

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO EN EL MEDIO AMBIENTE

Dr. Luis Manuel Román Cárdenas

Lmrc7b@hotmail.com

Universidad Autónoma Chapingo

En el presente trabajo abordamos en primer lugar la categoría de la naturaleza en relación con el método fenomenológico y hermenéutico. Dicho enfoque analiza dicha categoría a partir de las ideas del romanticismo alemán siempre sustentadas en la estética. En este sentido, el desarrollo de nuestro trabajo se centra en un primer momento en las reflexiones filosóficas tal y como ellos concibieron el orden de nuestro universo desde sus diversas las concepciones filosóficas, pues el romanticismo alemán es determinante para comprender la relación con la fenomenología y la hermenéutica de finales del siglo XIX y principios del XX. Por su cercanía con el romanticismo alemán Nietzsche da cuenta en lo relativo a la genealogía como método de interpretación de la historia de la cultura occidental.

La filosofía, en tanto que ciencia de la totalidad, también ha participado en el estudio la naturaleza encausando su reflexión sobre todo en lo que respecta al sentido humano que a lo largo de su historia le ha imprimido con su lenguaje. Por otra parte, la filosofía contemporánea ha reflexionado en torno a la misma problemática de la naturaleza y el hombre que se da a partir de la Modernidad con la categoría del sujeto. Como una cuestión capital se plantea la crítica a la noción tradicional de sujeto. La crítica de Dilthey al sujeto puro, abstracto, reducido a la pura conciencia intelectual, su reemplazamiento por el hombre real y concreto es una de las muchas concepciones críticas. Empieza con los trabajos de Dilthey sobre la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu, la crítica de la razón histórica y la determinación del concepto de método hermenéutico: su naturaleza, límites y alcances.

El análisis del concepto husserliano de *mundo de la vida*, como dimensión originaria de la existencia humana. Con este análisis se da el surgimiento de la fenomenología, su significado metodológico, así como su función en la tarea de la fundamentación de la filosofía como ciencia rigurosa. En él se inscribe el significado de la ciencia como actividad humana, su lugar en relación con la praxis total. Siendo su finalidad entrar en el terreno del significado y valor de la racionalidad científico-técnica en el panorama del siglo XX, con el neopositivismo y la corriente analítica por un lado y con la tradición dialéctica por el otro.

Así se inicia el planteamiento de las raíces históricas de la fenomenología husserliana y de la hermenéutica de Dilthey. La definición de la fenomenología como método (el acceso a las cosas mismas), y de la hermenéutica como arte de la interpretación, en oposición al cientificismo y al positivismo, constituyen el asunto central que hace hincapié en la

importancia del significado de la fenomenología como fundamentación de la hermenéutica como método de las ciencias del espíritu en cuanto a su *comprensión y explicación*.

El pensamiento de Heidegger, por su importancia actual en la crítica a la noción tradicional de sujeto, refiere a la esencia de la técnica y al fin de la metafísica con la consiguiente nueva constitución la determinación ontológica del *Dasein* como *ser en el mundo* que comprende la facticidad del *Dasein* en la ontología fundamental de *Ser y Tiempo* de Heidegger. Es Heidegger precisamente el puente que permite establecer la conexión entre Dilthey y Gadamer, cuya obra: *Verdad y método* constituye el subsiguiente contenido temático entre la fenomenología y la hermenéutica, en donde se hace énfasis en la constitución de sus dos grandes dominios: la historia y el lenguaje. En este mismo contexto temático la obra de Paul Ricoeur, por cuya vía se analiza la relación entre la hermenéutica y el psicoanálisis, es determinante en relación a dicha temática.

Siendo así, la filosofía de Husserl y Heidegger son decisivas en lo que respecta a la crítica del desarrollo científico y tecnológico que dio inicio en la época Moderna, misma que ha puesto en crisis el equilibrio de la naturaleza y el hombre en aras del llamado “progreso” que ha enarbolado la filosofía positivista en contra de la naturaleza.

Así, pues, la hermenéutica de Gadamer, siguiendo la ruta de la analítica existencial de Heidegger y la doctrina de Husserl sobre el mundo-de-la-vida, reitera una tesis fundamental de Dilthey, la que el verdadero problema que plantean las *ciencias del espíritu* es que en ellas lo individual no se limita a servir de confirmación de una ley, en tanto que su aspiración es comprender *lo individual* en su concreción única. Así, tanto Dilthey como Gadamer, marcan el acento en que el objeto de comprensión de las ciencias sociales son los fenómenos individuales, cuyo conocimiento depende, ciertamente, de la intelección de las uniformidades que intervienen en su producción, pero en el sentido de ser únicamente el medio que hace posible la interpretación de cómo es que algo sea como es en virtud de que así ha llegado a ser, es decir, de su gestación. Se trata, para decirlo en otras palabras, de *lo individual* a partir de la comprensión de su concreción histórica y única.

Es así como para Dilthey el ideal de las ciencias del espíritu es la comprensión de la totalidad del mundo histórico-espiritual a partir de su constitución dinámica a través de la acción recíproca de los individuos. Gadamer, por su parte, ve también en la historicidad una de las dimensiones esenciales de la experiencia hermenéutica. La otra dimensión –como lo veremos– es el lenguaje. *La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición –dice Gadamer. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje.*¹ De este modo, como salta a la vista, el lenguaje y la historicidad son los dos campos temáticos de la hermenéutica de Gadamer. El lenguaje, por cuanto todos los estados de cosas y las relaciones entre los individuos son comprendidos en él y mediante él. En este sentido, el habla es la articulación de la comprensión, en la que el ser que puede comprenderse es lenguaje. A propósito ya la definición del hombre de Aristóteles nos refiere este mismo significado: “*El*

¹ Cf. Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, p. 434.

hombre es el ser viviente que tiene la palabra". Así también la historia, porque el acontecer y el mundo histórico se constituyen en la actividad de los sujetos que la comprenden.

