

LA IDEA DE UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA

Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid

Bajo la idea de una interpretación fenomenológica pueden entenderse dos momentos, internamente relacionados, pero claramente diferentes, de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, el proyecto filosófico inicial de Heidegger. En la medida en que ésta tiene como meta la comprensión categorial de la vida fáctica con vistas a destacar su específica forma de ser, el acto en que esta comprensión se realiza, que en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20,¹ Heidegger llama *comprender puro* (*reines Verstehen*), es lo que propiamente puede ser denominado interpretación fenomenológica, porque consiste en la interpretación de contextos situacionales de sentido y, a la vez, es el estricto equivalente de la intuición originaria de la fenomenología, pues no procede mediante hipótesis o ideas previas, sino entregándose al sentido que puramente se da en la situación concreta que es siempre la facticidad. Dado que las vivencias, como señala Heidegger, no consisten en datos hyléticos, sino en situaciones vitales,² en tramas complejas de sentido, la fenomenología, como ciencia originaria de la vida en y para sí, no puede entender ya su propio acceder a ella mediante el modelo de la intuición de objetos, que a través de la fenomenología de la percepción se había extendido a toda la vida de la conciencia, sino mediante la idea de un comprender contextos significativos; tal comprender es interpretación por la ambigüedad constitutiva del sentido que se da, pero es intuición porque, inmerso ejecutivamente en él,³ lo comprendido se da inmediatamente, sin trabajo explícito de reflexión interpretativa.

Pero hay un segundo momento, no menos intrínsecamente constitutivo de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, aquél en que, por exigencias de ésta misma —su tendencia a caer y moverse en las representaciones públicas de sí misma heredadas—, la investigación fenomenológica debe asu-

mir el papel de una crítica histórica que destruya y se apropie a la vez del sentido genuino de esas representaciones. Como es bien sabido, Heidegger ha insistido enérgicamente en que esta tarea no es un añadido, sino un paso, un momento ineludible del correcto acceso a la vida fáctica: “deshacer el estado de interpretación heredado y dominante” es condición de la comprensión originaria de la facticidad, no sólo porque destruye una barrera que se interpone, sino porque sólo en la asunción plena de su pasado puede entrar en lo que propiamente la vida fáctica es. La idea de una apropiación *originaria* de los conceptos y representaciones en los que la facticidad vive, particularmente los conceptos metafísicos con los que le viene pre-interpretado su propio modo de ser, cumple la doble tarea de liberar la mirada a las estructuras de la facticidad y ponerla en disposición de asumir aquello que esencialmente la constituye: su historicidad, su haber llegado a ser así. Tal apropiación es interpretación fenomenológica con el mismo derecho que el momento anterior, pues pertenece sencillamente a él.

Esta caracterización *como fenomenológica* de la apropiación de conceptos y textos del pasado reviste ciertas peculiaridades y presenta una problemática propia, que no se deriva sin más de su inclusión en el proyecto general de la hermenéutica de la facticidad. Ante todo, porque admite una clara desvinculación de éste. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, la destrucción, como los demás momentos del método fenomenológico, reducción y construcción, está referida exclusivamente a la elaboración de la cuestión del ser, a la ontología en sentido lato. Ciertamente, la razón de la necesidad de la destrucción/apropiación sigue estando en la estructura “caída” de la facticidad, ahora entendida ya como Dasein, pero metódicamente su función es bien diversa: despejar el camino hacia y garantizar la originariedad de los conceptos ontológicos. La fenomenología, de la que la destrucción es un momento, es ahora el correcto modo de acceso al carácter apriórico del ser, no una ciencia originaria de la vida fáctica. En cierto sentido puede decirse que el problema de la hermenéutica de la facticidad se generaliza: la necesidad de apropiarse críticamente de los conceptos heredados es una exigencia de toda investigación, y si la cuestión del ser es la más radical y última, si ser es el supuesto fundamental de cualquier saber, entonces la apropiación del sentido genuino de los conceptos heredados que articulan su comprensión es tarea primordial. Heidegger sigue ahora llamando interpretación fenomenológica a

esta labor de reconducción de los conceptos básicos de la tradición ontológica a las experiencias en que se originaron, con entera independencia de la hermenéutica de la facticidad. Es ahora, contemplada en su pura pretensión de apropiarse de la tradición ontológica de manera originaria, cuando aparecen con más nitidez los problemas constitutivos que arraigan en la idea misma de la interpretación fenomenológica del pasado.

Intentaré plantear la cuestión de la manera más directa y llana posible. Si la fenomenología es siempre un ir a las cosas mismas para dejarse marcar por ellas el discurso y si la “cosa misma”, como concepto descriptivo y no metafísico, es el correlato de determinados actos, aquellos cuyo sentido es presentar la cosa de que se trata *leibhaftig*, “en persona”, ¿cómo puede pensarse que un concepto heredado pueda aparecer así, en esa intuición originaria, que es, para Husserl, la fuente última de legitimidad de cualquier aserción racional? A la fenomenología le es, en efecto, por esencia necesario poder repetir, poder realizar el acto que da originariamente la objetividad sobre la que se discute. Sin ello, la noción misma de verdad como *Erfüllung*, como cumplimiento intuitivo, carecería de sentido. ¿Cómo repetir entonces ese acto de donación originaria en el que aparece *in statu nascendi* el sentido de la cosa cuando se trata de un concepto o una configuración del pasado, algo por principio no presentificable? ¿Qué cumplimiento cabe pensar para la significación de un concepto cuyo horizonte, como tal, ya no es? ¿Cómo considerar entonces que un momento de crítica histórica sea considerado fenomenológico, no como ilustración de tesis encontradas fenomenológicamente o de apoyo para las mismas, sino internamente, en su modo de ejecución, es decir, que el ejercicio interpretativo sea, él mismo, fenomenológico?

