción temporal del *Dasein*.

En el trato del cuidado la vida fáctica tiene su tiempo, se demora (*Verweilen*, cf. HF 87/112), el cuidado se absorbe en su ocasionamiento (*Zeitigung*, cf. HF 103/131), «ocurre su propia *temporalidad* [*Zeitlichkeit*]» (HF 101/129). Que la temporalidad del *Dasein* es radicalmente histórica quiere decir que la constitución y apertura del «*da*» se determina en la ocasionalidad presente desde el horizonte pasado-futuro (sentido temporal del proyecto arrojado; la temporalidad ilumina el «*da*» originario, cf. SZ 351/379). La historicidad no es la simple asociación del *Dasein* a una sucesión de acontecimientos (*Vorgang*), según el concepto vulgar de tiempo, sino la posibilidad de apropiárselos (*Ereignis*) en la comprensión proyectada de sí.

Es indudable que el paso del encubrimiento a la comprensión propia, la facticidad como fenómeno, ha de estar presente en la realización del sentido de ejecución⁵² y se concreta ocasionalmente como un sentido de temporalización⁵³, de *maduración* de la existencia, por cuya función unificadora del

⁵¹ En otro trabajo Rodríguez sospecha que en la elaboración del *tener previo* ya hay implícita una determinada visión auténtica de la existencia. Pregunta: «¿Cuál sería la experiencia básica (*Grunderfahrung*) del “tener previo” aludida por el curso de 1923 [cf. HF 18/37], en la que se da la figura previa del *Dasein* y en la que la contraposición autenticidad/inautenticidad estaría ya integrada?» (Rodríguez, R.: «La ontología y las voces de la época», en F. Duque –ed.–, *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. del Serbal, 1991, p. 199, nota 14). ¿Por qué no ha de tener esa experiencia fundamental la *forma* de una «experiencia narrativa»? La figura previa del *Dasein* sería la vida fáctica auténtica/inauténtica «puesta en trama».

⁵² Cf. Rodríguez, R.: *La transformación...*, loc. cit., p. 203.

⁵³ Al ser la vida fáctica esencialmente histórica, los sentidos de ejecución y de temporalización coinciden prácticamente (cf. *ibid.*, p. 54).

comportamiento, el sentido referencial y el sentido de contenido son puestos a la luz de la temporalidad. En virtud de esto, el sentido secuencial está presente en el sentido de ejecución de una existencia histórica como sentido de temporalización originario, que temporaliza al sentido de contenido y lo hace potencialmente configurable para la comprensión de sí.

Heidegger ha interpretado ontológicamente la historicidad en su relación con la comprensión auténtica de sí y con la apropiación hermenéutica de la actualidad inmediata, pero sin investigar el *cómo* de ese movimiento de apropiación en el sentido que hemos dado al *lógos* secuencial de la trama.

En el curso de 1920 Heidegger enlazó la interpretación del fenómeno histórico con la pérdida y la ganancia de sí. Con una serie de seis ejemplos ilustró la distinción entre una visión objetiva de la historia, fruto del distanciamiento de la actitud teórica, y una concepción propia (cf. PA 13). En el primer caso, hay una pérdida del sí mismo, y en el segundo, el pasado se conserva para ganarlo (cf. PA 21). Pero queda sin explicar *cómo* el *lógos* del sí mismo muestra el pasado susceptible de apropiación.

Tampoco el curso de 1923 rellena este vacío. Es obvio que Heidegger deslinda la cotidianidad del *Dasein* de la constatación temporal de estados de cosas: «el demorarse en cuanto estar parado sin hacer nada podemos entenderlo sólo en su aspecto temporal, esto es, en su dándose la ocasión [*sich zeitigend*], dentro de su general demorarse que es el estar en marcha hacia algo, un “cuidarse de...”, un “atender a...” en un sentido particularmente marcado» (HF 87/112). Este último sentido permanece marcado exclusivamente por la referencialidad del ente inmerso en el plexo de remisiones: «Para entender la trama fenoménica de la significatividad hay que ver cómo la apertura se sitúa en el *cuidado* ocasional» (HF 101/129). Sin embargo, en la línea que venimos defendiendo, el cuidado ocasional no agota el campo de significatividad abierto por el «aquí [*da*] ocasional» en que es el *Dasein* propio (cf. HF 29/49). La apropiación del pasado que se es sólo es posible si el plexo de remisiones adquiere un nuevo nivel de significatividad, dado por la configuración temporal de ese pasado que el *Dasein* interpreta como una totalidad y habla en cada caso. Así, la temporalidad es *histórica* porque la comprensión de sí es, por principio, una hermenéutica; siempre es interpretada por una selección y un encadenamiento de los sucesos⁵⁴, es decir, por la construcción

⁵⁴ Dilthey tenía claro que la categoría de *configuración* (*Gestaltung*) conlleva una selección (*Auswahl*) de los hechos y no una simple copia (*Abbild*). El significado creativo de «*nach-bilden*» (de reconstrucción de lo vivido) corrobora la tesis de que el sentido del encadenamien-

de una trama que se deja ver en el *lógos* secuencial. De este modo, *la apropiación del pasado sólo es posible si es integrable en el sentido de la trama de una historia*.