En el capítulo *Superación del Planteamiento Epistemológico en la Investigación Fenomenológica*, del texto *Verdad y Método* Gadamer analiza el concepto de la vida en Husserl y en York el que está orientado desde la totalidad a *la lógica de las cosas o el concepto de lo dado (de la positividad)*, que a partir de la crítica al idealismo especulativo de Dilthey postulan una nueva categoría de *la vida*. Para tal efecto la referencia de Dilthey en relación a Fichte nos muestra una interpretación genuina de lo que para él significa la vida; pues desde la contemplación intelectual propia del Yo fichteano – que no es considerado como una sustancia, un ser o un dato- Dilthey lo concibe como vida, actividad y energía, lo cual hace que se vea como oposición y realización. Es a todas luces evidente que dicho Yo fichteano tiene como antecedente fundamental la sentencia de Parménides: *"el ser es y la nada no es"*; que por cierto coincide con la de Heráclito en tanto que el *ser es movimiento*.

Por otra parte, y de acuerdo al seguimiento que hace Gadamer del concepto de vida en Dilthey, también el concepto hegeliano del *espíritu* será decisivo en la idea de historicidad, puesto que tal y como lo define Hegel: *La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [Realität] y es conciente de sí misma como de su mundo y de su mundo como de sí misma*.² Así pues, la categoría de la vida humana será una categoría ontológica en Hegel –concebida desde la razón teórica y práctica- y sólo comprensible en el proceso histórico del hombre. Ciertamente, el pensamiento dialéctico de Hegel es diferente a la hermenéutica de Dilthey, sin embargo, entre uno y otro se dan ciertas coincidencias; tales como puede ser la postulación de Dilthey del *hombre* como *un ser entero* y el *hombre Idea* (historia universal) en Hegel. Dicho en otros términos, la categoría de la vida humana de Dilthey se concibe desde la idea de lo totalidad, tal y como la historia humana universal es concebida por Hegel a través del proceso de las mediaciones propias de la individualidad de cada pueblo.

Por otro lado, como lo sostiene Gadamer, es en la categoría de la *vida* donde convergen Dilthey y Husserl. Este es el punto en el que Husserl podía suponerse hasta cierto punto en consonancia con las intenciones de Dilthey, pues habían combatido de un modo análogo el criticismo de los neokantianos, porque no les satisfacía el retroceso al sujeto epistemológico. *En las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume, y Kant no corre verdadera sangre* dirá Dilthey, retrocediendo hasta la *unidad de la vida*, al *punto de vista de la vida*, y de una forma muy parecida *la vida de la conciencia* de Husserl; lo que es ya un índice de la futura tendencia a estudiar no sólo vivencias individuales de la conciencia sino también las intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas de la conciencia.

En otro orden de ideas Gadamer nos señala como llegó a ser conciente la inadecuación del concepto de *sustancia* para algunos pensadores como Nietzsche, Bergson y Simmel. Pero no fue hasta Heidegger quien finalmente rompió con tal concepto de *sustancia* a través de la intencionalidad de la conciencia de Husserl y el ser histórico de Dilthey; y

² Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 259.

originalmente fundo en el lenguaje el hilo conductor de la hermenéutica e hizo la pregunta expresa por los caracteres ontológicos básicos del ser histórico. En este sentido su hermenéutica se aboca al estudio de la *estructura* del ser. Sin embargo, en tanto que tal *estructura* es imposible de definir, puesto que el ser no es un universal definible, Heidegger opta por el *ente*, pero no cualquier ente, sino aquel *ente* que puede expresar al *ser*, es decir, el *Dasein*. En todo caso, retomando a Aristóteles, Heidegger considera que el ser se concibe como *término medio* a través del *Dasein*. De otra manera para comprender al ser el concepto de espacio es fundamental para ubicarlo más allá del *ahí* que correspondería a lo que llamo Anaximandro el *apearon* (lo ilimitado).

No obstante, en lo que respecta a la fenomenología de Husserl, la intencionalidad de la conciencia plantea ya una crítica radical al “objetivismo” de Dilthey que todavía arrastra lastres de *substancialización*; ya que el propósito de llevar al espíritu al campo de la experiencia sistemática y de la ciencia es propio de la filosofía trascendental de Husserl – y anteriormente de Descartes, Kant y Fichte-, en aras de la universalidad del espíritu absoluto que prescinde de todo conocimiento relativo (como es el empírico), puesto que pretende fragmentar al ser espiritual absoluto. En este sentido, Husserl admite en *Las Investigaciones Lógicas* que el concepto de lo *a priori* es la forma de los datos de la conciencia en tanto que correlato de todo objeto de la experiencia. El desarrollo del método fenomenológico de Husserl – dado en gran medida en la crítica al objetivismo de Dilthey- lleva pues a postular *la vivencia intencional* -siendo su atribución esencial-, como el elemento determinante de la conciencia sólo posible en su propia percepción interna. Esto significa en términos de la fenomenología husserliana que la subjetividad humana posee validez *óntica* en tanto que *fenómeno*; en el entendido de que el *yo como fenómeno* no es un *yo real* que haga una mera reconstrucción del *ser consciente*, sino que implica una nueva reflexión trascendental dada en su percepción interna. Así por ejemplo, el significado de las palabras no puede ser confundido con el contenido psíquico real de la conciencia, toda vez que el ser consciente debe poseer una generalidad ideal: la de los modos reales y posibles de estar dadas las cosas asequibles a mi experiencia.

