

El estado de la cuestión

Hermenéutica y normatividad: interpretaciones de la filosofía de Heidegger¹

José María Gómez Delgado / Juan Antonio Nicolás Marín

Resumen

El objetivo de este artículo es presentar un criterio sistemático de reconstrucción de las interpretaciones de la filosofía de Heidegger según su carácter normativo. Para ello se clasifican las diversas interpretaciones del pensamiento heideggeriano según su mayor o menor grado de normatividad. En segundo lugar se examinan dos elementos que desempeñan un papel normativo clave en su filosofía en general: la metodología fenomenológico-hermenéutica y la destrucción de la historia de la ontología como clave de una hermenéutica crítica. En tercer lugar, tras distinguir entre criterios de interpretación de la filosofía de Heidegger cronológicos y sistemáticos, se toma la estructura de la situación hermenéutica en sus tres momentos (*Vorbabe, Vorsicht, Vorgriff*) como marco de referencia de este último tipo. Finalmente se aplica este criterio para reconstruir cinco tipos de interpretación de su pensamiento en conexión con cada uno de los momentos de la situación hermenéutica.

Abstract

The aim of this paper is to present a systematic criterion for reconstruction of the interpretations Heidegger's philosophy according to his normative character. To that end, first are classified the diverse interpretations Heidegger's thought according to their degree of normativity. Second are examined two aspects both of which play a normative role in Heidegger's philosophy: the phenomenological-hermeneutical methodology and the destruction of the ontology history as key of a critical hermeneutics. Third, after distinguishing between chronological and systematic criteria for reconstruction of Heidegger's philosophy it is taken the structure of the hermeneutical situation in his three elements (*Vorbabe, Vorsicht, Vorgriff*) as frame of reference of that last type. Finally, this criterion is applied to reconstruct five types of normative interpretation Heidegger's thought in connection with each of the elements from the hermeneutical situation.

¹ Este trabajo ha sido elaborado como actividad del grupo de investigación «Creencia, verdad y valores» (HUM-432) financiado por la Junta de Andalucía y del proyecto de excelencia «Leibniz en español» financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HUM-FFI2010-15914).

Palabras clave: normatividad, Heidegger, fenomenología hermenéutica, interpretación, situación hermenéutica.

Key words: Heidegger, Normativity, Hermeneutical Phenomenology, Interpretation, Hermeneutical Situation.

1. La cuestión de la normatividad y las interpretaciones de Heidegger en la filosofía contemporánea

El nombre de *hermenéutica* aparece en la actualidad con frecuencia ligado, o a veces incluso equiparado, a la llamada *postmodernidad*, entendida como cierta concepción «débil» del pensamiento. La hermenéutica es asociada así a rasgos como la imposibilidad de fundamentación (sea ello positivo o negativo), la superación (o negación) de todo metodologismo, una actitud distante (cuando no rival) de las ciencias naturales y formulado en positivo, con características como el nihilismo de fondo, relativismo e historicismo. Esta plétora de significados adheridos a la hermenéutica ha tenido mucho que ver con la amplia difusión que una determinada interpretación del pensamiento de Heidegger ha tenido en determinados círculos filosóficos e intelectuales. Parte de esta imagen ha sido la primacía del arte y la poesía, la exaltación de la mística del pensamiento que se acoge al silencio en lugar de a la claridad de la palabra y cuyas obras a veces optan por una inaccesibilidad metodológica que busca explorar todo aquello que puede situarse como «lo otro» de la razón moderna.

Respecto a esta visión de la hermenéutica y en particular de la filosofía de Heidegger hay que decir en primer lugar, que se trata solamente de una parte de todo lo que constituye el ámbito filosófico hermenéutico, y sólo de una interpretación posible del pensamiento heideggeriano, pero no la única que de hecho se ha desarrollado². Un simple vistazo a la literatura al respecto basta para constatar que la interpretación no normativista de la hermenéutica de Heidegger no es la única posible y que se han dado interpretaciones alternativas que acaban en propuestas filosóficas de gran calado normativo que se plasma en fuerza crítica cuando se hace operativa mediante criterios. Se trata aquí de contribuir a abrir el panorama interpretativo de Heidegger y evitar con ello monopolios interpretativos que no

² Vid. un buen catálogo de receptores y cultivadores del pensamiento de Heidegger en XOTOCORZI, A. (et alii): *Heidegger. Del sentido a la historia*. Plaza y Valdés, Madrid/México, 2014, pp. 26-31.

responden ni a la realidad de las interpretaciones existentes, ni a la realidad textual de la obra de Heidegger. Las hermenéuticas de corte no normativo coexisten con otros modelos de hermenéutica que tomando también como referencia a Heidegger intentan conectarlo con otras tradiciones filosóficas de modo que el resultado es notablemente distinto.

En esta tesitura resulta paradigmático el intento de relacionar y confrontar el pensamiento hermenéutico heideggeriano con el criticismo kantiano. De entrada se trata de dos concepciones de la racionalidad y de la reflexión filosófica incompatibles, y sin embargo a lo largo del siglo XX han ido surgiendo proyectos de «hermenéutica crítica»³ ¿Cuál es la gran discrepancia que hace incompatibles ambos proyectos filosóficos? ¿Cuál es la gran impugnación a la que la hermenéutica heideggeriana somete a la modernidad crítico-kantiana? Después de los muchos debates que ha generado esta cuestión puede afirmarse que en el núcleo de las divergencias se encuentra precisamente la cuestión del alcance crítico de la reflexión filosófica. En la hermenéutica, al menos en la versión esbozada al comienzo, hay un rechazo de la posibilidad de que el pensamiento pueda tener capacidad crítica en sentido moderno estricto; es decir, se niega la posibilidad de que pueda haber criterios con valor universal capaces de valorar interpretaciones distintas de lo real. Dicho rechazo pone a este modelo de hermenéutica en una orientación «no normativa», puesto que no es posible alcanzar ese tipo de criterios. En esto se juega el valor y papel de la racionalidad, de la ciencia, de la verdad, del conocimiento y de la reflexión sobre la acción humana. Se trata, pues, de una cuestión fundamental para la filosofía actual.

Esta cuestión tiene al menos dos lados. Por un lado, la noción kantiana de «crítica» no agota las posibilidades que hay de concebirla. Evidentemente una noción actualizada de crítica ha de rebasar los límites del kantismo⁴. Por otro lado, habría que afrontar la cuestión de si efectivamente la incompatibilidad entre pensamiento «crítico» y hermenéutica «no normativa» es radical y por tanto insalvable. En esta segunda cuestión nos centraremos en este trabajo.

Esta pregunta puede abordarse de muy diferentes modos. Aquí seguiremos una vía que quiere ir a una de las raíces mismas del pro-

³ Cf., por ejemplo, RECAS BAYÓN, J.: *Hacia una hermenéutica crítica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

⁴ Vid. al respecto NICOLÁS, J.A.: «La crítica filosófica y sus fuentes», en *Diálogo Filosófico* 85 (2013), pp. 4-36.

blema: ¿realmente el pensamiento de Heidegger ha de ser interpretado en los términos de no normatividad que han difundido Gadamer, Vattimo, Rorty, etc.? ¿Asumir el giro hermenéutico (en los términos de Heidegger) obliga a moverse en la línea de interpretación no normativa de los autores citados? Esta es la cuestión precisa que quiere abordarse y para ello es necesario adentrarse con el máximo rigor textual en la obra de Heidegger.

Se esbozará en primer lugar un panorama de los principales tipos de interpretación de Heidegger con relación al criterio de la normatividad. En segundo lugar nos centraremos en dos ámbitos del pensamiento de Heidegger que constituyen elementos cruciales en una interpretación normativa de su filosofía. Por último, se propone una reconstrucción del pensamiento heideggeriano a la búsqueda de las fuentes textual-interpretativas de normatividad. Para sistematizar esta búsqueda y reconstrucción se recurre a la propuesta del propio Heidegger de estructuración de la situación hermenéutica: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*.

2. Normatividad en las interpretaciones de la hermenéutica de Heidegger

Para clasificar las diversas interpretaciones del pensamiento de Heidegger en función de su valor normativo es preciso aclarar qué se entenderá por *normatividad*. Usualmente normativo se opone a descriptivo: una actividad en la que se enjuicia o valora algo en función de unas reglas, en contraste con un discurso que tan sólo trate de analizar y presentar algo sin entrar a discutirlo. Aplicado el concepto al ámbito de la hermenéutica filosófica, normativistas serían aquellas propuestas que presuponen un marco de reglas o criterios suficiente a partir del cual es posible valorar comparativamente las interpretaciones no sólo como diferentes *de facto*, sino como mejores y peores. Es esta una *noción mínima de normatividad* en la medida en que no requiere necesariamente que el marco de reglas adopte la forma de una metodología, que cuente con criterios estrictos de verdad, o que precise de la reflexividad para su aplicación. Adoptamos esta noción de normatividad bajo la perspectiva de un «meliorismo» interpretativo, con el que se quiere reivindicar la relevancia de la cuestión de la *validez de la interpretación* no sólo para las versiones más centradas en la metodología hermenéutica, sino para ésta en general⁵.

Tomaremos esta noción de normatividad como criterio de clasifi-

⁵ Vid. a este respecto RECAS, J.: op. cit., pp. 140-154.

cación de las diversas interpretaciones que se han hecho de Heidegger en la filosofía contemporánea o que han surgido a tenor de su pensamiento. Podemos distinguir consiguientemente entre posturas que van de un menor grado de normativismo a uno mayor según el modo en que entiendan que las interpretaciones pueden ser mejores o peores. Esto da pie a hablar de diversos *grados de normatividad*⁶ en las hermenéuticas de Heidegger en función de su *fuerza crítica de discernimiento* entre interpretaciones⁷. Cabe señalar en este sentido posturas que oscilan desde un *normativismo débil*, en las cuales el significado normativo de la facticidad que sustenta a las interpretaciones se diluye, hasta un *normativismo fuerte* en el que el marco hermenéutico es dotado de una gran potencialidad para constituir un referente desde el cual evaluar interpretaciones mejores y peores.