Si se ignora el papel de la trama en la historicidad propia y sólo se tiene en cuenta que «la trama de remisiones misma es aquello de lo que se cuida, lo que le mueve» (HF 101/129) al *Dasein*, la descripción del fenómeno de lo *inhabitual* en el análisis de «cómo la significatividad constituye el *existir* mundano» (HF 97/124) es difícilmente abordable con rigor⁵⁵. La trama fenoménica del cuidado no determina de por sí lo habitual/ *inhabitual*. Aunque la totalidad fenoménica de la apertura constituya la trama de remisiones (cf. HF 99/127), la significatividad de lo habitual/*inhabitual* no es dada por esa misma trama. Sólo en el marco de la totalidad hermenéutica abierta y vertebrada por el sentido sintagmático de la trama del *lógos* secuencial («La *puesta –en marcha– hermenéutica*» en que se pone *todo* y se asume la facticidad, HF 18/37) son significativos los *momentos kairológicos* del *Dasein* (cf. HF 101/129), cuya apropiación modifica al *uno* como sí mismo. La irrupción de lo *inhabitual* anuncia el carácter de apertura del *Dasein* (cf. HF 95/121 y el caso de la angustia), intensifica el «*da*» (cf. HF 100/127) poniendo de relieve la trama misma en la que el *Dasein* interpreta habitualmente la totalidad hermenéutica de su peculiar ser en el mundo (su propia facticidad). Lo *inhabitual* impulsa al habla a «contar una historia»; un comportamiento cuyo sentido de ejecución descubre el sentido secuencial de la trama en la repetición de la vivencia originaria (la no objetivación del pasado del curso de 1920) y cuyo sentido de temporalización proyecta el *tiempo narrado* con la conexión de los *momentos kairológicos*. A partir de éstos «se podrán entender los momentos fundamentales del tiempo» (HF 101/129).

Si es cierto que la mediación del sentido secuencial de la trama destaca la significatividad de lo vivido fácticamente, ¿cómo se integra el testimonio efectivo de la anticipación de la muerte propia (el sello de la existencia propia en *Sein und Zeit*) en el sentido de la trama en que se proyecta fácticamente el *Dasein*? ¿Cómo se modifica la totalidad hermenéutica *abierta* por el sentido secuencial de la trama como la totalidad hermenéutica *cerrada* (propia,

to de los hechos queda indeterminado para el espacio de significatividad del plexo de remisiones. La vertiente creativa de la trama, producto de una «imaginación existencial», aproxima la hermenéutica a la poética.

⁵⁵ «El cómo de *tal* significar por remisiones aparece con el carácter de lo habitual en cada ocasión» (HF 99/127). Es sintomático el siguiente comentario acerca del «cómo de *tal* significar» que Heidegger anota al margen: «¿Cómo?: ¡¡más claro!!».

mía) del ser hacia la muerte? Antes de plantear en la penumbra las soluciones sobre las que recaen estas preguntas, Heidegger no escondió en el curso de 1923 su «experiencia originaria»: «¿Qué pasa en este contexto con el problema de la muerte?» (HF 17/36).

Planteadas la mediación de la trama en la comprensión de sí, puede atisbarse su repercusión en el punto metódico crucial de la hermenéutica de la facticidad: la apropiación de la situación hermenéutica. Por la historicidad, se trata de la apropiación de la actualidad histórica, del «hoy» (*das Heute*, cf. HF 29/50) en que la vida fáctica se interpreta y habla habitualmente de sí misma.

Heidegger considera dos formas privilegiadas del discurso de la comprensión de sí a las que ha de dirigirse la apropiación hermenéutica: la conciencia histórica (cf. GA 61, 64 y GA 21, 35-42) y la filosofía de la época. Rodríguez ha destacado el carácter «rapsódico» y la falta de un criterio claro de selección⁵⁶. Heidegger no lo ignoró: «La conciencia histórica y la filosofía son, *entre otros*, modos tales, (...); modos expresos, expuestos, en un sentido particular, de hablar de sí mismo» (HF 48/69). Mas, si la mirada apunta a la cotidianidad, ¿por qué no atender a *cómo* interpretamos su sentido, es decir, a los *esquemas de totalización hermenéutica* que rigen las configuraciones de las tramas (expresados textualmente en estructuras narrativas) y en los que nos interpretamos nosotros mismos y comprendemos la posibilidad de nuestro proyecto? Las *categorías narrativas* de esos esquemas holísticos o de totalización serían «los modos en que la vida fáctica se temporaliza a sí misma y, temporalizándose, habla consigo misma (*kathegorein*)» (NB 16)⁵⁷.