Si he introducido el planteamiento del problema mediante una alusión a las exigencias husserlianas de evidencia no es con el propósito de subrayar, otra vez, la diferencia entre las concepciones de la fenomenología de Husserl y Heidegger o de medir a éste por los cánones de la ortodoxia fenomenológica, sino como modo de abrir y resaltar nítidamente los perfiles de un problema que la hermenéutica fenomenológica tiene por sí misma, con independencia de su confrontación con Husserl. En efecto, conviene recordar que Heidegger no abandona en ningún momento de los años 20 la idea de que el aparecer originario de la cosa de que se trate (el ser de lo intencional, por ejemplo) es

aquel momento al que tiene que acudir cualquier pretensión de comprensión genuina. Bastaría con recordar la definición de fenomenología que da el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: “Una manera (*Wie*) de investigar que se representa intuitivamente los objetos y sólo en cuanto están ahí intuitivamente, habla de ellos” (GA, 63, 72). Bien es verdad que las referencias a la necesidad de la evidencia y a la *Erfüllung*, numerosas en los tres primeros cursos, decaen a partir del curso sobre Aristóteles de 1921/22, sustituidas por una crítica cada vez más acerba a la noción de evidencia, tal como registra el curso de 1923, que inaugura el programa de la hermenéutica de la facticidad.⁴ Pero el sentido de este rechazo creciente no está dirigido contra la donación de la cosa misma, sino contra la concepción objetivante de la donación, contra el hecho de que el modelo que rige en ella es la noción clásica de intuición de objetos, la captación visual de lo ahí presente; por eso el pensamiento heideggeriano tiende claramente hacia una separación de cumplimiento (*Erfüllung*) o, en general, comprobación (*Ausweisung*) e intuición.⁵ Formalmente el problema con que nos enfrentamos no difiere de la cuestión general de la hermenéutica de la facticidad: cómo hacer que se manifiesten originariamente las estructuras de la vida fáctica cuando ellas no se dan como los objetos en la percepción, con la consiguiente imposibilidad de que las categorías que las expresan puedan significar remitiendo a una situación objetiva. Toda la problemática de las indicaciones formales nace de aquí. Pero la interpretación fenomenológica de conceptos heredados añade una segunda dificultad: que la posible donación originaria que proporcionaría su legítima partida de nacimiento y la validez de su apropiación, con independencia de su in-objetividad, es, como tal, pasada, y resulta, en principio, paradójico pensar cuál sería la forma adecuada de acceder a ella en el presente actual. En definitiva, se trata de pensar en qué medida el ablandamiento de las capas endurecidas de la tradición es un proceder fenomenológico y en qué sentido.

Para intentar responder hemos de proceder a través de dos pasos sucesivos: I) cuál es el concepto de fenómeno que sirve de base al comprender fenomenológico; II) cómo a partir de él se determina el carácter fenomenológico de la interpretación histórica.

I

Tomemos como base en esta primera etapa los textos capitales de los años 22-23, cuando la hermenéutica fenomenológica de la facticidad toma su figura definitiva, sin que ello nos impida acudir a momentos ulteriores y anteriores, si con ello se esclarece el sentido del asunto. Me refiero al *Informe Natorp*, al curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y al primer curso de Marburgo, *Introducción a la investigación fenomenológica*. El conjunto de los textos, en lo que se refiere a lo que Heidegger entiende por fenómeno, es de una gran coherencia desde la primera aparición, en las lecciones sobre fenomenología de la religión (1920/21), de la triple dirección en que se estructura su sentido: objetivo, referencia y ejecución.⁶ Pero es el *Informe Natorp* quien da de una manera explícita una definición de fenómeno que permite acuñar de manera precisa el cometido de la hermenéutica de la facticidad:

“La hermenéutica es fenomenológica quiere decir que su campo temático (*Gegenstandsfeld*), la vida fáctica en el como de su ser y su decir, es vista temáticamente y metódicamente como *fenómeno*. La estructura objetiva que caracteriza a algo como fenómeno, la *intencionalidad plena* (estar referido a algo, el hacia qué de la referencia, la ejecución del estar referido, la temporalización de esa ejecución, la conservación de esa ejecución) no es otra cosa que la del objeto de la forma de ser de la vida fáctica. La intencionalidad, tomada meramente como estar referido a, es el primer carácter fenoménico destacable en la movilidad básica de la vida, es decir, del cuidado” (GA, 62, 364-365).