En el primer caso la debilidad del planteamiento normativo se debe no al abandono absoluto de un marco de referencia desde el cual valorar interpretaciones sino a la transformación de su contenido: en lugar de entender la «melioridad» interpretativa desde las ideas de verdad o falsedad, lo hacen, a su manera, subordinando la normatividad a la distinción entre discursos edificantes versus sistemáticos (R. Rorty)⁸ o entre filosofías dogmáticas versus abiertas (G. Vattimo)⁹. En el segundo caso la fuerza normativa del planteamiento se incrementa al entender que una interpretación puede ser mejor cuando es más válida en el sentido de *verdadera*. Esto sucede en los planteamientos, entre muchos otros, de la *pragmática trascendental* (en las versiones de J. Habermas y K.-O. Apel), de otros pertenecientes al ámbito anglosajón que en el debate epistemológico plantean que la normatividad procede de la experiencia fáctica del mundo (H. Dreyfus), o que en el ámbito español han planteado una *hermenéutica crítica de la razón experiencial* que parte de la asunción de la primacía de la experiencia fáctica para llevar a cabo un análisis polivalente de la misma (J. Conill)¹⁰, de investigadores del Heidegger de los

⁶ Cf. NICOLÁS, J.A.: «La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica», en BRICKLE, P.: *La filosofía como pasión*. Trotta, Madrid, 2001, pp. 99-102.

⁷ Cf. NICOLÁS, J.A.: «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 36 (2009), p. 238.

⁸ Vid. RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1983.

⁹ Vid. VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1989; *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995.

¹⁰ Vid. p.e. CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991; «Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia», en *Convivium* 21 (2008), pp. 31-40.

años veinte para quienes esta normatividad fáctica es desarrollable a través de una metodología *fenomenológico-hermenéutica* (p. e. F.-W. von Herrmann¹¹), y de la *fenome-noología* de X. Zubiri¹² en la cual la normatividad surge del alcance crítico de la sensibilidad como experiencia fáctica de la alteridad¹³. En un punto intermedio en la escala de grados de fuerza normativa podrían situarse la *hermenéutica ontológica* de H.-G. Gadamer, o la *hermenéutica simbólica* de P. Ricoeur¹⁴, en las que se constata una tensión entre lo descriptivo y lo normativo que dota a su desarrollo del pensamiento de Heidegger de un carácter ciertamente ambivalente en este punto concreto.

En esta amplia gama de posturas podemos seleccionar tres que son representativas de interpretaciones muy diferenciadas en virtud del grado de normatividad presente en ellas: las de G. Vattimo, H.-G. Gadamer y K.O. Apel. Estas tres posturas manifiestan tres grados determinados de fuerza normativa, que van desde uno débil en el cual no se aprecia significado normativo en las estructuras fácticas en que descansan las interpretaciones (Vattimo), uno intermedio en el que la facticidad posee una capacidad normativa ambivalente (Gadamer) y hasta uno fuerte en el que la potencialidad normativa de la facticidad comunicativa es desarrollable reflexivamente (Apel).

2.1. Interpretación normativista débil: G. Vattimo

El discurso sostenido en *Sein und Zeit* sobre la propiedad y la impropiedad (*Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*) como posibles modos de realización de la existencia puede conducir a ver en Heidegger un filósofo preocupado por discernir qué pautas de actuación son mejores o peores y, eventualmente, a caracterizar las interpretaciones basadas en aquellas como más o menos válidas. Sin embargo, G. Vattimo se desliga de esta manera de entender el pensamiento de Heide-

¹¹ Cf. p.e. HERRMANN, F.-W. von: *Weg und Methode*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1990.

¹² Vid. ZUBIRI, X.: *Inteligencia sentiente*. Alianza, Madrid, 1980-83, así como su interpretación de la fenomenología heideggeriana a lo largo del curso *Sobre la realidad*. Alianza, Madrid, 2001.

¹³ Vid. nuestra interpretación en NICOLÁS, J.A. / GÓMEZ DELGADO, J.M.: «Los límites de mi experiencia son mis límites. La naturaleza humana de Hume a Zubiri», en *Ágora* 30/1 (2011), pp. 87-103.

¹⁴ Vid. RICOEUR, P.: «El símbolo da que pensar», en *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2004.

gger. Para él las estructuras de la existencia no poseen un significado normativo sino que su exposición sólo permite destacar cómo está la interpretación fundada *de hecho* en estructuras ontológicas:

«al análisis no le interesa establecer cuál modo sea “mejor”; sólo le interesa establecer cuál es el modo originario del cual depende el otro. Y ese modo originario, que hace posible al menos originario, es el proyecto decidido [*entschlossenes Entwurf*] de la existencia auténtica [*eigene*].»¹⁵.

La hermenéutica esbozada en la primera parte de *Sein und Zeit* serviría sólo para constatar que el modo impropio de la existencia se deriva del propio, en un discurso de carácter más descriptivo que normativo y que, desde luego, hace una lectura de la obra de Heidegger que la destaca como simple y llana exposición de estructuras ontológicas. El reconocimiento del mero papel ontológico-descriptivo de la hermenéutica desarrollada en *Sein und Zeit* conduce a ver la facticidad como fundamentadora en un sentido muy básico carente de excesivas connotaciones normativas: la facticidad no fundamenta en el sentido de justificar interpretaciones, sino que tan sólo deriva de sí estructuras existenciales que la filosofía se encarga de exponer.

En este sentido, los referidos conceptos de propiedad/impropiedad, así como los de auténtico/inauténtico (*echt/unecht*) y originario (*ursprünglich*) se desvinculan de la idea de rectitud de la interpretación. Ésta no puede ser válida más que en la medida en que es fruto de un acuerdo cuya objetividad no es entendida en términos absolutos. La manera en que concibe Vattimo la pretensión de verdad de la interpretación le aleja conscientemente de la asunción de una verdad objetiva en términos absolutos, y le lleva a entender la diferencia entre interpretaciones en términos de mayor o menor dogmatismo: cuanto más abierta, tolerante y, por ende, menos dogmática sea una interpretación, gozará de un grado mayor de validez¹⁶.

2.2. Interpretación normativista ambivalente: H.-G. Gadamer

La hermenéutica ontológica o universal de Gadamer expresa una postura filosófica que muestra una cierta ambigüedad a la hora de catalogarla como normativa o no normativa. Arrancando de la enseñanza fundamental de Heidegger, *Wahrheit und Methode* entiende la

¹⁵ Vattimo, G.: *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona, 2002, p. 44.

¹⁶ Vid. VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010.

radical temporeidad de la comprensión en términos de lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) e historicidad (*Geschichtlichkeit*). Ello le ampara a la hora de entender la *tradición*, articulada desde esa doble coordenada de historia y lenguaje, como el sostén fundamental de la interpretación y, en cuanto tal, aquella debe jugar alguna clase de papel en su justificación. Ahora bien, la cuestión reside en si el poder efectual *de* la tradición se puede entender en el sentido del genitivo objetivo o del subjetivo: ¿tiene la tradición un poder tal que deviene insuperable para el intérprete? ¿O más bien le capacita para ser consciente de su horizonte y transitarlo más allá de sus límites? La respuesta a estas preguntas no es totalmente clara y unívoca en *Wahrheit und Methode*. Por un lado, Gadamer se fija en la idea de situación hermenéutica para extraer un criterio de control de los prejuicios consistente en un proceso de mejora de la comprensión del intérprete por el cual va eliminando las opiniones previas arbitrariamente dadas para confirmar las adecuadas en las cosas mismas¹⁷. En este proceso se trata de ir ganando control sobre los presupuestos de la interpretación haciéndolos cada vez *más conscientes*¹⁸. De ello emerge una clara idea de hermenéutica crítico-normativa: «las cosas mismas logran *bacerse valer* en cuanto uno se entrega por completo a la fuerza del pensar y no deja valer las ideas y opiniones que parecían lógicas y naturales»¹⁹. En este sentido el poder efectual de la tradición se refiere a la capacidad del ser humano para apoderarse, gracias a su ser histórico, de los presupuestos que arrastra consigo la tradición de la que forma parte.

Sin embargo, por otro lado, en esta hermenéutica convive una tendencia a diluir las consideraciones normativas en cuestiones descriptivas. Esto tiene que ver con el sentido subjetivo del poder efectual de la tradición que permanece en la idea de historicidad, debido a que la idea del *acontecer* acaba primando sobre el control crítico de los prejuicios. Tal como escribe en el prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode*, en contestación a la polémica que mantuvo con Habermas en los años setenta²⁰: «mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo

¹⁷ Cf. GADAMER, H.-G.: *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 333. Cf. NICOLÁS, J.A.: «Explorando la experiencia de la verdad», en ACERO, J.J. et. al. (eds.): *El legado de Gadamer*. Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 153-170.

¹⁸ Cf. op. cit., p. 336.

¹⁹ Op. cit., p. 556. El subrayado es nuestro.

²⁰ Vid. VV.AA.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971.

que debiéramos hacer, sino lo que *ocurre* con nosotros por encima de nuestro querer y hacer»²¹. En el sentido subjetivo del genitivo, la dominancia del poder efectual de la tradición como acontecer indisponible explica algunos textos de Gadamer en los que la capacidad crítico-normativa del intérprete se ve mermada:

«Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos»²².

Esto le conduce a renunciar a la diferenciación entre interpretaciones mejores y peores al mantener, en su lugar, que «comprender no es comprender mejor (...) Bastaría decir que, cuando se comprende, se comprende de un modo diferente»²³ y, con ello, a debilitar la posible pretensión normativa de su hermenéutica.