Paralelamente a la destrucción de la historia de la ontología, la apropiación de la situación hermenéutica de los modos de comprensión de sí implica la apropiación de los esquemas de totalización de los paradigmas dominantes de interpretación de la trama sedimentados históricamente. Sea el caso del modelo de concordancia de la Poética de Aristóteles, basado, precisamente, en las nociones de totalidad (*hólos*) y final (*téleios*)⁵⁸. Habría que exa-

⁵⁶ Cf. Rodríguez, R.: op. cit., p. 117. En otro lugar este autor ya había denunciado la arbitrariedad de la elección de las formas de conciencia en las que leer la interpretación pública del «hoy» (cf. Rodríguez, R.: «La ontología y las voces de la época», loc. cit., p. 197).

⁵⁷ Traducción de Rodríguez en *La transformación...*, loc. cit., p. 174. Al significado y a la configuración Dilthey suma la categoría de *desarrollo* (*Entwicklung*), reflejo de la movilidad de la vida y responsable de la temporalización de las restantes categorías. Por ella, la conexión de significado es una *conexión dinámica* (*Wirkungszusammenhang*), cuya potencialidad configuradora temporaliza históricamente al sí mismo.

⁵⁸ Cf. Aristóteles: *Poética*, 50b 23-25.

minar hasta qué punto este esquema de totalización y sus ulteriores versiones se ajustan a la «historia del ser» relatada por Heidegger⁵⁹.

5. El fenómeno narrativo en la hermenéutica de la facticidad

El proyecto de la hermenéutica de la facticidad ha esbozado el siguiente hilo argumental:

1. Hay una ciencia de lo originario. Para llevarla a cabo ha de determinarse el modo de acceso a las estructuras fundamentales de la facticidad.
2. Ser originaria es ser preteórica. Tal ciencia prolonga el movimiento originario de comprensión de la vida fáctica. Ha de evitarse la actitud teórica, pues la objetivación deforma lo originario.
3. Lo originario es el cuidado del entorno.
4. Lo originariamente vivido en el cuidado es la significatividad.
5. La significatividad está ya interpretada en un mundo.
6. Luego determinar las estructuras ontológicas de la facticidad requiere apropiarse de la situación hermenéutica en que se está y que el *lógos* hermenéutico deje ver lo originario.
7. El recto acceso a las estructuras ontológicas ha de comprobarse con la definición del momento fenomenológico en que la vida fáctica se da a conocer a sí misma sin encubrimientos.

La atención al fenómeno narrativo abre nuevas vías a partir de 1.:

- a. El fenómeno narrativo no muestra sólo una historia narrada (a modo de polo noemático) sino también un acto de narrar (como polo noético).
- b. El acto de narrar es un modo de comportamiento originario. Repite las vivencias en su sentido de ejecución. Como sentido de ejecución y temporalización se ejerce en la actualidad histórica de la situación hermenéutica (se afirma 2.).

⁵⁹ La trama construida por Heidegger tras la *Kehre* no es nada original: presentación de una «experiencia extraordinaria» con los presocráticos; la ruptura (*exordio*) irrumpe como olvido con Platón y Aristóteles; el pensamiento moderno y la imagen del mundo dan cuerpo al nudo; con Nietzsche alcanza su cénit (*Spannung*, tensión de la trama); el desenlace final lo trae la técnica contemporánea. La inteligencia «trágica» del suspense ante el desenlace (la amenaza nuclear) exige la «vuelta a los comienzos» (*anagnorisis*), la lectura desde el primer capítulo (Heidegger estudia la sentencia de Anaximandro); o bien, la restauración «dramática» de la concordancia vendrá de la mano de un *deus ex machina*, en una serena espera (*Gelassenheit*): «sólo un dios puede salvarnos».

c. Como efectuación del habla, el acto de narrar articula inteligiblemente el cuidado (3.). La vida fáctica prolonga-repite el cuidado, expresa cotidianamente su actitud natural mediante un uso no teórico del lenguaje⁶⁰.

d. La unidad de significado por la que la vida fáctica se da a conocer cotidianamente a sí misma no corresponde al enunciado tematizante ni al plexo de remisiones. El discurso narrativo produce un texto estructurado por el *lógos* secuencial (que deja ver el cuidado) presente en el sentido de ejecución y temporalización. El *lógos* secuencial vertebrata la vida fáctica de tal modo que se da a conocer «puesta en trama». La trama añade una nueva dimensión hermenéutica de sentido a la significatividad del ente en el cuidado. La comprensión de sí se realiza mediante la interpretación de la totalidad hermenéutica configurada estructuralmente y abierta por la comprensión del sentido secuencial de la trama (ampliación de 4.).