Lo decisivo de este texto es que registra un doble movimiento de identificación entre vida fáctica y fenómeno: mientras la vida fáctica, el tema de la hermenéutica, es caracterizada *metódicamente* como fenómeno, lo que permite su análisis en términos de intencionalidad, el fenómeno es, por su parte, caracterizado *temáticamente* a partir de rasgos intencionales que no provienen del puro estar dirigido-a de la intencionalidad objetivante, sino de la propia facticidad, de la vida tal como es vivida en su fáctico acontecer. Es la forma de ser de la vida fáctica, precomprendida en el análisis intencional, la que obliga a ensanchar el concepto de fenómeno hacia una intencionalidad *plena*, la cual, a su vez, sólo puede ser convertida en tema explícito mediante su tratamiento fenomenológico siguiendo el hilo conductor de la intencionalidad. Culminan

en este texto todos los esfuerzos de los años anteriores, que comenzaban en el análisis de la vivencia del mundo entorno (*Umwelterlebnis*) de 1919, por desligar la fenomenología de esa posición teórica en la que el comportamiento se refiere al mundo sumiéndose en él como en un complejo temático (*Sachzusammenhang*), como en una trama objetiva.⁷ Las consecuencias negativas de esa implantación subrepticia en la actitud teórica para la concepción de la intencionalidad eran ya para Heidegger muy claras cuando daba sus lecciones sobre fenomenología de la religión: la ontología formal, a pesar de la indeterminación en que deja a su objeto, nos dice allí, resulta fatal a causa de la posición teórica desde la que se acerca a él, “ya que prescribe un sentido referencial teórico o al menos lo incluye en su prescripción; emboza lo relativo al ejercicio, lo cual es más fatal aún, y se dirige unilateralmente al contenido” (GA 60, 63). Es esta predeterminación teoretizante del modo de estar referidos los comportamientos, con la consiguiente difuminación del sentido específico con que en cada caso la referencia se ejerce, lo que la intencionalidad *plena* trata de denunciar, de un lado, y salvar, de otro, proponiendo que la mirada fenomenológica deje abierto de entrada el sentido para poder luego atender a su modalidad concreta; de ahí que el texto resalte en el sentido de ejecución dos modalidades más que lo precisan frente a su nivelación teórica: su temporalización y su forma de mantener o custodiar lo que realiza (*Vervahrung*). Con ello logra Heidegger dar cuerpo y forma a la reivindicación del carácter siempre significativo, situacional y multidireccional de la facticidad que había presidido su concepción de la fenomenología como ciencia originaria de la vida; las vivencias se transforman en situaciones vitales que no se muestran plenamente en su objetivación reflexiva, sino en la ejecución primaria del comportamiento inmerso en el contexto de sentido en que se produce. Por ello la “intuición plena” (*volle Anschauung*) a la que hay que llevar la experiencia fáctica de la vida (GA 58, 102) “tiene siempre la figura de una situación histórica concreta de la vida en y para sí”. La liberación de la intuición fenomenológica de su adscripción a la donación de objetos aislados forma parte del mismo movimiento de pensamiento por el que se amplía la noción de fenómeno a una intencionalidad plena de carácter multidireccional. Con ello no se renuncia, desde luego, a ese “paso decisivo que la fenomenología actual ha dado: el conocimiento de que la filosofía, en la medida en que es cognoscitiva,

necesita una comprobación intuitiva de sus entramados expresivos, de sus conceptos” (GA, 58, 240). Es lo que tenemos que ver en la interpretación fenomenológica.

Pero el texto contiene aún otro momento que conviene subrayar: la consagración del *cuidado* (*Sorge*) como el término que señala ya definitivamente la especificidad del estar en movimiento que es propio de la vida fáctica, lo que expresa, podríamos decir, la forma de su vitalidad frente a otros seres vivos. “El sentido fundamental de la movilidad fáctica de la vida es el cuidarse de (*cura-re*)” (GA, 62, 352). El *Informe Natorp* da carta de naturaleza como término técnico para designar la entera forma de acontecer de la facticidad a lo que el curso del semestre de invierno de 1921-22 consideraba tan sólo como el sentido referencial de la vida.⁸ No hay en ello contradicción alguna, sino un ensanchamiento del concepto, resultado, probablemente, de la necesidad de caracterizar a la facticidad en su conjunto con un término que no se limite a reproducir la neutralidad vacía de la antropología tradicional y sea, a la vez, lo suficientemente expresivo para indicar hacia dónde debe ir la comprensión. Para ello el término que marcaba el sentido general de la referencia al mundo es el más adecuado, pues lo que prima en la facticidad entendida como fenómeno es su carácter intencional. Pero lo que me parece decisivo es que cuidado es un concepto que, si quiere expresar lo más distintivo de la vida fáctica, no puede dejar de cumplir la función fundamental que la hermenéutica de la facticidad atribuye a sus conceptos como indicaciones formales: ahuyentar la primacía de la posición teórica en la comprensión. Y en efecto, “cuidado” realiza ese cometido en dos sentidos: en su significado inmediato, cuidarse u ocuparse de algo trae a la mente muchas faenas posibles, muchas formas de actividad con cosas y personas, pero nunca destaca entre ellas la consideración teórica de un asunto al modo de la reflexión del pensador o la simple percepción visual de algo, aunque no las excluya taxativamente. Además, y justo en virtud de esa amplitud, “la movilidad del cuidarse-de ofrece múltiples maneras de llevarlo a cabo y de estar referido a aquello con lo que trata” (GA, 62, 353): “cuidado” busca dejar libre la posibilidad de destacar precisamente los dos sentidos constitutivos del fenómeno que la actitud teórica difuminaba u homogeneizaba: el sentido de ejecución y el de referencia; por ello Heidegger se esfuerza en añadir inmediatamente a la “definición” del cuidado una variedad de modalidades que no es meramente ilustrativa, sino constitutiva de su

ser fáctico: El cuidado *se da siempre* en una modalidad ejecutiva y referencial determinada. Una multiplicidad, por tanto, que es tal a partir de la referencia y del modo en que esta es ejercida, no de su sentido objetivo (*Gehaltssinn*).