Esta ambivalencia de la hermenéutica gadameriana permite tanto encontrar cierto grado de normatividad como ignorar prácticamente esta dimensión. Gadamer se mueve entre la pretensión de control crítico de la tradición y la concesión a esta de su poderío sobre el análisis filosófico y su capacidad normativa. De ahí su lugar intermedio en la escala de grados de fuerza normativa.

2.3. Interpretación normativista fuerte: K.-O. Apel

La pragmática trascendental del lenguaje hace de la reflexión la instancia fundamental que asegura la normatividad del conocimiento. En este sentido estamos ante una interpretación normativista fuerte en la que se entiende que la facticidad contiene una dimensión normativa estricta y que desde ella se genera la validez intersubjetiva. Ciertamente, la lectura por Apel de *Sein und Zeit* le conduce a reconocer el potencial normativo de la situación hermenéutica para determinar el alcance de la validez de la interpretación. Sin embargo, ello no le obsta para reprochar al análisis que hace Heidegger de la estructura previa (*Vorstruktur*) de la comprensión haber optado por conectarlos exclusivamente con ciertos elementos contingentes del estar en el mundo, como es el caso del estado de arrojado

²¹ GADAMER, H.-G., op. cit., p. 10. El subrayado es nuestro.

²² Op. cit., p. 365.

²³ Op. cit., p. 366-367.

(*Geworfenheit*)²⁴. Entiende así la cuestión de la normatividad de la hermenéutica de Heidegger en términos de elección entre facticidad/contingencia y reflexividad/necesidad; a su juicio, la primera opción arrojaría frutos contingentes, históricos y propios del poder de la tradición que acaban lastrando las propias pretensiones de validez del discurso heideggeriano²⁵.

Su propuesta específica pasa por reconocer la caracterización hermenéutica de los procesos interpretativos como eminentemente lingüísticos e históricos²⁶, al tiempo que la combina con la elaboración de una hermenéutica de relevancia normativa a través de una reflexión pragmático-transcendental sobre las condiciones de posibilidad del discurso argumentativo. Es la reflexión (y no el poder efectual de la tradición) la instancia capaz de poner al descubierto los presupuestos de la interpretación en tanto pretensiones de validez que han de cumplirse en la praxis lingüísticamente mediada²⁷.

Este recurso a la reflexión transcendental se encarga en Apel de evitar una dificultad que se derivaba de los planteamientos tanto de Heidegger como de Gadamer y que, desde su punto de vista, afectan a la relevancia normativa de la hermenéutica: que el lenguaje y la historicidad sean caracteres *constituyentes del sentido* de la comprensión no debe llevarnos, plantea, a hacer de estas mismas instancias la fuente inmediata de *justificación de la validez* de la interpretación²⁸. En la medida en que los presupuestos constitutivos de la interpretación necesitan ser explicitados a través de una actividad que sea capaz de apoderárselos sin caer bajo el influjo absoluto del poder efectual de la tradición, la comprensión necesita pasar por la reflexión. Gana con ello precisamente su relevancia crítica.

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

25 Vid. APEL, K.-O.: «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía transcendental», en APEL, K.-O.: *Racionalidad crítica comunicativa*. Traducción de J.M. Romero. Edición de Juan A. Nicolás (en prensa). Original: APEL, K.-O.: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1998, pp. 505-568.

26 Vid. APEL, K.-O.: *La transformación de la filosofía*, vol. I. Taurus, Madrid, 1985, pp. 91-92.

27 Cf. NICOLÁS, J.A.: «Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real», en BLANCO, D. et al. (eds.): *Discurso y realidad*. Trotta, Madrid, 1994, pp. 144-156.

²⁸ Cf. APEL, K.-O.: «Constitución de sentido y justificación de validez». Ed. cit.

3. Ámbitos de normatividad de la hermenéutica heideggeriana

En el conjunto de la extensa obra heideggeriana es posible encontrar algunos elementos conducentes a una filosofía normativa. La descripción de la inautenticidad en *Sein und Zeit*, la crítica de la técnica, la denuncia de la cosificación de la experiencia del ser y un largo etcétera son elementos que constituyen un posible punto de anclaje de su filosofía en semejante terreno. En este epígrafe vamos a seleccionar dos ejes crítico-normativos, pertenecientes a diferentes épocas del pensamiento de Heidegger: la metodología fenomenológico-hermenéutica y la destrucción de la historia de la ontología.

3.1. La metodología fenomenológico-hermenéutica

La publicación en la *Gesamtausgabe* de las lecciones de los años veinte ha ido posibilitando paulatinamente la difusión y desarrollo de una faceta crucial del pensamiento heideggeriano. Investigadores de diversos países (Alemania, Francia, Latinoamérica, Italia, España, etc.) han puesto empeño en poner de relieve la hermenéutica de Heidegger como una fenomenología que aspira a un ideal determinado de rigor en un contexto metodológico. Los impulsos crítico-normativos de Heidegger y de la Hermenéutica han recibido eco en las investigaciones de algunos como por ejemplo M. Berciano²⁹, J. A. Escudero³⁰, H.-H. Gander³¹, J. Greisch³², J. Grondin³³, F.-W. von

²⁹ Vid. p.e. BERCIANO, M.: *La revolución filosófica de M. Heidegger*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

³⁰ Vid. p.e. ESCUDERO, J.A.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder, Barcelona, 2010.

³¹ Vid. p.e. GANDER, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2001.

³² Vid. p.e. GREISCH, J. «La 'tapisserie de la vie'. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920) de Martin Heidegger», en COURTINE, J.-F. (ed.): *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Vrin, Paris, 1996, pp. 131-152.

³³ Vid. p.e. el capítulo dedicado a Heidegger en GRONDIN, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 2002.

Herrmann³⁴, T. Kisiel³⁵, R. Rodríguez³⁶, A. Vigo³⁷, F. Volpi³⁸ o A. Xolocotzi³⁹, quienes han estudiado la idea de la hermenéutica como una fenomenología, el objetivo de esta metodología, sus tres pasos (reducción, construcción y destrucción) así como su entrelazamiento con las estructuras del estar en el mundo. Recorramos brevemente las claves conceptuales de esta reconstrucción en cuanto normativa.

En primer lugar, el objetivo de esta metodología radica en hacer transparente al *Dasein* su propia situación interpretativa. El intérprete, debido al carácter circular del saber, lleva ya consigo su propio objeto de investigación. El *Dasein* ya porta consigo un determinado estado interpretativo, se mueve dentro de una concreta situación hermenéutica. Según Heidegger, es la *hermeneutische Situation* el ámbito sobre el que ha de trabajar la fenomenología con el fin de hacerla transparente y aclarar la interpretación en sus presupuestos mismos. Este objetivo coincide con las metas metodológicas enunciadas en ciertos textos de *Sein und Zeit*, en los que Heidegger habla de la cuestión de conseguir una «explícita apropiación y aseguración de la correcta forma de acceso»⁴⁰ al ser del ente o, dicho de otro modo, la visión del fenómeno en su totalidad, en su sentido pleno⁴¹. De ahí la idea de una fenomenología hermenéutica como mostración del fenómeno en una visión transparente elaborada hermenéuticamente, esto es: de tal modo que lo mostrado se ejecute propiamente en

³⁴ Vid. Además de la citada anteriormente, HERRMANN, F.-W. von: *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000.

³⁵ Vid. el clásico estudio, previo a la publicación en la *Gesamtausgabe* de los cursos de los años veinte, de KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press, Berkeley / Los Angeles / London, 1993.

³⁶ Vid. p.e. RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos, Madrid, 1997.

³⁷ Vid. p.e. VIGO, A.: «Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)», en VETIER, H. / FLATSCHER, M. (eds.): *Hermeneutische Phänomenologie – Phänomenologische Hermeneutik*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2005, pp. 241-269.

³⁸ Vid. p.e. VOLPI, F.: «Phenomenology as Possibility: The Phenomenological Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger», en *Researching Phenomenology* 30 (2000), pp. 120-145

³⁹ Vid. p.e. XOLOCOTZI, A.: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza y Valdés, México, 2004.

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tubinga, 2009 [GA 2]. (En adelante, SuZ), p. 15 (*Ser y Tiempo*, trad. de J.E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 39. En adelante ST).

⁴¹ Cf. SuZ, p. 146; GA 61, p. 53.

la interpretación, acompañándola (*mitgehend*)⁴², pero sin diluirse en ella.

En segundo lugar, para lograr tal fin Heidegger enuncia una serie de pasos metodológicos dispuestos a trabajar sobre la situación hermenéutica de tal manera que busquen el *acceso* recto al ente temático, la *apropiación* de ese acceso y una *custodia* de los modos en que el intérprete es capaz de expresar este acceso y apropiación con el acervo conceptual que la tradición le otorga. Como puede examinarse en las lecciones de los años veinte, este triple proceder dota de contenido concreto a los momentos del método: correspondientemente *reducción*, *construcción* y *destrucción* fenomenológico-hermenéuticas. El paso de *reducción* tiene que ver con «una reconducción de la mirada fenomenológica desde la aprehensión del ente, siempre concreta, hacia la comprensión del ser de ese ente»⁴³: esto es, reorientar el modo en que la mirada ya siempre está previamente vertida hacia lo ente para tratar de verlo en su ser, y colocar eso visto como principio de la investigación. En el paso de la *construcción* se trata de llevar el ser del ente a su explicitación, por ejemplo, en interpretaciones fenomenológicas como las que aparecen en *Sein und Zeit*. Finalmente, la *destrucción* se ocupa de devolver los conceptos legados por la tradición a las fuentes de las que surgieron, con el fin de asegurar y proteger la autenticidad de los conceptos empleados en tales interpretaciones⁴⁴.