Este problema ya había sido tratado por Platón al concebir la multiplicidad en la unidad de la Idea. No obstante el problema surge en la medida en que se plantea el por qué como lo referíamos arriba en relación al ser, que lo mismo se puede plantear en la pregunta “Por qué hay cosas”. En este sentido se empieza a tener conciencia del mundo a la manera como lo concibió Descartes en su *Yo*. Término que por cierto abrió todas las posibilidades del conocimiento científico de la *Modernidad*; aún cuando para los filósofos el método científico no sea el método absoluto. Es así como la pregunta por saber que es la realidad se centra en el qué es el mundo y qué es el Yo, planteándose la pregunta en un sentido de la totalidad.

Con todo, el concepto de tiempo en Husserl es visto desde la perspectiva de la *vivencia intencional*, la que incluye horizontes anteriores y posteriores que se funden en última instancia con el *continuum* de vivencias presentes y en la unidad de su corriente. En este sentido, las investigaciones de Husserl en torno a la constitución de conciencia del tiempo se

orienta hacia la *constitución de unidades* de y en la conciencia, de forma tal que la constitución de esta conciencia temporal propicia la *unidad de corriente vivencial*, que tiene el carácter de una conciencia universal de horizonte, en la cual sólo están dados los momentos individuales (vivencias). La connotación del concepto horizonte nos lleva necesariamente a la constitución de la temporalidad de la conciencia, orientándose en primera instancia a lo no referido, pero que en cualquier momento puede orientarse esencialmente a una referencia actual. Es así como la corriente vivencial posee el carácter de una conciencia universal de horizonte, de la cual sólo están dados momentos individuales como vivencias. Husserl en este sentido intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Así, como lo sostiene en mismo Husserl, en tanto que un horizonte no es una frontera rígida, sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él, todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo. De este modo, la autorreflexión epistemológica que se pregunta por el *a priori*, por las verdades eidéticas de las ciencias y que no se encontraba suficientemente segura para cancelar la validez de las ciencias objetivas, propone la realización de la *epoche*, como la superación y la manera como el conocimiento científico pone al ser; donde el mundo mantiene su validez como dado previamente.

Lo que es significativo respecto al verdadero propósito de la intencionalidad de la conciencia de Husserl, es que ya no se habla de conciencia, ni siquiera de subjetividad, sino de vida. En contraste al concepto de mundo objetivable de las ciencias, Husserl postula el concepto fenomenológico de *mundo vital*, aquel que representa el suelo previo de toda experiencia; que no es objetivo como tal y que es aquel mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural. En él se realiza una intencionalidad básicamente *anónima*, no producida ya nominalmente por nadie, siendo la que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo: *Este horizonte del mundo está presupuesto también en toda ciencia, nos dirá Gadamer, y es por eso más originario que ellas. Como fenómeno horizontal este mundo está esencialmente referido a la subjetividad, y esta referencia significa al mismo tiempo que tiene su ser en la corriente de los "en cada caso". Siendo así, el mundo vital se encuentra en un movimiento de constante relativización de la validez.*³

Así, pues, el concepto de *mundo vital* de Husserl es un concepto de la historia humana a la manera de Dilthey, que se refiere a un "*mundo que es*" opuesto a todo *objetivismo* -en el sentido de convertir en objeto la estructura esencial del mundo- el mismo que tiene como única referencia verdadera a las ciencias naturales en su estadio más acabado. En contrapartida, el concepto de *mundo vital* hace referencia al todo en el que nos encontramos viviendo los que vivimos históricamente; aún cuando, nos dirá Gadamer, esta idea la asumirá Husserl a la manera kantiana, dado que el universo de posibles mundos vitales históricos es irrealizable; en tanto que la infinitud del pasado y sobre todo el carácter abierto del futuro histórico no es conciliable con la idea anterior del universo histórico. Esto, según Gadamer, tiene que ver con el análisis fenomenológico de la constitución de la conciencia intencional de

³ Gadamer, Op. Cit., p. 310.