Un análisis riguroso de la estructura del cuidado proporcionará entonces la clave para acceder con garantías al fenómeno de que se trate, o dicho más exactamente, el cuidado, en su estructura completa, es el fenómeno, en el seno del cual aparecerá lo que, en sentido restringido, llamamos también fenómeno y que no son sino partes o momentos de él (el nóema —el sentido objetivo—, un sentimiento, un comportamiento, etc.). Un texto del primer curso de Marburgo, que, pese a su longitud merece la pena reproducir, expone, mejor que ninguno de esta época, la estructura precisa del cuidado y su función para el análisis fenomenológico:

La determinación de los caracteres ontológicos de un ente se hace posible a través de la interpretación del cuidado en el que tal ente, como este preciso ente, está. [...] La interpretación tiene como tema el modo y la manera de estar cuidándose de algo. Con la interpretación del modo y la manera del estar cuidándose de algo se hace visible este algo en cuanto específico “de qué” del cuidado, aquello con lo que trata el cuidado. Se hace patente en la forma como en el cuidado está “ahí”; a partir de este estar presente se hace visible qué posible ser tiene en cuanto sale al encuentro en y para este cuidado. El cuidado no es algo subjetivo ni deforma aquello de lo que se cuida, más bien lo deja venir a su auténtico ser. Cuando el ente es interrogado en relación al cuidado que lo abre, no debe investigarse su modo de ser captado, sino justamente el cómo del salir al encuentro desde sí mismo del ente. La cuestión es dar a conocer, para un determinado ente llamado *conciencia*, el cuidado en que por lo pronto está. Una tal interpretación encierra en sí la posibilidad de ver el cuidado específico en su ser mismo. Hay que decir, simplemente como hilo conductor para el carácter ontológico del cuidado, que *en cuanto cuidarse-de abre* aquello de lo que se cuida y que en su ser específico mantiene de un modo específico lo existente en cuanto tal por él abierto. Lo abierto y así mantenido por un cuidado es *desarrollado*, explicitado por él. Este explicitar no es un filosofar teórico sobre ello. Todo cuidado tiene su peculiar modo de desarrollar lo abierto. Lo desarrollado se torna para el cuidado aquello a lo que *se entrega*. Este entregarse radica en el sentido del estar cuidándose de algo. Finalmente aquello a lo que el cuidado se entrega llega a ser algo en lo que el cuidado *se pierde* (GA, 17, 57-58).

Ante todo, hay que tener en cuenta que el texto se inserta en los momentos preparatorios de un análisis que, en sí mismo, es perfectamente relevante para

nuestro problema —la interpretación fenomenológica de la tradición—, pues se trata de comprender el sentido genuino nada menos que del concepto “conciencia” de la tradición epistemológica moderna. Por eso hay que observar que la tesis a la que sirve la exposición de la estructura del cuidado es que la investigación ontológica que pretende establecer los caracteres de un ente cualquiera sólo puede llevarse a cabo mediante un análisis del cuidado respectivo en que ese ente está. De ahí su relevancia. A estos efectos, lo primero contra lo que Heidegger previene es contra la inmediata tendencia a considerar subjetivista tal proceder interpretativo: el cuidado estando en el “sujeto”, no subjetiviza lo que trata, sino que por el contrario, lo abre, hace posible acceder a él sin más:⁹ ¿cómo podríamos saber de él sin una forma de tratarlo, de darse en sentido amplio? Pues bien, es obvio que si se trata de poner un ente en el marco del cuidado en que se da, tal ente ocupa en la estructura de éste el lugar del sentido objetivo y lo que resulta esclarecedor en la exposición heideggeriana es que toda ella está destinada a resaltar que aquello de lo que el cuidado se ocupa es lo que es sólo en relación al cuidado en que se inserta: el modo de su venir al encuentro —una manera de expresar su *Gegebenheitsweise*—, que es lo que hay que investigar, es indisoluble de la modalidad específica en que se ejerce la referencia al ente. Por eso el conjunto de los caracteres que articulan el sentido del cuidado (abrir, mantener, configurar, entregarse, perderse¹⁰) son expresiones que dicen la manera como se modaliza en concreto la referencia (formas del sentido ejecutivo), modalización conforme a la cual aparecen correlativamente los caracteres del ente.

Apenas tres años después, los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, escritos ya sobre la base firme de la cuestión del ser y en perfecta posesión del cometido de la Ontología fundamental, dotan a la estructura intencional del cuidado de una precisión definitiva: Si el estar del ente en el cuidado lo hace visible y marca el modo de acceso a él (“cómo sale al encuentro desde sí mismo el ente”), entonces del abrir y mantener lo abierto que es propio del cuidado forma parte integrante no sólo la apertura de los rasgos constitutivos de la cosa (su *Realität* en el lenguaje kantiano, el pleno nóema en el sentido de Husserl, incluso su instrumentalidad o coseidad, para usar las expresiones de Heidegger), sino también su campo ontológico, el tipo de ser, en el que el ente concreto se presenta; la anticipación de este campo es condi-