Finalmente, para el correcto tránsito de esta serie de pasos fundamentales, la fenomenología hermenéutica pone a disposición dos herramientas. Por un lado, las indicaciones formales (*formale Anzeigen*) por las cuales se aportan las descripciones pertinentes de los entes a interpretar. Su carácter más llamativo reside en que son vacías (i.e. *formales*) en tanto que sólo son *indicadores* con que el *Dasein* explicita su propia comprensión del mundo y que necesitan ser devueltos a la experiencia misma para ser llenados de contenido concreto⁴⁵. Contenido que, por otro lado, se consigue por medio de la intuición hermenéutica (*hermeneutische Intuition*). Definida al comienzo de las lecciones tempranas de Friburgo como «la vivencia que vive ella misma y a

⁴² Vid. p.e. GA 56/57, p. 117; GA 58, pp. 81, 100, 111, 123-124, 157, etc. Ha sido F.-W. von Herrmann quien ha señalado la importancia de este carácter fundamental de lo hermenéutico.

⁴³ GA 24, p. 29 (trad. propia).

⁴⁴ Cf. op. cit., p. 31.

⁴⁵ Vid. GA 61, p. 19-20.

la vez vive lo vivido» («*erlebend und Erlebtes erlebend*»)⁴⁶ y que más tarde se vuelca en el concepto mismo de *Verstehen*, sirve para acreditar experiencialmente la interpretación. El resultado del empleo de ambas en la fenomenología hermenéutica lleva a Heidegger a hablar de cumplimiento (*Erfüllung*) de las indicaciones formales con que se interpreta el mundo a la vista concreta de la intuición (hermenéutica)⁴⁷. Este concepto, de una clara y sorprendente resonancia husserliana, es capaz de dotar de contenido normativo a la idea de verdad como corrección de los enunciados fenomenológico-hermenéuticos. Heidegger precisamente se pregunta en *Sein und Zeit* de dónde deberían «sacar los proyectos ontológicos la evidencia de la adecuación fenoménica de sus “constataciones”»,⁴⁸ evidencia que, como decimos, es conseguida en un cumplimiento de las indicaciones formales a la vista del fenómeno pleno en la intuición hermenéutica. Esta idea de evidencia, que en *Sein und Zeit* es tímidamente atisbada como «adecuación fenoménica» corona la metodología fenomenológica de la hermenéutica heideggeriana y la dota de un potente significado normativo.

3.2. Hermenéutica crítica como destrucción de la historia de la ontología

El último de los pasos metodológicos expuestos, la destrucción fenomenológico-hermenéutica, se acaba erigiendo a lo largo de la trayectoria filosófica de Heidegger como un elemento de gran relevancia normativa. La historia de la metafísica, entendida como historia del olvido del ser, se convierte en el objetivo de una gran cantidad de cursos y ensayos en los que Heidegger va recorriendo la posición de los diversos filósofos acerca del ser para repensarla en sus orígenes. Ya en fecha temprana, en el *Informe Natorp* (1922) tenía claro que la tarea de la filosofía trata de

«...deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una estrategia de desmontaje»⁴⁹.

⁴⁶ GA 56/57, p. 117.

⁴⁷ Vid. GA 63, p. 80.

⁴⁸ SuZ, p. 312 (trad. cit., p. 330).

⁴⁹ SuZ, GA 62, p. 368 (trad. cit., p. 51). Hay una primera mención de la tarea destructiva en el capítulo conclusivo del *Habilitationsschrift* de 1915, donde

Esta pulsión crítica atraviesa toda la obra de Heidegger y perdura hasta escritos tardíos como *Zeit und Sein* (1962): «Sólo el desmantelamiento [*Abbau*] de estos encubrimientos –tal significa la “destrucción” [*Destruktion*]– suministra al pensar una mirada precursora a lo que entonces se desvela como el destino-del-ser»⁵⁰. La destrucción cumple una función crítico-normativa muy clara: opera sobre la *historia* para señalar aquellas objetivaciones con las que el ser humano ha expresado las cosas, tal y como han quedado sedimentadas en el *lenguaje*.

Los diversos cursos y ensayos que siguen durante décadas a la publicación de *Sein und Zeit* toman su impulso crítico de aquella segunda parte del tratado, proyectada mas nunca publicada como tal, acerca de los rasgos fundamentales de una destrucción de la historia de la ontología. Heidegger va examinando con detenimiento los conceptos con los cuales pensadores de diferentes épocas han articulado su interpretación del ser: el ser como idea (Platón), como *enérgeia* (Aristóteles), como certeza (Descartes), como posición (Kant), como voluntad de poder (Nietzsche), etc. La destrucción de esta historia opera además sobre el lenguaje en la medida en que «cae bajo la dictadura de la opinión pública», que «decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible»⁵¹. Esto motiva la reflexión que sostiene a lo largo de varias décadas sobre el lenguaje y el habla, y que da una idea del potencial crítico de su filosofía para denunciar los encubrimientos por parte de la técnica, de la metafísica, de las ciencias naturales, etc., reivindicando un tipo de habla más originario. En esta línea va a buscar otras instancias en lenguajes como el poético, de mayor validez en la medida en que están más cercanos a lo originario⁵².

Ahora bien, el sostenimiento de este discurso crítico presupone la adopción de un determinado marco de referencia normativo desde el cual se enjuicia una serie de interpretaciones como inválidas a diferencia de otras. ¿Por qué es *más válida* la poesía que las ciencias naturales, por ejemplo, para hablar del ser? Ello depende en buena medida del *critério* de la destrucción: ¿dónde se encuentra la *referencia normativa* que la guía y le permite distinguir entre algo que

Heidegger menciona que hay que destruir (*zerstören*) los aspectos insuficientes e irresueltos de la lógica de la escolástica medieval (cf. GA 1, p. 400).

⁵⁰ GA 14, p. 13 (*Tiempo y ser*, trad. de M. Garrido, Tecnos, Madrid, 2001, p. 28).

⁵¹ «Brief über dem Humanismus», GA 9, p. 317 («Carta sobre el humanismo», trad. de A. Leyte y H. Cortés, en *Hitos*. Alianza, Madrid, 2007, p. 262).

⁵² Vid. p.e. «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1936), GA 4.

hay que destruir a diferencia de algo que es originario? En los textos de la llamada *Kehre* Heidegger apela con asiduidad a lo que él llama verdad del ser, destinarse o sencillamente *Ereignis* (acontecimiento apropiante). Este concepto tiene que marcar, en algún sentido, la pauta normativa de su discurso crítico, como se desprende de un texto de *Vom Wesen der Wahrheit* (1930):

«Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder [*Zurücktreten*] ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma [*Richtmaß*],⁵³.

De acuerdo con ello, la norma del discurso procede del retroceder ante lo ente, esto es, que el intérprete deje de centrarse en lo ente y lo vea en su radical y originaria condición ontológica, en su ser. La destrucción tiene que asegurarse de hacer transitable este camino, evitando las interpretaciones que toman lo ente en cuanto tal como pauta⁵⁴.

Sin embargo, este planteamiento presenta un problema que atañe directamente a la capacidad normativa del discurso crítico para hacer disponible al intérprete, efectivamente, esa manifestación del ente en su ser. La destrucción heideggeriana de la historia de la ontología debe estar en condiciones de determinar cuándo una interpretación es peor en la medida en que cae bajo el dominio de la metafísica como olvido del ser y cuándo es mejor gracias a que logra horadar exitosamente en las profundidades ontológicas y originarias. La dificultad está en que la destrucción es entendida, al menos en esta época, desde una visión de su lógica interna como *sigética*: «El silencio es la lógica de la filosofía»⁵⁵, llega a afirmar en los *Beiträge zur Philosophie*. Una interpretación que hablara en el lenguaje del ser *no diría nada*, en palabras de Heidegger⁵⁶. Aunque la interpretación provenga de la verdad del ser, digamos que esa procedencia lo es de un viaje sin billete de vuelta, al ser negada la posibilidad de que desde lo óntico se pueda retornar a lo ontológico: «Todo dicho ya habla desde la verdad del ser y nunca puede sobrepasarse inmediatamente hasta el ser mismo»⁵⁷. El que la destrucción no pueda proporcionar en ningún caso una manera de decir que exprese lo ontológico con-

⁵³ GA 9, pp. 188-9 (trad. cit., p. 160).

⁵⁴ Vid. op. cit., p. 196.

⁵⁵ GA 65, p. 78 (trad. de D. PICOTTI: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 77).

⁵⁶ Cf. *ibid.*

⁵⁷ GA 65, p. 79 (trad. cit., p. 78).

lleva que la validez del discurso se vea puesta en entredicho y que no haya un *camino* (μετά-ὁδός) para remontar a las fuentes originarias de la interpretación. El estatuto normativo de la interpretación en la época de la *Kehre* se ve debilitado ya que su fuente de legitimidad sólo puede quedar asumida, pero nunca expresada en cuanto tal.

Para dirimir esta cuestión probablemente deberíamos preguntarnos por el significado y el alcance de la *metodología* en esta época de Heidegger. La destrucción claramente perdura pero, ¿qué es de los demás pasos, la reducción y la construcción? R. Rodríguez ha señalado que tras *Sein und Zeit* la filosofía de Heidegger se va centrando cada vez más en el momento destructivo del método y acaba absorbiendo al constructivo⁵⁸. Lo cierto es que la cuestión de la normatividad del discurso crítico-destructivo pende de cómo quedan asimilados eventualmente los pasos del método en los textos de la *Kehre*. Perder la fructífera conexión que se daba con la reducción y la construcción fenomenológico-hermenéuticas, así como aquel marco metodológico, puede suponer una merma del potencial normativo de un discurso crítico que, en ocasiones, queda sin recursos para proponer interpretaciones válidas o, simplemente, mejores que otras⁵⁹.

Para abordar esta carencia planteamos aquí una posibilidad sistemático-constructiva desde los propios supuestos y esquemas heideggerianos.

4. *La Vorstruktur de la situación hermenéutica como criterio sistemático de reconstrucción de las interpretaciones normativistas del pensamiento de Heidegger*

En el apartado segundo repasamos algunas de las interpretaciones más conocidas de Heidegger, que tan sólo constituyen una selección entre una enorme diversidad de planteamientos de mayor o menor calado normativista. ¿Por qué existe tal cantidad de interpretaciones

⁵⁸ Cf. RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis, Madrid, 2006, p. 73.