Husserl, que plantea la siguiente paradoja: ¿Cómo puede surgir en el “yo puro” algo que no posea validez de objeto, sino que quiere ser ello mismo “yo”? , sobre todo si tomamos en cuenta que el *mundo vital* es al mismo tiempo un *mundo comunitario* que contiene la coexistencia de *los otros*. Una alternativa que Husserl nos plantea es la de que el mundo personal, presupuesto como válido en la actitud natural de la conciencia, está circunscrito siempre a la intersubjetividad de las conciencias, fundadas estas a su vez en la subjetividad pura de la conciencia. *La subjetividad trascendental es el “yo originario” y no “un yo”. Para ella el suelo del mundo previo está ya superado. Ella es lo absolutamente no relativo, aquello a que está referida toda relatividad, incluida la del yo investigador.*⁴ Esto es, la *reflexión trascendental* que pretende superar toda validez mundanal y todo dato previo que sea distinta a ella, se piensa a sí misma en su propia subjetividad y se concibe circundada por el *mundo vital* a través de la intersubjetividad. Desde el punto de vista de Gadamer, este postulado básico de Husserl apunta a un *idealismo radical*, pues al retroceder éste a los actos constituyentes de la subjetividad trascendental, que precisamente ponen en acción a la conciencia horizontal universal del *mundo vital*, va más allá de un solipsismo trascendental o de un *idealismo generativo*. Justamente, como nos lo hace ver Gadamer, el concepto fenomenológico de “*vida*” – que no es sólo el “ir viviendo” de la actitud natural- es algo más que la mera radicalización del idealismo trascendental. De esta forma, el concepto de “*vida* en Husserl” es la plena *subjetividad trascendentalmente reducida*, asumiéndose como la fuente de toda objetivación. En este sentido el *yo que reflexiona* sabe que vive en determinaciones de sus objetivos respecto de los cuales el *mundo vital* es su base y fundamento. No obstante y todo, Gadamer sostiene que la contribución epistemológica de Husserl consiste en haber desvelado el carácter aparente de la controversia habitual del sujeto de conocimiento entre idealismo y realismo y llevar a tematización la reflexión trascendental de la *subjetividad y objetividad*. Vistas así las cosas, lo que no admite Husserl es pensar a la *subjetividad* opuesta a la *objetividad*, pues el concepto de *subjetividad* estaría incluido en la *objetividad*. En esta perspectiva, su fenomenología trascendental plantea en esencia una *investigación de correlaciones* donde el elemento primario sea precisamente *la relación*, tal y como –haciendo un símil con un ser vivo- las partes de un ser orgánico se encuentran intrínsecamente relacionadas. Ciertamente, el concepto de vida de Dilthey -que como hemos visto es asumido por Husserl- tiene ya este carácter de *nexo vivencial*, ya que Dilthey parte de la *vivencia* en relación a *unidad psico-física del hombre*; sólo que Husserl postula la *unidad de la corriente vivencial* como previa y esencialmente necesaria frente a las *individualidad de las vivencias*. Sin embargo, nos dice Gadamer, queda la duda de si ambos llegan a hacer justicia a las exigencias especulativas contenidas en el concepto de la *vida*, puesto que: *Dilthey pretende derivar la construcción del mundo histórico a partir de la reflexividad que es inherente a la vida, mientras que Husserl intenta derivar la constitución del mundo histórico a partir de la vida de la conciencia. Y habría que preguntarse si en ambos casos el auténtico contenido del concepto de vida no queda ignorado al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos*

⁴ Cfr. Idem., p. 312.

de la conciencia. Lo que suscita esta cuestión es sobre todo las dificultades que plantean el problema de la intersubjetividad y la comprensión del yo extraño. En esto aparece una misma dificultad tanto en Husserl como en Dilthey. Los datos inmanentes de la conciencia examinada reflexivamente no contienen el tú de manera directa y originaria.⁵

Haciendo eco de todo lo anterior, nos encontramos que para Husserl el tú no posee la trascendencia inmanente que revisten los objetos del mundo de la experiencia interna, ya que todo tú es un *alter ego*, comprendido desde el *ego* mismo. Dilthey en cambio - valiéndose del recurso psicológico y de la analogía de la *empatía* (la analogía yo y tú) - da su propia interpretación de la intersubjetividad del mundo compartido. Por ello, para Gadamer el recurso ontológico del que hecha mano Husserl es el mismo de Dilthey, puesto que el *otro* -que al principio como objeto de percepción, aparece más tarde convertido por *empatía* en un *tú*. Nos encontramos entonces con que el concepto de *empatía* en Husserl tiene una referencia puramente trascendental desde la interiorización de la autoconciencia, no quedando suficientemente claro el ámbito funcional de la vida, que en gran medida rebasa a la conciencia pura, y que fue finalmente el propósito sustancial de su categoría filosófica de la *vivencia intencional*. Al final de cuentas, nos dice Gadamer, el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar, toda vez que Dilthey cuestiona al pensamiento metafísico desde su particular concepto de *vida*, mientras que Husserl -al no conocer la tradición metafísica y en particular el idealismo especulativo- postula al sujeto trascendental a la manera del *ego cartesiano* o el *a priori kantiano*.

En otra parte del texto Gadamer nos hace ver la importancia del conde York en relación a la polémica en torno al concepto de vida de Dilthey y Husserl. York introduce en el análisis de la vida -más allá del idealismo especulativo y de la fenomenología- al punto de vista del pensamiento natural científico, específicamente al concepto de vida de Darwin. En este sentido la vida se interpreta mediante el *análisis* como *autoafirmación* en tanto que es metodológicamente unidad en la partición y articulación de sí mismo. Mas aún *analizar* se nos presenta como la esencia de la autoconciencia que al mismo tiempo es comportamiento vital. Así, sostiene York: *la espontaneidad y la dependencia son los caracteres básicos de la conciencia, son constitutivos en el ámbito tanto de la articulación somática como de la psíquica*.⁶ Esta aseveración, según Gadamer, no está muy lejos de la conciencia psicofísica de Dilthey y de la intencionalidad de la conciencia de Husserl. También la anterior idea de vida de York tiene mucho en común con el pensamiento dialéctico de Hegel, más específicamente con el proceso de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, toda vez que la conciencia transita a la figura de la autoconciencia; la que propiamente corresponde a la vida. En dicho proceso de la negación determinada la autoconciencia retiene la anterior figura de la conciencia, al mismo tiempo que trasciende a una nueva. De hecho la autoconciencia es saber de sí misma y de lo otro. Dicho en términos de Gadamer, la distinción es al mismo tiempo una no distinción. Si lo vemos desde el punto de vista del concepto de vida de York; el ser vivo

⁵ Cfr. Idem., pp. 313,314.