ción necesaria de que la cosa sea comprendida por el cuidado en lo que propiamente *es*, pues nunca la enumeración de los caracteres nos dice sin más cuál es su tipo ontológico; o para ser más exactos, la enumeración descriptiva de los rasgos de un objeto en cierto modo sí fija su tipo de ser (como cuando intentamos describir objetivamente una realidad física detallando sus rasgos perceptibles), pero no porque se induzca de ellos, sino más bien al revés, porque la posición que el comportamiento adopta dibuja anticipativamente el ámbito de lo cósmico (*vorhanden*) que permite realizar la descripción objetiva. Todo el análisis que Heidegger realiza del estar percibido de un objeto (*Wahrgenommenheit*) se concentra en poner de manifiesto que no es un rasgo de la cosa percibida ni del sujeto percipiente, sino lisa y llanamente el modo en que un determinado tipo de ente, lo que está ahí dado (*Vorhanden*), sale al encuentro y se muestra como tal. Pero para que ello sea así tiene que formar parte de la estructura del sentido direccional (*Richtungssinn* y ya no *Bezugssinn*) del cuidado la previa comprensión del tipo de ser de que se trata. Lo que ya insinuaba el texto de las lecciones de 1923-24, queda fijado claramente: al abrir (*freigegeben*) de la intencionalidad le corresponde una apertura estratificada en dos órdenes de desigual rango, pero simultánea, *el estar descubierto el ente y el estar revelado su ser*; el carácter apriórico, anticipativo de este último no impide que integre con pleno derecho fenomenológico la estructura de lo que Heidegger vuelve a llamar “la plena intencionalidad” (GA, 24, 101). Que a la intencionalidad “pertenecen no sólo la intentio y el intentum, sino además la comprensión del tipo de ser de aquello a lo que se tiende en el intentum” (*idem.*) completa el análisis del cuidado y proporciona la base para la indagación fenomenológica de cualquier concepto que pretenda dar a entender lo que las cosas son. Esa estructura anticipativa, ya entrevista en el curso de 1925 sobre *Los prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, permite a Heidegger afirmar enfáticamente que “la investigación fenomenológica es interpretación del ente en referencia a su ser” (GA, 20, 423).

Resulta muy ilustrativo de la vinculación de Heidegger, todavía en el año 27, a la conceptualización fenomenológica, así como del giro interno que pretendía imprimirle, que el análisis intencional modificado de acuerdo con los momentos reseñados de la estructura completa del fenómeno sea calificado como “el sobrio sentido de lo que se llama la intuición de esencias fenomenológica,

que tanto se ha aireado” (GA, 24, 161). Que Heidegger prefiera ensayar una recuperación verosímil de una idea tan tópicamente definitoria (y tan malentendida) del proceder fenomenológico como la intuición de esencias en lugar de prescindir pura y simplemente de ella es un indicio de que la fenomenología sigue constituyendo el horizonte metódico de su tratamiento de la cuestión del ser, pero a la vez subraya con no menor claridad cómo la idea intuitiva de la visión pierde su ejemplaridad a favor de una comprensión del fenómeno en la que la complejidad estructural y los momentos anticipativos exigen ensanchar el modo de acceso a lo que aparece. Esta modificación es lo que permite entender el sentido de “interpretación fenomenológica”.

II

¿Cómo se determina entonces el carácter fenomenológico de la comprensión de los conceptos y textos de la tradición? ¿En qué consiste, pues, una interpretación fenomenológica de Aristóteles, de la *Crítica de la razón pura*, de la conciencia, o de las cuatro tesis fundamentales sobre el ser, para citar sólo algunos de los ámbitos específicos en que Heidegger mismo ha considerado que ejercería esa suerte de interpretación? Más que a textos programáticos o definitorios hay que acudir a la praxis interpretativa de Heidegger para ver cómo de hecho desarrolla su comprensión y en qué momentos clave la funda.

Pese a ello, abordemos la cuestión por el texto que más precisamente define la tarea de los conceptos heredados en el interior del programa de la hermenéutica de la facticidad.

La hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en cuanto quiere contribuir por medio de la interpretación a la posibilidad de apropiarse radicalmente de la situación actual [...], se ve remitida a ablandar la interpretación habitual y dominante de acuerdo con sus motivos ocultos, tendencias y vías de interpretación implícitas y a avanzar, en un retroceso que desmonta (*abbauende Rückgang*), hasta las fuentes motivantes originarias de su explicación (GA, 62, 368).

La metáfora del ablandamiento de la tradición endurecida, que *Ser y tiempo* situaba en el eje de la destrucción de la historia de la ontología, está ya actuando significativamente para expresar el cometido central de la interpretación

fenomenológica, que la obra mayor de Heidegger asume sin variación. Pero el texto citado y, en general, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad aporta mayores pistas que *Ser y tiempo* para entender cómo hay que alcanzar e interpretar esas “experiencias originarias en las que se ganaron las primeras determinaciones del ser, decisivas para el futuro”.¹¹ Veámoslo. Heidegger señala de manera precisa que el ablandamiento comporta un retroceso hacia algún lugar, aún indeterminado, retroceso que por su propia naturaleza desmonta, desconstruye lo construido y es en este desmontaje donde se produce el efecto doble de esponjar la compactación del sentido transmitido y sacar a la luz las capas de significado ocultas o implícitas. Como es obvio, lo decisivo de ese movimiento de retroceso es el hacia dónde, ese ámbito en el que radican las fuentes motivantes originarias, y que, avistándolo, abre la mirada hacia los motivos ocultos y las tendencias implícitas. Parece bastante obvio, tras lo que hemos visto en las páginas anteriores, que ese ámbito no puede ser otro que la estructura determinante de la facticidad, el *cuidado* (*Sorge*), el fenómeno por excelencia. Pero, naturalmente, no el concepto abstracto de cuidado, una especie de estructura universal que estuviera en la base de todo ocuparse concreto de algo,¹² sino una forma determinada, un comportamiento preciso. Esto es, veámos, lo que subraya la primacía del sentido de ejecución: no se da, no hay una dirección general hacia el mundo, sino siempre modalizada, ejercida de una determinada manera. La concepción heideggeriana de la intencionalidad impide recurrir a una estructura abstracta que marque el sentido general de la facticidad y proporcione algo así como una directriz o pauta general de interpretación. Por eso la cuestión esencial que toda interpretación debe plantearse “¿en qué sentido de ser previamente poseído (*Seinsvorhabe*) se encuentra esta objetividad” que se va a investigar? (GA, 62, 373) busca justamente romper con la tendencia a pensar que hay un sentido de ser genérico, abstracto, que fuera el presupuesto universal, *no incardinado en ninguna experiencia determinada*, y por tanto hermenéuticamente irrelevante.