⁵⁹ J.M. Romero ha señalado, en una postura muy crítica con el planteamiento heideggeriano, que los supuestos filosóficos de esta destrucción nos dejan sin capacidad para elaborar un discurso transformador de la realidad y que, además, amenaza con desbaratar su propia legitimidad (Vid. *Crítica e historicidad*. Herder, Barcelona, 2010, pp. 51-71). Por otro lado, F.-W. von Herrmann mantiene que la pretensión metodológica no desaparece del todo en el Heidegger del *Ereignis*, sino que es localizable en el discurso acerca del camino del pensar: vid. *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1990.

de Heidegger? Pueden darse dos tipos de explicaciones. La primera es *cronológica* y se constata a partir de algo que hemos tratado de mostrar en el apartado anterior: según la época en que se apoye la interpretación elaborada a partir de Heidegger la propuesta resultante puede devenir en un mayor o menor grado de normativismo. Podría aducirse en este sentido que los planteamientos que se ajustan al Heidegger de la *Kehre* parecen estar en el grado de las interpretaciones normativistas débiles, mientras que las que toman su impulso de las lecciones de los años veinte reflejan hasta cierto punto la fuerza crítica de la metodología fenomenológico-hermenéutica.

Sin embargo, es posible proporcionar un tipo de explicación de carácter *sistemático*: desde la estructura de la situación hermenéutica y sus momentos (*Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*) se puede dar cuenta de la diversidad de grados así como del perfil concreto de la normatividad que emana del planteamiento de Heidegger.

4.1. El valor normativo de la situación hermenéutica: la *Vorstruktur*

De acuerdo con el objetivo metodológico de la fenomenología hermenéutica, la validez de la interpretación se logra a través de la tematización de la situación hermenéutica de la que se parte con el fin de verla transparentemente. Esto se traduce en la tarea de aclaración de las condiciones de realización (*Vollzugsbedingungen*) a través de las cuales está articulada la comprensión, que son tres: el haber previo (*Vorhabe*), el modo previo de ver (*Vorsicht*) y la concepción previa (*Vorgriff*). La originariedad de una interpretación *aumenta* (*wächst*) en función de la «decisiva elección y elaboración de la situación hermenéutica» según estas tres condiciones⁶⁰. La transparencia de la interpretación es lo que permite en este sentido hablar de una específica seguridad (*Sicherheit*) filosófica⁶¹. Todo ello se concreta en el §32 de *Sein und Zeit* al ser entendido desde la idea del círculo hermenéutico, en el cual

«se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de una manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber

⁶⁰ Cf. GA 62, p. 347 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. de J.A. Escudero, Trotta, Madrid, 2002, p. 30).

⁶¹ *Ibid.*

previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas»⁶².

De la elaboración temática de esta *Vorstruktur* pende entonces la validez hermenéutica. Es el problema de la *correcta entrada en el círculo hermenéutico* o, como dice Heidegger en otras ocasiones, de cómo hay que dar un salto originario en él⁶³. Es este otro modo de expresar el objetivo metodológico, enunciado en el §5 de *Sein und Zeit*, de la explícita apropiación y aseguramiento de la correcta forma de acceso al ser del ente⁶⁴.

Pues bien, ¿qué contenidos alberga esa estructura de prioridad? En primer lugar,

«la interpretación se funda siempre en un haber previo [*Vorbabe*]. La interpretación, en cuanto se apropia de una comprensión, se mueve en un comprensor estar vuelto hacia una totalidad respectiva ya comprendida»⁶⁵.

El *Vorbabe* es para Heidegger una aprehensión (*Erfassen*) comprensora que tiene un carácter eminentemente *experiencial*. En cuanto momento comprensor, su término es una totalidad respectiva significativa (*bedeutsamendes Bewandtnisganzheit*) y constituye el suelo (*Boden*) de la interpretación, aquello que ésta debe interpretar (*das Auszulegende*)⁶⁶.

En segundo lugar,

«La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiado por un punto de vista que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una manera previa de ver que “recorta” lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad»⁶⁷.

En el *Vorsicht* se esboza una *perspectiva* (*Hinsicht*) que recorta lo tenido previamente en una dirección determinada. En cuanto se trata

⁶² SuZ, p. 153 (trad. cit., p. 176).

⁶³ Cf. SuZ, p. 315.

⁶⁴ Cf. SuZ, p. 15.

⁶⁵ SuZ, 150 (trad. cit., p. 173-4).

⁶⁶ Vid. GA 20, p. 414.

⁶⁷ Ibid.

de una mirada sobre el contenido del *Vorbabe* lo modifica ejecutando la experiencia en un modo determinado u otro: religiosamente, artísticamente, científicamente, pragmáticamente, etc.

En tercer lugar,

«Lo comprendido que se tiene en el haber previo y que está puesto en la mira del modo previo de ver se hace entendible por medio de la interpretación. La interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa»⁶⁸.

El *Vorgriff* es el momento en el que lo accedido en el *Vorbabe* y lo visto en el *Vorsicht* es elevado a una determinada conceptualidad en sintonía con el ente o en oposición a él.

Vorbabe, *Vorsicht* y *Vorgriff* constituyen unitariamente la estructura precomprensora de la situación hermenéutica. Experiencia de la totalidad respeccional, perspectiva y concepto o lenguaje conforman así las tres coordenadas básicas de las que parte toda interpretación.

4.2. Posibles interpretaciones de los elementos de la situación hermenéutica

Una vez expuestos los momentos de la situación hermenéutica podemos tratar de conectarlos con el resto de estructuras existenciales del ser del intérprete, del *Dasein*. Como ha indicado von Herrmann⁶⁹, cada uno de estos momentos se encuentra asociado a una serie de ellas.

En el *Vorbabe*, por un lado, el *Dasein* se encuentra con un determinado ente que, en un primer momento, no escoge él sino que le viene dado por el modo en que se encuentra en el mundo anímicamente templado (i.e., la *Befindlichkeit*). Esto constituye, a su vez, la *facticidad* (*Faktizität*) del *Dasein* y en la analítica existencial se relaciona con el ámbito intencional del mundo circundante (*Umwelt*)

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Cf. VON HERRMANN, F.-W.: *Weg und Methode*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1990, pp. 19-20.

en el modo de la realización experiencial de la ocupación (*Besorgen*). En el *Vorsicht* lo visto es proyectado hacia una determinada interpretabilidad. Ese proyectar o esbozar (*entwerfen*) es propio del momento comprensor-interpretante (*verstehender-auslegender*) del *Dasein*. Sus correlatos intencionales son el mundo propio (*Selbstwelt*) y el cuidado como ser del *Dasein* (la *Sorge*). Finalmente, el *Vorgriff* tiene su condición de posibilidad en el carácter discursivo del *Dasein* entendido como *Rede*: la articulación de lo dado fácticamente y proyectado comprensora-interpretantemente a través del habla cotidiana. Esta estructura tiene que ver con el ámbito intencional del mundo compartido (*Mitwelt*) y con la solicitud (*Fürsorge*).

Además, en la medida en que el sentido del ser del *Dasein* es la temporeidad (*Zeitlichkeit*), las estructuras mencionadas pueden ser entendidas en conexión con los éxtasis temporales designados en la segunda sección de la primera parte de *Sein und Zeit*. Es así que todo el bloque de estructuras correlativas al *Vorhabe* se fundamenta en el ámbito tempóreo del pasado (*Gewesenheit*), las del *Vorsicht* en el futuro (*Zukunft*) y las del *Vorgriff* en el presente (*Gegenwärtigung*)⁷⁰. En el siguiente recuadro sintetizamos esta interrelación de estructuras del ser del *Dasein*:

Zeitlichkeit	Zukunft	Cuidado (Sorge)	Existenzialität: Verstehen/ Auslegung → Entwurf	Vorsicht
		Mundo propio (Selbstwelt)		
	Gewesenheit	Ocupación (Besorgen)	Faktizität: Befindlichkeit → Geworfenheit	Vorhabe
		Mundo circundante (Umwelt)		
	Gegenwärtigung	Solicitud (Fürsorge)	Verfallen: Rede	Vorgriff
		Mundo compartido (Mitwelt)		

⁷⁰ Cf. SuZ, p. 327.

Tomando como marco de interpretación esta interrelación de elementos podemos preguntarnos: ¿cuál es la caracterización efectiva del propio Heidegger de estos elementos en la analítica existencial? Y, en especial, ¿qué otras maneras de desarrollar esta interrelación son posibles y qué tipo de normatividad encontramos en ellas?

a) *Con relación al modo de realización (Vollzugssinn) de la situación hermenéutica en conexión con el Vorsicht: experiencia de asombro y experiencia de dolor*

El análisis de Heidegger a lo largo de los años veinte opta por tematizar unos determinados tipos de realización de la experiencia que, a su juicio, están a la base de todo el quehacer filosófico. Tal elección determina claramente el carácter de los ingredientes de la situación hermenéutica. En los textos de estos años aparece frecuentemente la experiencia de la problematización (*Fraglichkeit*) como desencadenante de la reflexión filosófica. La *Fraglichkeit* es una experiencia mezcla de inquietud y asombro ante el mundo en la que el *Dasein* mira en derredor y se sitúa en lo ente preguntándose cómo es posible que las cosas sean en lugar de no ser nada⁷¹. Para Heidegger esta realización de la experiencia conduce a una iluminación (*Erhellung*) de la vida fáctica misma⁷² en la que el *Dasein* se convierte en un ente despierto (*Wachsein*) en relación con el ser⁷³. Algunos intérpretes han incidido con especial hincapié en la relevancia de este tipo de experiencia. Por ejemplo, J. Grondin, en paralelo con Gadamer, ha visto en el estar-despierto (*Wachsein*) la posibilidad normativa para proponer una hermenéutica crítica de control de los prejuicios⁷⁴.