⁶ Cfr. Idem., p. 315.

incorpora lo que es extraño a él; asimilándolo y transformándolo. Sin embargo, el proceso dialéctico de la vida en Hegel no es tan sencillo como se puede ver en el orden natural, ya que la autoconciencia deviene siempre en figuras que se superan unas a las otras en tanto que su cometido está en el saber y en la verdad inmanente a ella. Justamente, la coincidencia entre Hegel y York se da en la unión de estos dos ámbitos de la vida en la medida en que la proyección y la abstracción constituyen el comportamiento vital primario de la conciencia. En esto consiste, siguiendo a Gadamer en este punto, la superación de Husserl y Dilthey por parte de York; pues éste *tiende, por fin, el deseado puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl*.⁷ Así y todo, para Gadamer la vida sólo se experimenta en la forma de *sentirse a sí mismo, en hacerse cargo de la propia vitalidad*. Esta experiencia vital para Hegel prende y se apaga en el deseo y la satisfacción del deseo, que es una figura inferior de la autoconciencia (la conciencia ingenua), pero el proceso en el que está inscrita la lleva a una figura superior; la del saber absoluto.

En otro orden de ideas Gadamer nos presenta la hermenéutica de Heidegger, que si bien tiene sus antecedentes en Dilthey, Husserl y York, no por ello se queda en ellos. Como ya lo dijimos al principio la *ontología de la facticidad* es el giro hermenéutico que Heidegger le da a las anteriores concepciones filosóficas en relación a la vida. De esta manera orienta la propuesta fenomenológica de Husserl a la *facticidad del estar ahí (Dasein)*; pues esta forma de asumir la vida o la existencia no es susceptible de fundamentación ni de deducción. Sin duda alguna, como nos lo hace ver Gadamer, el *Dasein* heideggeriano guarda el sentido de la crítica a la metafísica y más específicamente al idealismo de Hegel y de Kant. Sin embargo, dicho cuestionamiento al idealismo no era nuevo, pues ya Kierkegaard lo había hecho anticipándose con la vuelta a la experiencia individual opuesta a la reflexión especulativa de sus antecesores.

Ahora bien, la crítica de Heidegger alcanzará al sujeto trascendental de Husserl en la medida misma en que el método fenomenológico de este último se queda en la constitución de toda validez de la conciencia pura. El *existenciarío ser-en-el-mundo*, por el contrario, se propone develar la *verdad del ser* precisamente a partir de su *facticidad*. Justamente, en *Ser y Tiempo* Heidegger formula esta crítica a Husserl a través de su ontología fundamental. Sin embargo a los ojos de Gadamer dicha ontología fundamental tiene todavía lastres de la fenomenología trascendental de Husserl, pues como nos lo dice: *También Husserl había pretendido que todo sentido del ser y de la objetividad sólo se hace comprensible y demostrable desde la temporalidad e historicidad del estar ahí –una fórmula perfectamente posible para la misma tendencia de Ser y Tiempo–, y lo había hecho en su propio sentido, esto es, desde la base de la historicidad absoluta del yo originario*.⁸ Pero, la crítica de Heidegger a Husserl generará su replica toda vez que este último contra-argumentará que el *ser en el mundo* es un problema de la *intencionalidad horizontal* de la conciencia trascendental, que la *historicidad absoluta de la subjetividad trascendental* muestra también el sentido de la

⁷ Cfr. Idem., p. 318.

⁸ Cfr. Idem., p. 320.

facticidad, aún cuando la *facticidad* del *yo originario* de Husserl sea concebida en el *eidós* de la esfera *eidética* de *las generalidades esenciales* de Husserl; de forma tal que agrega Gadamer: *Y cuando el programa metódico de Heidegger se orienta críticamente contra el concepto de la subjetividad trascendental al que Husserl remitía toda fundamentación última, Husserl podía haber calificado esto de ignorancia de la radicalidad de la reducción trascendental. Hubiera podido afirmar que la subjetividad trascendental supera y excluye siempre toda implicación de una ontología de la sustancia y con ello también todo objetivismo de la tradición. Pues también Husserl se sentía en oposición a toda la metafísica.*⁹ Desde esta perspectiva coincidimos con Gadamer en lo que respecta a la fenomenología husserliana, en tanto que dicho planteamiento fue mucho más allá que el de sus predecesores: Descartes y Kant.

Como ya ha sido mencionado, las concepciones filosóficas de Dilthey y York sirvieron a Heidegger para su propuesta ontológica de la *facticidad* (ontología fundamental), pues no cabe la menor duda que esta ontología tiene como contenidos esenciales el problema de la historia y la fundamentación originaria de la ciencia moderna. Todo lo anterior nos lleva a inferir que la ontología heideggeriana tiene entonces una nueva perspectiva teleológica diferente a la de Husserl, sobre todo porque la noción de la temporalidad en Heidegger no es ya la de la intencionalidad de la conciencia o la del *yo originario trascendental* de Husserl (*ego*). Será la nueva categoría de temporalidad de Heidegger la que dará un nuevo giro teleológico a su ontología fundamental, puesto que él emprende la interpretación de ser, verdad e historia a partir de esta categoría. Justamente, en *Ser y Tiempo* Heidegger pone el acento del ser en el *horizonte del tiempo*, con ello, como lo afirma Gadamer: *La estructura de la temporalidad aparece como la determinación ontológica de la subjetividad... La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa, como parece en Ser y Tiempo, el fundamento último del que debe partir un planteamiento trascendental.*¹⁰

Así, en la temporalidad del *estar ahí* por su ser, Heidegger inicia el nuevo camino de la ontología a partir del *claro del ser* (desocultamiento del ser), toda vez que desde la metafísica griega hasta la moderna el ser ha caído en el *olvido*. Aunado a lo anterior, la pregunta esencial de Heidegger, aquella que se pregunta por el ser y no por el ente, que es al mismo tiempo la pregunta por la nada, significa por una parte crítica a la metafísica, así como su propia superación. No obstante, Gadamer considera que tal superación de la metafísica corresponde en primer lugar a Nietzsche, puesto que ya en su crítica al platonismo encontramos su concepción *nihilista* de todo el pensamiento metafísico occidental. No por ello, sin embargo, Heidegger deja de ser el más acérrimo enemigo de la metafísica, pues, según él, hasta el propio Nietzsche entra en los parámetros del pensamiento metafísico.