Del mismo modo, el concepto de *experiencia fundamental* (*Grunderfahrung*), que el *Informe Natorp* utiliza profusamente para aludir al terreno del que brotan las determinaciones ontológicas, tiene el mismo carácter metódico-hermenéutico de remitir *respectivamente* a aquella experiencia —es decir, a aquella forma concreta de cuidado— en cuyo seno se acuñan originariamente las pro-

iedades ontológicas del ente de que se trate (la vida fáctica misma, la conciencia, lo *vorhanden*, etc.); no designa por tanto una experiencia que fuera *la* fundamental de la facticidad ni mucho menos alude a alguna forma de experiencia privilegiada y extracotidiana. La experiencia es fundamental estrictamente respecto de lo en ella fundado, no de manera absoluta y descontextuada. *Se trata, por ello, de un concepto hermenéutico y no ontológico*, aunque sirva para localizar el suelo de la concepción ontológica. Que dicha experiencia fundamental es tratada siempre con la estructura intencional del cuidado resulta patente a partir de la forma como Heidegger la caracteriza, siempre ligada a expresiones que se ciñen inequívocamente a la correlación intencional, según los tres sentidos definidos. “¿Cómo surgen las estructuras ontológicas? Como desarrollos de una cierta manera de determinar nombrando y considerando las cosas, es decir, siguiendo el camino de una investigación que toma en determinadas perspectivas y articula según ellas el campo ontológico que una experiencia fundamental le ha dado por anticipado” (GA, 62, 374). La estructura intencional del cuidado sirve para analizar tanto esa experiencia fundamental que proporciona el campo ontológico previo, el “sentido arcontico de ser”, con arreglo al cual, correlativamente, el logos enuncia y determina las propiedades del ente, como para interpretar la forma misma de investigación filosófica con la que Aristóteles acuña las categorías del ente móvil.¹³ Comportamiento productivo (*poiesis*) y ciencia (*episteme*), cada uno en su nivel —aquél como horizonte del que surge el sentido predado de ser, éste como forma explícita de tratar lo que aparece en dicho horizonte— son entendidos como formas determinadas del cuidado que, analizadas como tal, revelan el fenómeno completo que está en la base de las caracterizaciones fundamentales de la ontología antigua, “decisiva para el futuro”.¹⁴

De esta forma se entiende bien por qué el texto programático citado atribuía al retroceso llegar a “las fuentes originarias que motivan la explicación” de la interpretación heredada: porque la localización de la forma de cuidado en que consiste la experiencia ontológica previa y del modo de tratar lo que ella ofrece es lo que en sentido propio “motiva”. El análisis del fenómeno completo del cuidado respectivo con su estructura anticipativa hace visible temáticamente aquello que mueve a tomar una región de ser de esta o de aquella manera y a conceptualarla así. Heidegger utiliza con frecuencia las ideas

de motivación y tendencias latentes que viven en una teoría filosófica para referirse al cuidado de que nace, al terreno no tematizado por la teoría pero del que implícitamente vive.¹⁵ En la *Introducción a la investigación fenomenológica*, son numerosos los textos en que aparece el cuidado como lo que motiva un ámbito conceptual o temático: “La cuestión es qué cuidado motiva la configuración de la conciencia como tema” (GA, 17, 59), “un concreto cuidado por el conocimiento conocido es el motivo general del peculiar papel que juega la conciencia” (GA, 17, 62), qué cuidado motiva la crítica al naturalismo (GA, 17, 71), “qué tendencias viven (*sind lebendig*) en la crítica al naturalismo, por qué tipo de cuidado es conducida la elección del objeto y la crítica” (GA, 17, 72). Lo que importa destacar en nuestro contexto es que la motivación que aquí sale a la luz nada tiene que ver con la relación psicológica entre motivo y acción, ni con una relación causa-efecto, sino con una estructura de la intencionalidad: el cuidado de que se trate no causa ni produce ni impulsa a nada; tales ideas son formas impropias (en el mejor de los casos analógicas) de dar expresión a la relación hermenéutica de motivación, pues ella no se refiere a una *vis a tergo* que empuja ni a un conjunto de actividades que producen un resultado; instalados en un preciso y concreto comportamiento, en efecto, éste lleva a, tiende, motiva, mueve, a tomar las cosas de esta o de aquella manera; pero esto significa sencillamente que el fenómeno completo del cuidado abre la posibilidad fáctica de que el objeto se muestre de esta precisa manera, lo mantiene así visible y lo configura con arreglo a esa faz mostrada. *Se trata, pues, de un concepto estrictamente fenomenológico*, que sólo trata de hacer comprensible el hecho del *aparecer determinado* de las cosas. La interpretación que da a comprender el sentido de una teoría se funda en un análisis *intencional* del cuidado que explica el *aparecer así* del campo objetivo de que se ocupa. Por eso es una interpretación fenomenológica.