Tal es, mantiene Heidegger, la puerta de entrada a la reflexión filosófica y al método propio de la fenomenología hermenéutica. Esto supone, claramente, el privilegio de un tipo muy concreto de realización experiencial –o sentido de realización (*Vollzugssinn*)– en el despertar del ser humano a la crítica y a la normatividad. Sin embargo, ¿es esta la única experiencia que puede conducir a semejante despertar? Que el *Dasein* pueda escoger un modo de realización de

⁷¹ Vid. GA 24, pp. 13s. En la lección inaugural en Friburgo en 1929 será la angustia como experiencia de la nada: vid. GA 9, pp. 103-122.

⁷² Vid. GA 61, p. 35.

⁷³ Vid. GA 63, p. 18.

⁷⁴ Vid. GRONDIN, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 2002, pp. 144-145.

su experiencia no prejuzga cuál deba ser en cualquier caso el modo eminente de hacerlo. Pero el *Vollzug* elegido por Heidegger, la experiencia de la problematicidad, lleva a que la situación hermenéutica de la que parte adopte de antemano una determinada perspectiva a la hora de comprender el mundo (un *Hinsicht*, un *Vorsicht*) que no tiene por qué conducir necesariamente a transformar el mundo, sino a contemplarlo asombrado y, quizás, emprender un estudio del mismo. Es, desde luego, una experiencia propia de la mirada filosófica y su interés cognoscitivo. Pero, ¿qué sucedería si modificáramos ese *Vollzug* y aludiéramos a otro tipo de experiencias como las del *dolor* y el *sufrimiento*? ¿No sería éste un *Vorsicht* desde el cual expresar nuestra comprensión del mundo no ya en términos de «por qué hay ser y no más bien nada» sino «por qué debe haber esto y no otra cosa *mejor*? Acaso tal tipo de realización de la experiencia situada a la base de la reflexión normativa podría añadir un rasgo crítico a la filosofía como para producir un tipo de pensamiento que no se agote en su intención cognoscitiva, sino que sea capaz de elaborar concepciones transformadoras de la realidad.

b) *Con relación al Vorsicht: privilegio de la experiencia del mundo propio (Selbstwelt) y relevancia de otros momentos del estar-en-el-mundo (Umwelt, Mitwelt)*

Los momentos de la situación hermenéutica son presentados en un determinado orden en su exposición en *Sein und Zeit*: (1) *Vorhabe*, (2) *Vorsicht*, (3) *Vorgriff*. Sin embargo, el análisis existencial privilegia en ocasiones momentos distintos según el ámbito de que se trate. A la hora de elaborar la interpretación del ser del *Dasein* queda claro que Heidegger hace del cuidado (*Sorge*) la estructura clave. Pero si atendemos al lugar en que se sitúa la *Sorge* en el todo de las estructuras del estar-en-el-mundo (según la síntesis propuesta en el recuadro, vid. *supra*), observamos que esto supone la concesión de la primacía a los caracteres de la existencialidad (la comprensión/interpretación y el proyectar), al mundo propio (*Selbstwelt*) y, en definitiva, al modo previo de ver (*Vorsicht*) en detrimento de los demás. Esto puede decirse fundamentalmente del Heidegger de los años veinte.

R. Rodríguez ha incidido en que parece haber una cierta primacía del *Selbstwelt* y de la *Sorge* en la óptica asumida por el análisis del *Dasein* y que, asimismo, ello confiere preeminencia al sentido de realización en que el éste ejecuta su experiencia (el *Vollzugssinn*), lo

cual conduce ciertamente a transformar los entes aprehendidos, en tanto correlatos de la comprensión, en sentidos⁷⁵. En cualquier caso, esta prevalencia del *Selbstwelt* y, por ende del *Vorsicht*, puede corroborarse en multitud de textos de las lecciones de los años veinte, en los que se destaca cómo la experiencia del sí mismo es aquello en lo cual la fenomenología hermenéutica debe centrarse y conquistar⁷⁶. La validez de la filosofía no pende entonces de una experiencia del darse de las cosas en el mundo circundante (*Umwelt*) ni de los seres con los que convivimos en el mundo compartido (*Mitwelt*), sino que se logra a partir de la experiencia del sí mismo (*Selbstwelt*), con lo cual es la actividad del propio viviente fáctico la que lleva la voz cantante en la normatividad. ¿No estará esto a la base de una cierta primacía del *Dasein* y, en correlación, de las estructuras asociadas de la *Existenzialität*?

Quizás ello empuja al análisis fenomenológico a perder de vista otros ámbitos del estar en el mundo dotados de una gran potencialidad normativa. En concreto, la atención a los otros polos intencionales del estar-en-el-mundo mencionados podría conducir a radicar la normatividad en la alteridad del ente que comparece en el mundo circundante o incluso en la alteridad de los demás con quienes convive. Lo cierto es que el análisis de Heidegger encuentra dificultades para encontrar normatividad en estos polos mencionados, privilegiando las estructuras asociadas al *Vorsicht* tales como el mundo propio, en detrimento de la apertura a la alteridad de la cosa misma o al reconocimiento del «tú» como constitutivo del «yo»⁷⁷: «Sólo a partir de la resuelta individuación y en ella es el *Dasein* propiamente libre y abierto para el tú»⁷⁸. En las lecciones de los años veinte los otros polos intencionales sólo aparecen desde una consideración del modo impropio de la existencia, que en el caso del *Mitwelt* se decanta en el análisis del *Man* o «se» impersonal y en el caso del *Umwelt* recae sobre la crítica a la ontología que hace de las cosas sustancias o realidades. Falta en la fenomenología hermenéutica una consideración en positivo de estos dos ámbitos intencionales, cuya elaboración sería posible si se rebajara hasta cierto punto el papel preponderante del *Vorsicht* y del *Selbstwelt*.

⁷⁵ Vid. RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis, Madrid, 2006, p. 193; *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 53-56.

⁷⁶ Vid. p. e. GA 58, pp. 59-62, 95-96, 101-102.

⁷⁷ Vid. LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1997.

⁷⁸ GA 24, p. 408 (trad. propia).

c) *Con relación a la conexión temporal de la Vorstruktur: del futuro como éxtasis que abre el presente propio al pasado como disponible en el Vorhabe.*

El examen de las estructuras del estar-en-el-mundo, en conexión con las tres condiciones de realización de la interpretación, permite comprobar también cómo la primacía del *Vorsicht* y del *Selbstwelt* tiene que ver con la elección del futuro (*Zukunft*) como éxtasis temporé privilegiado para entender el sentido del ser del *Dasein* y, por ende, para conferirle a la interpretación su carácter normativo. La fenomenología hermenéutica opta por la prioridad del *Zukunft* como éxtasis temporé que es capaz de abrir un presente auténtico. El propio Heidegger admite que la comparecencia sin distorsiones (*unverstellte*) de lo ente depende del modo en que éste escoge su presente⁷⁹ y, al mismo tiempo, que es de cara al proyecto futuro como el *Dasein* puede anticipar el sentido de lo que va a interpretar y, en esa medida, darle un marco de referencia normativo. Cuando el *Dasein* se escoge a sí mismo y se gana en propiedad (el ser-para-la muerte, etc.), cuando se apropia de sus propios límites, de su finitud y de su estar vertido hacia el futuro las interpretaciones que realiza pueden ser valoradas como propias (*eigene*), en detrimento de las que están lastradas por la elección del pasado como momento apropiado o de las que dependen de la tendencia a la caída (*Verfallen*) del presente (el *Man* y las opiniones populares). La temporeidad del sentido del ser del *Dasein* sirve así de criterio normativo para decidir entre interpretaciones mejores o peores (propias e impropias). Esto ha llevado a algunos como J. A. Escudero a ver en la experiencia que motiva la resolución del *Dasein* por sí mismo vertido hacia el futuro, esto es, la angustia, un *principio metodológico*⁸⁰ y, por ende, dotado de una gran significación normativa.

Puede afirmarse entonces que, si bien el futuro no puede entenderse sino como un éxtasis cooriginario con el presente y el pasado, éste «tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia»⁸¹. Sin embargo, caben otros análisis de la temporeidad del estar-en-el-mundo que concedan primacía a otros éxtasis, produciendo un marco de normatividad distinto. Ya Hanna Arendt

⁷⁹ Cf. SuZ, p. 326.

⁸⁰ Vid. ESCUDERO, J.A.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, Barcelona, 2010, pp. 473-487.

⁸¹ SuZ, p. 329 (trad. cit., p. 346).

proponía en *Vita Activa*⁸² hacer del nacimiento y no de la muerte el fenómeno por excelencia del que ha de apropiarse el *Dasein*⁸³. Algunos han otorgado al pasado el papel protagonista en la apertura del mundo, siendo uno de los casos más célebres el de Gadamer en *Wahrheit und Methode* y su idea del papel de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Sin embargo, si privilegiar el futuro tiene que ver con la prioridad del *Vorsicht* y del *Selbstwelt* en el estar-en-el-mundo, podría decirse que tomar el pasado como directriz del marco normativo de la interpretación implica en este caso el peligro de hacer de la tradición una instancia irrebasable e inabordable críticamente. No obstante, en el tratado de 1924 *El concepto de tiempo* Heidegger hacía un análisis de la historicidad en el que, tras reconocer el influjo de la tradición en el *Dasein*⁸⁴, planteaba cómo éste puede vivir en ella tomando posesión del pasado que tiene en su haber y disponer de él:

«la ocupación puede poner de manifiesto este haber-sido, porque el ser-pasado de la convivencia está ya inadvertidamente implicado en el estado interpretativo propio del presente. El pasado puede ser expresamente objeto del cuidado. El *Dasein* atiende al pasado –tiene tradición»⁸⁵.