e. La significatividad de la totalidad hermenéutica está ya interpretada por esquemas sintagmáticos de totalización hermenéutica (versión de 5.).

f. La apropiación de la situación hermenéutica y el cuestionamiento de la cotidianidad caída se realiza en la comprensión narrativa de una trama. ¿Cómo si no ha de entenderse la culminación del «estar atento» (*Wachsein*, cf. HF 7/26), el despertar del estado de caído, como la constancia del sí mismo en la historicidad propia de *Sein und Zeit?* (6.).

g. La significatividad de la totalidad hermenéutica constituyente de la comprensión de sí se deslinda de la orientación de la hermenéutica hacia la cuestión del sentido del ser en general; y sin embargo, Heidegger espera que la comprensión propia de sí compruebe la originariedad de esa orientación al ser (7.).

El programa de una hermenéutica de la facticidad no debe ignorar el fenómeno narrativo. Está latente en la cita de Heidegger (cf. HF 16/35) del diario de Kierkegaard: «El vivir sólo se deja aclarar cuando se ha vivido».

⁶⁰ La concepción wittgensteiniana del significado como uso despliega el lenguaje fuera de la reflexión objetivante. En § 23 de *Philosophische Untersuchungen* (*Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1967) «narrar una historia» se incluye en la serie de juegos lingüísticos, pertenecientes a una *forma de vida* (*Lebensform*, término no lejano al comportamiento heideggeriano). Rorty, entre otros, ha insistido en los últimos tiempos en la proximidad del segundo Wittgenstein al primer Heidegger (cf. por ejemplo, Rorty, R.: «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*. *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstag von L. Wittgenstein*, Frankfurt, 1991, pp. 69-93).

Referencias bibliográficas

- Apel, K.O. (1963): *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn.
- Aristóteles (1974): *Poética*, ed. trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos.
- Benoist, J. (1999): «Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl», *Revista de Filosofía*, 22, pp. 21-42.
- Dilthey, W. (1927): *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft, Gesammelten Schriften*, VII, Stuttgart/Gotinga, Groethuysen.
- Franzen, W. (1975): *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim del Glan.
- Heidegger, M. (1976): *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, semestre de invierno de 1925-26, *Gesamtausgabe*, 21, Frankfurt, Klostermann.
- , (1978): «Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen» (1919-21), en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, 9, Frankfurt, Klostermann, pp. 1-44.
- , (1979): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, semestre de verano de 1925, *Gesamtausgabe*, 20, Frankfurt, Klostermann.
- , (1979): *Sein und Zeit* (1927), 15ª Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Authors, Tübingen, Niemeyer (trad. esp.: *El Ser y el Tiempo*, 2ª ed., México, FCE, 1971).
- , (1985): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, semestre de invierno de 1921-22, *Gesamtausgabe*, 61, Frankfurt, Klostermann.
- , (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*, tres primeros cursos en Friburgo, *Gesamtausgabe*, 56/57, Frankfurt, Klostermann.
- , (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, semestre de verano de 1923, *Gesamtausgabe*, 63, Frankfurt, Klostermann (trad. esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999).
- , (1989): *Natorp-Bericht* (1922), ed. con el título «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *Dilthey-Jahrbuch*, 6, pp. 228-274.
- , *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung. Vorlesung aus dem Sommersemester 1920*, nachgeschrieben von Franz-Josef Brecht (citado por Hogemann, F. –1988–: «Vida y alienación. Sobre la fenomenología de Heidegger a principios de los años veinte», en F. Duque y otros, *Los confines de la moder-*

- nidad. *Diez años después de Heidegger*, Barcelona, Granica, pp. 149-169).
- Lafont, C. (1997): *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza.
- Ricoeur, P. (1969): *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil.
- , (1980): «La fonction narrative et l'expérience humaine du temps», *Archivio di filosofia*, 1, pp. 343-367.
- , (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, París, Seuil.
- , (1988): «L'identité narrative», en P. Bühler y J.F. Habermacher, *La narration. Quand le récit devient communication*, Ginebra, Labor et fides, pp. 278-300.
- , (1990): *Soi-même comme un autre*, París, Seuil.
- Rodríguez, R. (1991): «La ontología y las voces de la época», en F. Duque (ed.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. del Serbal, pp. 189-207.
- , (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- Rorty, R. (1991): «Wittgenstein, Heidegger und die Hypostasierung der Sprache», en «*Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*». *Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von L. Wittgenstein*, Frankfurt, pp. 69-93.
- Wittgenstein, L. (1967): *Philosophical Investigations (1945-49)*, Oxford, Blackwell.