⁹ Cfr. Idem., pp. 320,321.

¹⁰ Cfr. Idem., p. 322.

En cuanto a la hermenéutica de Dilthey y la fenomenología de Husserl, en efecto, como nos lo hace ver Gadamer, la ontología heideggeriana las supera en la medida misma en que va más allá del campo de la metafísica en el que se encuadran: *En su fundamentación de la hermenéutica de la facticidad sobrepasa tanto el concepto del espíritu desarrollado por el idealismo clásico como el campo temático de la conciencia trascendental, purificado por la reducción fenomenológica... La fenomenología hermenéutica de Heidegger y el análisis de la historicidad del estar ahí se proponían una renovación general del problema del ser, más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo.*¹¹ Evidentemente, como salta a la vista, la hermenéutica de Heidegger difiere de la de Dilthey en tanto que metodológicamente hablando la fundamentación epistemológica de la *objetividad* en las ciencias del espíritu no está ya dada tan sólo para Heidegger en la categoría de la *vida* como un elemento espiritual distinto al natural y al margen de la intencionalidad de la conciencia que aspira a una vida universal del hombre y a una historicidad absoluta del *ser*. En este sentido el punto de partida del existencial *estar ahí* de la hermenéutica de Heidegger implica una nueva forma de *comprender* que trasciende las dos epistemologías referidas, continua Gadamer: Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser en el mundo.¹²

Es así, como el existencial *comprender* de Heidegger encierra un significado que va más allá de un mero interés teórico o pragmático propio de Husserl y Dilthey, toda vez que como existencial es el modo de ser del *estar ahí* en cuanto que es poder ser y posibilidad. De este modo Heidegger postula el *comprender* como realidad y proyecto. Literalmente, *comprender* significa conocer, reconocer, desenvolverse con conocimiento de algo; pero también significa la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, lo que implica desenvolverse con conocimiento dentro del terreno de la comprensión de los textos, aún cuando también se aplique para el que se desenvuelve adecuadamente con una máquina o para el que hace funcionar correctamente una herramienta. En definitiva, el *comprender* de Heidegger se sustenta en el proceso del conocimiento que involucra el *estar ahí* en su contexto histórico; de tal forma que el contexto histórico es decisivo para su realización, pero no a la manera de un conocimiento histórico determinado por el pasado, sino que de la concreción del *estar ahí* presente, surge el horizonte del futuro como *proyecto*. En el sentido radical de la hermenéutica de Heidegger, la concreción del *estar ahí* se asume como la *adecuación* del *ser ahí* a su contexto histórico; lo que no significa que este no sea un mero proyectar planes, ni un extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios o sugerencias de los poderosos, sino que se busca siempre la *adecuación o pertenencia* a la cosa; en el entendido de que la cosa no es *factum brutum* o un simple dato constatable y medible, sino que dicho estado de

¹¹ Cfr. Idem., p. 323.

¹² Cfr. Idem., pp. 324,325.

pertenencia nos lleva a un estadio de libertad espiritual; tal y como lo expresa Gadamer: *La pertenencia es condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos a motivaciones subjetivas y extracientíficas (en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emocional del tipo de la simpatía), sino porque la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras del mismo.*¹³ La tesis de la temporalidad que encontramos en esta cita textual nos sitúa entre los dos existencialistas que confluyen en el *Dasein*; el *arrojamiento* y el *proyectar*, los que nos llevan al medular planteamiento ontológico de Heidegger; aquel que trasciende todo tipo de existencialismo que, como a la manera sartriana, anteponga el ente al ser.

Finalmente, como nos lo menciona Gadamer, en *La Carta Sobre el Humanismo* Heidegger concibe la existencia del hombre en relación con el ser, lo que lo lleva a trascender lo *animalesco* y privilegiar lo divino. De ahí que, como hemos dicho, el planteamiento existencial heideggeriano además sustentarse en la temporalidad originaria de la historia humana, tenga características místicas en lo que concierne a la *fe humana*. Con todo, el carácter fáctico del *estar ahí*, que se hace patente a partir de la *comprensión* de su propia historicidad, nos muestra el sentido trascendental del *estado de arrojamiento* y el *proyectar* de la existencia humana; tal y como nos lo dice Gadamer en los siguientes términos: *La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre sido. Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento... El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebalsable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar.*¹⁴

El análisis de la pregunta que interroga por el ser nos lleva necesariamente a dimensión de la reflexión filosófica. Nuestra tradición filosófica se remonta antes de Sócrates, Platón y Aristóteles a los filósofos presocráticos que se interrogaron por el cosmos. Posteriormente, en la época Moderna los filósofos se preguntaron acerca del fundamento del sujeto. En fin, a partir de nuestra época contemporánea, ha habido concepciones filosóficas que siguen preguntándose acerca del sujeto y otras que se preguntan si el sujeto existe o no existe. En este sentido, la pregunta hace a la filosofía, y viceversa, la filosofía hace a la pregunta, ya que en principio todo cuestionamiento implica una búsqueda, además de que este cuestionar se constituye por el preguntar para un fin. El ser, que previamente está ya en nosotros como un factum y no de manera teórica, nos induce a preguntar. Es así como la pregunta por el sentido del ser queda inmersa en la problemática filosófica que a lo largo de la historia del pensamiento ha tenido su desarrollo. El *Ser y Tiempo* se inicia con la pregunta que interroga por el ser aún cuando Heidegger considera que dicha pregunta ha caído en el olvido del ser, desde los antiguos griegos hasta Hegel. Según Heidegger, es la metafísica la culpable

¹³ Cfr. Idem., pp. 327,328.