El hecho de que el pasado esté ya dado en el estado interpretativo del *Dasein* (*Ausgelegtheit*) hace referencia a que en la *Vorstruktur* de la situación hermenéutica hay un momento en que la tradición es *tenida*, esto es, está dada previamente en el *Vorbabe*, en el que las interpretaciones decantadas por la historia y asumidas inexpresamente por el *Dasein* están, no obstante, presentes en su mundo y

⁸² Vid. ARENDT, H.: *Vita Activa oder vom tatigen Leben*. Piper, Múnich, 2002.

⁸³ De modo similar, X. Zubiri plantea en el curso extrauniversitario *Cuerpo y alma* (vid. *Archivo Xavier Zubiri*, signatura 0057010) que la existencia tiene un carácter arrojado no sólo en función de su destino final, sino también en orden a su procedencia: ¿por qué estoy venido al mundo y he tenido que nacer? Esto, finalmente, da lugar a la reflexión filosófica sobre el poder de lo real que me hace estar siendo: es el tema de la religación en *El hombre y Dios*.

⁸⁴ Rescatamos algunas citas acerca de cómo el pasado parece dominar al *Dasein* de tal modo que es la tradición quien parece decidir qué hay que cultivar y tratar en las diferentes posibilidades de la ocupación con el mundo (vid. GA 64, p. 88, *El concepto de tiempo*. Herder, Barcelona, 2008, p. 112), o que «El estado interpretativo [*Ausgelegtheit*] público del *Dasein* guía el respectivo hablar sobre algo» (GA 64, p. 87; trad. cit. *ibid.*), o «Para la vieja generación, las reglas emanan de las costumbres de “su tiempo”» (*ibid.*)

⁸⁵ GA 64, p. 90 (trad. cit., p. 115).

son, en cuanto tal, susceptibles de ser expresamente asumidas por él. Coadyuvado por la metodología fenomenológico-hermenéutica, Heidegger plantea que el intérprete es capaz de hacerse cargo de ese pasado que tiene entre sus manos en un haber previo. Esta disponibilidad de la tradición puede situarse como origen de la formación de la conciencia histórica para poder «colocarse en la posibilidad de decidir sobre la respectiva proveniencia y adecuación de las categorías transmitidas», que no es sino, al fin y al cabo, expresar de otra manera la idea de que cada época tiene la posibilidad de comprender su pasado *no sólo de manera diferente a otras, sino mejor que ellas*, igual que como escribía Heidegger pensando en el caso de la interpretación de la filosofía clásica, «hay que comprender a los griegos *mejor* de lo que e comprendieron a sí mi mos»⁸⁶.

d) Con relación al Vorgriff: Sprachkritik versus Sachkritik.

La fenomenología hermenéutica ofrece la posibilidad de entender su actividad crítico-normativa como destrucción de los conceptos que se han acantonado en la tradición. En ese sentido su desempeño es visto usualmente en las interpretaciones del pensamiento de Heidegger como estrechamente ligado al lenguaje y a la conceptualidad. Este tipo de interpretaciones deben su fuerza filosófica a hacer del *Vorgriff* el momento principal de la *Vorstruktur* y decantan un tipo de concepción de la hermenéutica en la que, en primer lugar, la apertura al mundo se entiende desde lo lingüístico y, en segundo lugar, la filosofía tiene el exclusivo cometido de la destrucción crítica que opera sobre los conceptos.

La interpretación de C. Lafont del estar-en-el-mundo es quizás una de las que más claramente inciden en ese primer aspecto. Entiende que, dado que en la situación hermenéutica hay involucrados elementos experienciales y elementos lingüísticos, resulta imposible entenderlos unitariamente sin identificar la experiencia con el lenguaje: la apertura del mundo es compactamente experiencia lingüística⁸⁷. Respecto al segundo aspecto, el propio Heidegger da a entender en multitud de textos que «Hermenéutica es destrucción!»⁸⁸. Si desarrollamos esta vertiente de su pensamiento apoyándonos en la primacía del *Vorgriff* llegamos a gran parte de las interpretaciones que han ca-

⁸⁶ GA 24, p. 157 (trad. cit., p. 121). El subrayado es nuestro.

⁸⁷ Vid. LAFONT, C.: *Lenguaje y apertura del mundo*. Alianza, Madrid, 1997, p. 92.

⁸⁸ GA 63, p. 105. Vid. además GA 9, pp. 2-9, 27; GA 62, p. 368; GA 58, p. 154.

lado en la hermenéutica contemporánea y que o bien cifran la fuerza crítica de Heidegger en la destrucción del lenguaje⁸⁹, o bien desarrollan su propia filosofía como *deconstrucción*⁹⁰. Todo ello hace que la hermenéutica de Heidegger sea crítico-normativamente entendida como una *Sprachkritik* (crítica del lenguaje).

Ambas interpretaciones de la situación hermenéutica coinciden en entender la *Vorstruktur* desde el *Vorgriff*, de modo que acaba absorbiendo a los otros dos momentos (*Vorbabe* y *Vorsicht*). Sin embargo, esta no es la única interpretación posible, como venimos tratando de mostrar a lo largo de este trabajo. La asimilación de la unidad de la *Vorstruktur* al *Vorgriff* es un tipo muy determinado de interpretación de la misma, de cuya discusión depende la cuestión no sólo de si el lenguaje puede ser entendido como rector de la apertura del mundo, sino también si la conceptualidad es la clave para entender la normatividad. En el ámbito de la epistemología anglosajona se ha constituido un marco de discusión entre posturas conceptualistas y no conceptualistas, que tiene en la obra de J. McDowell, *Mind and World*, su eje central⁹¹. Su tesis de que la experiencia es normativa en la medida en que tiene un carácter conceptual ha sido criticada por H. Dreyfus, quien recurre precisamente a los análisis de Heidegger del trato pragmático con el ente en *Sein und Zeit* para señalar que nuestro comportamiento con el mundo puede ser normativo sin ser conceptual, estando organizado en términos de «necesidades, intereses y capacidades corporales» de los individuos⁹².

En cualquier caso, es posible señalar textos en los que el propio Heidegger suministra razones para pensar que tanto la experiencia como la tarea crítico-normativa de la filosofía no han de ser eminentemente pensadas como conceptuales y/o lingüísticas. Ciertamente, la destrucción de los *Vorgriffe* tiene que ir guiada de alguna manera para desempeñar su cometido crítico:

⁸⁹ Vid. p.e. GRONDIN, J.: «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer Phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion», en RENTSCH, T. (dir.): *Heidegger: Sein und Zeit*. Beck, Múnich, 2001, pp. 1-27.

⁹⁰ Vid. p.e. DERRIDA, J.: *Positions*. Les Éditions de Minuit, París, 1972, p. 15.

⁹¹ Puede consultarse un análisis de esta discusión en HERAS, M.: «Razón y experiencia: el debate McDowell-Dreyfus», en *Análisis Filosófico* XXXIV/2 (2014), pp. 203-227.

⁹² Vid. DREYFUS, D.: «Why Heideggerian IA Failed and How Fixing it Would Require Making It More Heideggerian». *Artificial Intelligence* 171/18 (2007), pp. 1137-1160. En otra perspectiva diferente, pero también explorando vías no lingüístico-conceptuales se halla Zubiri, quien interpreta el trato originario con el mundo en términos de impresión de realidad. Esta impresión tiene carácter energético.

«...la destrucción fenomenológica –como pieza fundamental del filosofar fenomenológico– no carece de rumbo. [...] A partir de aquí se aclara que toda destrucción crítico-fenomenológica va unida a las preconcepciones [*vorgriffsgebunden*] –de tal modo que ésta no es definitivamente originaria y decisiva, sino que presupone la experiencia filosófica fundamental [*Grunderfabrung*].»⁹³.

La obtención de la experiencia fundamental (*Grunderfabrung*) es guía y fin al mismo tiempo del proceder normativo de la metodología fenomenológico-hermenéutica, y se encuentra ligada a los momentos del *Vorsicht* y, especialmente, del *Vorbabe*. En esta última instancia encontramos precisamente el ente del que hay que hablar y que hay que interpretar, y que está ya de alguna manera dado en la situación hermenéutica en una experiencia fundamental. El aseguramiento del *Vorbabe* se torna en el principal objetivo de la fenomenología si, ampliando su sentido crítico, la entendemos no sólo como destrucción crítica de los *Vorgriffe*, sino además como investigación del acceso (*Zugangsforschung*) a la experiencia fáctica de la vida⁹⁴. En este sentido la filosofía de Heidegger en su dimensión crítico-normativa habría que entenderla no sólo como *Sprachkritik*, sino como *Sachkritik*: la filosofía busca extraer de las cosas mismas, no sólo del lenguaje y de la conceptualidad, la fuerza crítica que asegure su validez.

e) Con relación al *Vorbabe*: el suelo fáctico de la interpretación

Las dilucidaciones realizadas hasta ahora sugieren que el *Vorbabe* debería tener algún tipo de prevalencia en las cuestiones normativas. En el caso de la fenomenología hermenéutica esto se palpa en la atención que concede Heidegger al problema de la fijación del objeto temático de la investigación en el haber previo como elemento al que habrán de ajustarse todos los demás pasos de la interpretación⁹⁵. Ello indica que el *Vorbabe* debe jugar un papel ciertamente crucial en la estructura de la situación hermenéutica, como además se desprende del hecho de que Heidegger lo entienda a veces como «suelo» de la interpretación (*Boden*)⁹⁶. De hecho, si examinamos la exposición de

⁹³ GA 59, p. 35 (trad. propia).

⁹⁴ «La investigación del *arché* es una investigación del acceso. Como tal ella ha de 1.) asegurarse el haber previo [...] 2.) desarrollar el modo previo de concebir [...] El planteamiento de la investigación es crítico, y además principalmente crítico». (GA 62, p. 391, trad. propia).

⁹⁵ Vid. SuZ, p. 232.