Los Problemas fundamentales de la fenomenología de 1927, de manera más sobria y hermenéutica, hablan preferentemente de “horizonte” para referir a aquello que fundamenta. Pero se trata de un horizonte que se identifica, en ese contexto, una y otra vez con el fenómeno del comportamiento productivo:¹⁶ lo que revela el análisis intencional completo de él constituye propiamente el horizonte hermenéutico que hace comprensible el surgimiento de los conceptos de esencia y existencia. La idea sigue siendo, pues, la misma: es un com-

portamiento intencional, un cuidado exhaustivamente analizado lo que constituye el horizonte general, la situación hermenéutica, es decir, el lugar desde el que se mira, que determina el punto de vista y la conceptualización posible.

Pero lo que cualifica definitivamente como fenomenológico este remontarse al horizonte de sentido que constituye el suelo originario de una teoría o de un entramado conceptual es que no consiste en un retroceso temporal hacia un pasado evaporado, que fuera necesario reconstruir a partir de datos históricos, huellas de diverso orden o procedimientos filológicos de fijación de textos y reconstrucción del sentido. La des-construcción como apropiación positiva del pasado no es una reconstrucción más o menos verosímil de ese tipo. El retroceso en que se funda es hacia un comportamiento, hacia un trato con el mundo ejecutable en el presente, que forma parte de la situación real en que el investigador se encuentra, del horizonte fáctico de sus posibilidades. Es el análisis intencional de un comportamiento, que puede ser asumido, repetido o retomado por el filósofo, lo que proporciona la base de la interpretación. Los indicios diversos, propios de una reconstrucción histórica, son sin duda importantes, pero no constituyen la guía de la interpretación; ésta no es otra que la estructura intencional de un cuidado que, una vez localizado como la experiencia en la que arraiga el objeto de interpretación, puede ser analizada a partir de su ejecución en el presente vivo de la situación hermenéutica. A mi entender esta no es una tesis explícita de Heidegger, pero se deduce necesariamente del sentido general de su concepción de la facticidad y de su praxis hermenéutica real. En efecto si se repara en cómo se lleva a cabo la interpretación de, por ejemplo, el ser de la conciencia en la citada *Introducción a la investigación fenomenológica* y de las dos primeras tesis sobre el ser, la de Kant y la clásica de esencia y existencia, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927, son tres las formas de cuidado o de comportamiento que entran en juego como claves de la interpretación: la percepción, la producción de objetos y el cuidado cognoscitivo, especialmente en su modalidad de “cuidado del conocimiento conocido”. Ninguna de ellas es una configuración histórica, cuyo sentido necesite ser reconstruido mediante cualquiera de los recursos de la metodología histórica, para obtener una primera comprensión de su estructura; por el contrario, basta de entrada con realizar un análisis intencional, de acuerdo con la triple forma de sentido que ya conocemos, puesto que esos

comportamientos están, por así decir, disponibles para su repetición en la vida fáctica. Es lo que sin ninguna duda Heidegger realiza en los tres casos mencionados y, en general, en todas las múltiples interpretaciones de los textos aristotélicos. De la producción, utilizada como fondo de su interpretación de la ontología aristotélica y cristiano-medieval, dice Heidegger: “Lo que intentamos poner a la luz mediante el análisis fenomenológico de la estructura intencional del producir no tiene nada de inventado o de ficticio, sino que se encuentra ya en el comportamiento productivo prefilosófico, cotidiano, del *Dasein*” (GA, 24, 162).

Lo que distingue a la interpretación fenomenológica es este recurso a una forma determinada de trato con el mundo que, por darse como posibilidad ejecutable en la vida fáctica, en la situación actual, constituye un *fenómeno* analizable con el instrumental de la intencionalidad. Cuando Heidegger previene con frecuencia contra “la supuesta agudeza que argumenta sólo con conceptos que se dicen estrictos, pero que padece ceguera respecto de aquello a lo que propiamente apuntan los conceptos, esto es, que es ciega a los fenómenos”, está pensando justamente, como muestra el contexto, en aquellas formas de interpretación que anteponen inadvertidamente el juego conceptual o los esquemas de la teoría del conocimiento a lo que revela el paciente análisis completo del fenómeno, en este caso, el sentido de la plena intencionalidad del producir. Es la ausencia de este análisis lo que vuelve ciegos o puramente hipotéticos a los conceptos hermenéuticos. Incluso el frecuente recurso heideggeriano a la etimología, que tanto juego le ha dado, tanto antes como después de la *Kebr*, resulta completamente insuficiente como clave de interpretación; puede ciertamente proporcionar una pista, o como el segundo Heidegger dirá, un guiño, pero es incapaz de comprender el sentido pleno del concepto; la oposición que Heidegger expone respecto de la *actualitas* entre el puro concepto verbal (*Wortbegriff*), que remite a un *agere* y su sentido como efectividad (*Wirklichkeit*) en la filosofía escolástica, que implica su inserción en el ámbito del producir, es sumamente esclarecedor de la insuficiencia fenomenológica de la etimología.