¹⁴ Cfr. Idem., p. 330.

de este olvido arrancando al fenómeno del ser su autenticidad y cayendo en una mera trivialidad. Inclusive la metafísica desde su origen griego se ha creado en relación a la pregunta del ser y el ente, tal y como lo expresa Heidegger: *Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado por así decirlo, respecto de su ser. La pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado por ella, que previamente se conquiste y asegure la forma de acceso al ente.*¹⁵

Como vemos, la pregunta filosófica tiene que ver con el ser y el ente que se orienta por uno u otro teniendo sus consecuencias. Por el primero nos conduce a la incertidumbre, mientras que por el segundo a la certeza. Sin embargo, ambos están intrínsecamente relacionados con el hombre, pues este es el único ser que comprende a los dos. Heidegger sin aludir al hombre expresamente nos habla de él en su categoría del *Dasein*: *"A este ente que somos en cada caso nosotros mismo, y que entre otras cosas, tiene esta posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein.*¹⁶

En efecto, dado que existe un tipo de ente que sólo él puede formular la pregunta por el ser, y toda vez que, como lo sostiene Heidegger, el ser constituye lo puesto en cuestión; ya que si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser. Con todo, la pregunta por el ser no debe de caer en la pregunta por el ente, de tal modo que dicha pregunta debe de estar orientada a la constitución propia del ser, ya que la pregunta por el ser exige, en relación a lo interrogado por ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente. Justamente, esta incomprendibilidad del ser nos presenta el camino problemático de la filosofía, ya que el misterio que lo envuelve hace necesaria la pregunta por el sentido de ser que para muchos filósofos resulta de lo obvio, como en Kant son los secretos juicios de la razón, que deben ser y continuar siendo el tema expreso del quehacer de los filósofos.

Siguiendo a Heidegger en este punto, la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición del *Dasein*, la misma que nos presenta en su ontología fundamental. Dicha exposición se desarrolla a través de una presuposición o previa visualización del ser en virtud de la cual el ente dado se articula provisionalmente en su ser, siendo la que pertenece a la constitución esencial del *Dasein*. De este modo se da una comprensión mediana del ser en la que desde siempre nos movemos. Pero, nos advierte Heidegger, esto no tiene nada que ver con un principio indemostrado (círculo en la prueba), del que se derivaría deductivamente una serie de proposiciones, puesto que no se trata de una petición de principio. Al contrario, la pregunta por el sentido del ser nos instala en una singular "referencia retrospectiva o anticipativa" en la que el fundamento de la pregunta es puesto al descubierto mediante su exhibición. Desde esta perspectiva, la pregunta por el sentido del ser, aún impregnada de teorías y opiniones tradicionales, debe ser planteada de forma

¹⁵ Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, p. 27.

¹⁶ Cfr. *Ibidem.*, p. 30.

transparente. Si el ser no es algo enteramente desconocido, aunque sea inasible en algunos momentos, puede sin embargo mostrársenos en su transparencia. Así y todo, Heidegger nos dice que la pregunta por el sentido del ser nos sugiere a su vez las siguientes preguntas: *¿Se queda ella en una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades? ¿Es tan sólo eso? ¿O es, por el contrario, la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta.*¹⁷

Ahora bien, tomando en cuenta que el ser es siempre el ser de un ente, las posibles formas de conocimiento se han dado de acuerdo a los campos particulares a los que la investigación se ha abocado. En este sentido el todo del ente se nos muestra delimitado por sus regiones esenciales; tales como pueden ser la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc., las mismas que han sido tematizadas desde la perspectiva científica. Sin embargo, las estructuras fundamentales y los conceptos fundamentales que le corresponden a estas regiones esenciales de los entes han sido previamente formadas por las experiencias precientíficas del dominio del ser que, mucho antes que la ciencia, definen la región esencial misma del ente. Por otra parte, ha sido la misma revisión de los conceptos fundamentales, que se ha hecho en todos los órdenes, la que ha generado nuevas formas de interpretar la historia y hasta una nueva teología que ahonda en el estudio de la fe del hombre. Es precisamente en relación a estos conceptos fundamentales que Heidegger reflexiona en torno al significado ontológico que tienen estos conceptos en lo que respecta a la región entitativa de la que son soporte. En tanto que conceptos fundamentales, precediendo a toda lógica, no se ciñen a una lógica “zaguera” que sólo se aplica a una ciencia de acuerdo a un “método”, sino que son la fiel interpretación del ente en función de la constitución fundamental de su ser. La anterior problemática ontológica nos lleva a plantearnos según Heidegger: *hasta qué punto, en el curso de la historia de la ontología, la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo, y si la problemática de la temporalidad, que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada, al menos en sus fundamentos.*¹⁸