⁹⁶ Cf. GA 20, p. 414.

los momentos de la *Vorstruktur* podemos observar que su orden de aparición no es casual sino que apunta a una jerarquía, pues tanto el *Vorsicht* como el *Vorgriff* no pueden ser descritos sin hacer referencia alguna al *Vorbabe*. Por éste es tenido el ente que va a ser recortado desde una perspectiva determinada y conceptualizado a través del bagaje lingüístico de la tradición. Todo ello sugiere que si la interpretación lo es de algo que hay que interpretar (*das Auszulegende*), si no es un mero «aleteo» de manos en el vacío como quien intenta atrapar un pase sin balón de un compañero, ello se debe a que las cosas mismas han de estar ya de algún modo presentes en un haber previo en el que son tenidas de antemano y a las que ha de atenerse la jugada interpretativa en cuestión a la hora de determinar su éxito o fracaso.

Ahora bien, las propuestas normativistas que descansan en este enfoque pueden variar según interpreten el contenido del *Vorbabe*. La interpretación más ortodoxa consistiría en atenerse a la descripción del haber previo en *Sein und Zeit* como un «comprensor estar vuelto hacia una totalidad respeccional [*Bewandtnis*] ya comprendida»⁹⁷, y a la caracterización de esa respectividad a su vez desde la idea de significatividad (*Bedeutsamkeit*)⁹⁸. El horizonte normativo de la interpretación tendría por lo tanto un carácter significativo. Sin embargo, cabe hacer otro tipo de lectura diferente. La caracterización de esa totalidad respeccional como significativa obedece a la elección de un tipo de experiencia determinada a la hora de escrutar el contenido del mundo circundante: la *pragmática de trato ocupado con útiles*. Ello hace que la fenomenología hermenéutica deje en segundo plano otro tipo de experiencia que desde el punto de vista heideggeriano suele quedar como residual: la *sensible*. Precisamente en esta ha hecho especial hincapié otro fenomenólogo, X. Zubiri, al señalar que es en la sensibilidad, entendida desde la idea de inteligencia sentiente, donde se juega lo fundamental de la partida⁹⁹. Bajo esta concepción, las totalidades respeccionales aprehendidas en la experiencia no lo son de plexos de significado sino de la respectividad de las cosas sentidas en su alteridad. La incorporación de la experiencia sensible a la descripción del haber previo supondría el anclaje normativo de la interpretación no ya en el sentido y en la significatividad, sino en

⁹⁷ SuZ, p. 150.

⁹⁸ Cf. SuZ, p. 87.

⁹⁹ Vid. ZUBIRI, X. *Sobre la realidad*. Alianza, Madrid, 2001, p. 244; así como *Inteligencia y realidad*. Alianza, Madrid, 1980, p. 85.

la realidad de las cosas mismas como *haber-previo-físico* de las interpretaciones¹⁰⁰.

Bibliografía

- APEL, K.-O.: «El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 29, pp. 63-96.
- «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en APEL, K.-O.: *Racionalidad crítica comunicativa*. J.A. Nicolás (ed.), trad. de J. M. Romero (en prensa).
- *La transformación de la filosofía*, vol. I. Taurus, Madrid, 1985.
- ARENDT, H.: *Vita Activa oder vom tatigen Leben*. Piper, Múnich, 2002.
- BERCIANO, M.: *La revolución filosófica de M. Heidegger*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- CONILL, J.: *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid, 1991
- «Hermenéutica crítica desde la facticidad de la experiencia», en *Convivium* 21 (2008), pp. 31-40.
- DERRIDA, J.: *Positions*. Les Éditions de Minuit, París, 1972.
- DREYFUS, D.: «Why heideggerian IA failed and how fixing it would require making it more heideggerian», en *Artificial Intelligence* 171/18 (2007), pp. 1137-1160.
- ESCUDERO, J.A.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, Barcelona, 2010.
- GADAMER, H.-G.: *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977.
- GANDER, H.-H.: *Selbstverständnis und Lebenswelt*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2001.
- GREISCH, J.: «La 'tapisserie de la vie'. Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920) de Martin Heidegger», en COURTINE, J.-F.: (ed.) *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Vrin, París, 1996, pp. 131-152.
- GRONDIN, J.: «Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer Phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion», en RENTSCH, T.: (dir.): *Heidegger: Sein und Zeit*. Beck, Múnich, 2001, pp. 1-27.

¹⁰⁰ Esta idea la desarrollamos en GÓMEZ DELGADO, J.M.: *La realidad del sentido*. Comares, Granada, 2015, y tiene un primer impulso en los planteamientos de NICOLÁS, J.A.: «La transformación de la hermenéutica», en MURILLO, I. (ed.): *Fronteras de la filosofía*. Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2000, pp. 439-448 y de CONILL, J.: op. cit.

– *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder, Barcelona, 2002.

GÓMEZ DELGADO, J.M.: *La realidad del sentido*. Comares, Granada, 2015.

HEIDEGGER, M.: «Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem» (KNS 1919), en GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1987). V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1999, pp. 3-117.

– «Grundprobleme der Phänomenologie» (WS 1919/20), en GA 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* (1993). V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2010.

– «Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung» (SS 1920), en GA 59, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1993). V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2007.

– «Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)», en GA 62, *Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2005, pp. 343-419. Trad. de J.A. Escudero, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta, Madrid, 2002.

– «Ontologie. Hermeneutik der Faktizität» (SS 1923), en GA 63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1982), Klostermann, Fráncfort del Meno, 1995. Trad. de J. Aspiunza, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Alianza, Madrid, 2008.

– «Der Begriff der Zeit» (1924), en GA 64, *Der Begriff der Zeit*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2004. Trad. de J.A. Escudero, *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*. Herder, Barcelona, 2008.

– «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs» (SS 1925), en GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1979). V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1988.

– *Sein und Zeit* (1927). M. Niemeyer, Tubinga, 2006. Trad. de J.E. Rivera, *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid, 2003.

– «Die Grundprobleme der Phänomenologie» (SS 1927), en GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1975). V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1997. Trad. de J.J. García Norro, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trotta, Madrid, 2000.

– «Zeit und Sein» (1962), en GA 14, *Zur Sache des Denkens*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2007, pp. 3-30. Trad. de M. Garrido, *Tiempo y ser*. Tecnos, Madrid, 2001.

– «Brief über den ‚Humanismus‘» (1946), en GA 9, *Wegmarken*. V.

- Klostermann, Fráncfort del Meno, 2004, pp. 313-364. Trad. de A. Leyte y H. Cortés, en «Carta sobre el humanismo», *Hitos*. Alianza, Madrid, 2007, pp. 259-297.
- «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» (1936), en GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2012.
 - *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2003. Trad. de D. Picotti, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos, Buenos Aires, 2003.
- HERAS, M.: «Razón y experiencia: el debate McDowell-Dreyfus», en *Análisis Filosófico* XXXIV/2 (2014), pp. 203-227.
- HERRMANN, F.-W. von: *Weg und Methode*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 1990.
- *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. V. Klostermann, Fráncfort del Meno, 2000.
- KISIEL, T.: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Univ. Of California Press, Berkeley / Los Angeles / London, 1993.
- LAFONT, C.: *Lenguaje y apertura del mundo*. Alianza, Madrid, 1997.
- LEVINAS, E.: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1997.
- NICOLÁS, J.A.: «La transformación de la hermenéutica», en MURILLO, I. (ed.): *Fronteras de la filosofía*. Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2000, pp. 439-448.
- «La constitución del saber: más allá del cartesianismo y la hermenéutica», en BRICKLE, P.: *La filosofía como pasión*. Trotta, Madrid, 2001, pp. 91-107.
 - «Explorando la experiencia de la verdad», en ACERO, J.J. et. al. (eds.): *El legado de Gadamer*. Univ. Granada, Granada, 2004, pp. 153-170.
 - «La doble vertiente noológico-real del criticismo zubiriano», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 36 (2009), pp. 233-247.
 - «La crítica filosófica y sus fuentes», en *Diálogo Filosófico* 85 (2013), pp. 4-36.
- NICOLÁS, J.A. / GÓMEZ DELGADO, J.M.: «Los límites de mi experiencia son mis límites. La naturaleza humana de Hume a Zubiri», en *Ágora* 30/1 (2011), pp. 87-103.
- RICOEUR, P.: «El símbolo da que pensar», en *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2004.
- RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid, 1983.

- RECAS, J.: *Hacia una hermenéutica crítica*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- RODRÍGUEZ, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos, Madrid, 1997.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Síntesis, Madrid, 2006
- ROMERO, J.M.: *Crítica e historicidad*. Herder, Barcelona, 2010.
- VV.AA.: *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971.
- VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*. Paidós, Barcelona, 1989.
- *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995.
- *Introducción a Heidegger*. Gedisa, Barcelona, 2002.
- *Adiós a la verdad*. Gedisa, Barcelona, 2010.
- VIGO, A.: «Heidegger: Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)», en VETTER, H. / FLATSCHER, M. (eds.): *Hermeneutische Phänomenologie -Phänomenologische Hermeneutik*. Peter Lang, Fráncfort del Meno, 2005, pp. 241-269.
- VOLPI, F.: «Phenomenology as Possibility: The Phenomenological Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger», en *Researching Phenomenology* 30 (2000), pp. 120-145.
- XOLOCOTZI, A.: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*. Plaza y Valdés, México, 2004.
- XOLOCOTZI, A. (et al.): *Heidegger. Del sentido a la historia*. Plaza y Valdés, Madrid / México, 2014.
- ZUBIRI, X.: «Cuerpo y alma», curso extrauniversitario 1950/1951 (inédito), Archivo Xavier Zubiri, signatura 0057010.
- *Inteligencia sentiente* (3 volúmenes). Alianza, Madrid, 1980-83.
- *Sobre la realidad*. Alianza, Madrid, 2001.

Solicitado el 27 de abril de 2014

Aceptado el 2 de febrero de 2015

José María Gómez Delgado
Juan Antonio Nicolás Marín
Universidad de Granada
gomeztxima@yahoo.es
jnicolas@ugr.es