Por otra parte, el tiempo y la pregunta están intrínsecamente relacionados de forma tal que como Hegel nos lo dice: el *Aquí* y el *Ahora* no es antes ni después, pues cuando tú y yo decimos estoy, el *Ahora* se mantiene invariable, de tal forma que el *Ahora* parece más sólido que el *Aquí*, lo que hace que la pregunta por el ser sea la prominencia de la temporalidad. De todo esto se desprende que el análisis del concepto aristotélico del tiempo, determina a todas las posteriores concepciones del tiempo, incluida la de Kant; toda vez que esta concepción kantiana del tiempo se mueve dentro de las estructuras expuestas por Aristóteles; lo que hace que la orientación ontológica fundamental de Kant siga siendo la griega. Fue Kant, según Heidegger, quien introdujo la temporalidad en su esquematismo de la razón pura a partir de la manifestación del fenómeno. No obstante, como él mismo lo reconoció, dicha empresa era sumamente difícil a tal grado que sólo llegó al umbral. De hecho esto impidió a Kant un análisis más exhaustivo del tiempo, pues pese a haber retrotraído este

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 32.

¹⁸ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 46

fenómeno al sujeto, se queda en la interpretación vulgar del tiempo, no logrando desentrañar el fenómeno en su determinación trascendental y en su estructura y función propias. La continuidad de esta empresa toca a Heidegger en el entendido de que el fracaso de Kant en penetrar en la problemática de la temporareidad está dada por estos dos motivos: *Uno es la completa omisión de la pregunta por el ser y, en conexión con ello, la falta de una ontología temática del Dasein o, en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto.*¹⁹

Por todo lo anterior Heidegger considera que la destrucción de la ontología (metafísica) se ve enfrentada a la tarea de la interpretación desde sus bases, lo que significa que la interpretación antigua del ser se pone de manifiesto desde una interpretación orientada al *mundo* o a la *naturaleza*, que sólo admite su comprensión del ser a partir del tiempo. De la ontología griega retoma en este sentido como hilo conductor al *Dasein*, que en tanto que ser del hombre se expresa a través de su definición: *Como el viviente cuyo ser está esencialmente determinado por la capacidad de hablar.*²⁰ Como lo sostiene Heidegger, Aristóteles al oponer a esta dialéctica su propio fundamento la supera; en este sentido el *Dasein* mismo se muestran como la aprehensión simple de lo que está-ahí, que tiene la estructura temporaria de la pura presentación de algo, en el entendido de que dicho ente propiamente dicho es concebido por referencia al pre-sente como presencia. La constatación de dicha interpretación del hombre es asequible por el sentido del ser como *Dasein* que se deriva de la significación ontológico temporaria de su presencia.

Siguiendo a Heidegger en este punto, ahonda en el concepto de *logos* en relación con el de *fenómeno*. Heidegger nos habla de una primera distinción entre *fenoménico* y *fenomenológico* que tiene que ver respectivamente con lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno y lo relativo al modo de postración y explicación de todo el aparato conceptual. Aquí nos enfrentamos a varios tipos de *encubrimiento* que sin duda son tarea propia de la fenomenología que consiste en develar al ser en cada una de sus manifestaciones. Como se sabe, dicho concepto tiene una multiplicidad de sentidos que provienen de Platón y Aristóteles. A partir de la significación del *decir*, el concepto de *logos* se ha interpretado como *razón, juicio, concepto, definición, fundamento, relación, etc.*, en las diversas concepciones filosóficas de la posteridad griega. No obstante, la interpretación del *logos*, como *juicio o enunciado*, puede estar desviando su significado fundamental, sobre todo si se concibe al juicio en el sentido de algunas de las “teorías del juicio” actuales, pues el enlace de sus dos elementos: sujeto y predicado, no expresa esencialmente su significado.

¹⁹ Cfr. *Ibidem.*, p. 47.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 49.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M. *Ser y Tiempo*, ed. Trotta. Traducción de Jorge Eduardo Rivera
- Gadamer, H. G., *Verdad y Método*, ed. Sígueme, Salamanca, 1988, trad. A. Aparicio
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, ed. F.C.E. México, 1973, trad. Wenceslao Roses
- Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, ed. Península, Barcelona 1986.
- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, F.C.E. México, 1978.
- Dilthey, W., *La esencia de la filosofía*; ed. Losada, Buenos Aires, 1968.
- Freud, S., *El malestar en la cultura*, ed. Alianza, México, 1992.
- Gadamer, H. G., *Verdad y método*, ed. Sígueme, Salamanca, 1988.
- Heidegger, M., *Caminos de bosque*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ed. Alianza, Madrid, 2000.
- Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, ed. Odós, Barcelona, 1994.
- Heidegger, M., *De camino al habla*, ed. Odós, Arcelona 1987.
- Husserl, E. *Investigaciones lógicas*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1976.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencia europeas y la fenomenología trascendental*, ed. Folios, México, 1984.
- Husserl, E., *Conferencias de París*, ed. UNAM, México, 1988.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, ed. F.C.E., México, 1986.
- Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta*, ed. Nova, Buenos Aires, 1973.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ed. Alianza, Madrid, 1975.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ed. Tecnos, Madrid, 1996.
- Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas*, en *Obras Completas* (tomo I), ed. Aguilar, Buenos Aires, 1966.
- Ricoeur, P., *Hermenéutica y estructuralismo*, ed. Megápolis, Madrid, 1975, trad. G. Baravalle.
- Ricoeur, P., *Historia y verdad*, ed. Encuentro, Madrid, 1990.
- Ricoeur, P., *Freud: una interpretación de la cultura*; ed. Siglo XXI México, 1973.