¿En qué sentido debe, pues, entenderse el carácter fenomenológico de la interpretación del pasado filosófico? A partir de lo que acabamos de desarro-

llar, podemos concluir, a modo de resumen, diciendo que la interpretación aludida es fenomenológica:

1. Porque, en cuanto momento integrante del hecho de que la facticidad está siempre interpretada (*Ausgelegtheit*), forma parte del fenómeno pleno que ésta constituye. Un fenómeno que no es designado así, como “fenómeno”, de manera casual, acogiéndose al sentido neutro de la palabra, sino en virtud de su tratamiento estrictamente fenomenológico, que lo caracteriza como intencional de principio a fin. Una comprensión de lo que en las representaciones vigentes es heredado implica hacerse cargo de la estructura intencional de la facticidad y de sus múltiples formas de “cuidado”.

2. Porque el cuidado respectivo, intencionalmente leído, proporciona hermenéuticamente el horizonte global en el que ha de ser inserto, para su comprensión, cualquier conceptualización ontológica. Tanto la experiencia fundamental que anticipa el tipo ontológico, como el punto de vista específico (la investigación) que lo tematiza y conceptúa son leídas con el esquema intencional del cuidado, que es quien saca a la luz el sentido originario.

3. Porque la relación de motivación que se da entre el cuidado y el sentido que en él se origina tiene un significado puramente fenomenológico: no explica causalmente un acontecer histórico ni psicológicamente qué nos mueve a una acción, sino cómo aparece de una manera determinada, con tal sentido, un aspecto del mundo o una categoría.

4. Porque la estructura del cuidado que proporciona la clave hermenéutica es leída a partir de la experiencia prefilosófica real, de comportamientos repetibles y ejecutables en la existencia fáctica y no a través de una hipotética reconstrucción histórica. El análisis intencional que da las primeras indicaciones hermenéuticas recae sobre un presente vivo, no sobre un pasado reconstruido. Con esto resulta provisionalmente completado el sentido que posee la idea de una interpretación *fenomenológica* de la tradición filosófica. Pero es necesario, antes de terminar, prevenir contra la tendencia, casi inevitable, a tomarla como una metodología hermenéutica, como una especie de teoría de la interpretación, aplicable universalmente a las filosofías del pasado. Y aunque pueda haber algo así como una manera fenomenológica de entender los textos —no otra cosa he pretendido decir— es un completo error creer que el recurso a la intencionalidad del cuidado significa que se posee un esquema fijo, una trama

conceptual susceptible de aplicarse sin más a cada caso histórico por examinar. Los conceptos ontológicos de la tradición no son un caso dado de la estructura intencional de un cuidado que, como un concepto universal, fuera reconocible en cada uno de ellos. Dicha estructura no pasa de ser literalmente una guía —Heidegger diría una indicación formal—, pero una guía que no reproduce anticipadamente lo que luego vamos a encontrar, sino que señala hacia dónde hay que dirigir la mirada y cómo hay que mirar, lo que de ninguna manera impide que lo visto modifique las expectativas o muestre un sentido no previsto. Pero incluso la idea de guía no es del todo exacta, pues da a entender que llevamos a la interpretación una clave previa, y no hay tal. El retroceso al comportamiento intencional no supone que poseamos un esquema previo ya consolidado, sino que el análisis del comportamiento se realiza y se modifica en el curso de la interpretación del texto: éste hace ver aspectos que el análisis directo no lograría y la directriz intencional libera capas de sentido textualmente no visibles. Es lo que muestra el ejercicio hermenéutico real de Heidegger, lo que, en último extremo, es completamente coherente con la inseparabilidad, en el proyecto de la hermenéutica de la facticidad, de construcción y destrucción.

Notas

1. Las citas de Heidegger se toman de la edición completa de sus obras en alemán o *Gesamtausgabe*, publicada por Vittorio Klostermann en Frankfurt a. M. A partir de ahora esta edición será referida con la abreviatura GA seguida del número de volumen y de página. En este caso, la referencia a *Los problemas fundamentales de la fenomenología* corresponde a GA, 58, p. 138.

2. *Cfr.* GA, 58, pp. 188, 233.

3. *Cfr.* GA, 58, p. 185.

4. *Cfr.* GA, 63, pp. 16, 46, 75.

5. He tratado más extensamente esta separación en *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 181-187.

6. *Cfr.* GA, 60, p. 63; 61, pp. 52-53.

7. *Cfr.* GA, 60, p. 48.

8. *Cfr.* GA, 61, p. 90.

9. Que lo haga en su auténtico ser es ya una reflexión teórica sobre el hecho primario de la apertura del comportamiento; es obvio que el “auténtico ser”, sea lo que sea, sólo puede mostrarse en un determinado cuidado, que como tal lo abre.

10. *Erschliessen, behalten, ausbilden, sich verschreiben, sich verlieren* son las expresiones que utiliza Heidegger en el texto citado.

11. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1986.

12. Los *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, que dan ya a la *Sorge* el mismo status que *Ser y tiempo* de constituir la totalidad estructural del Dasein, rechazaban enérgicamente la idea de que con ella se hubiera conseguido un concepto universal: “lo que se ha alcanzado con el fenómeno del cuidado como ser del Dasein no es un concepto abstracto, universal, que, en cuanto género, estuviera en la base de cada modo de ser; menos aún, que haya surgido como resultado del juego conjunto de diversas formas de ser, de forma que en cierto modo yo extraiga de ellas su abstracta universalidad” (GA, 20, p. 422).

13. Sobre esta última véase el siguiente texto del *Informe Natorp*: “Esta investigación (la aristotélica de la Física) hay que tomarla metódico-interpretativamente como fenómeno pleno e interpretarla por referencia al objeto en el modo (*Wie*) del trato investigador con él, por referencia a la experiencia fundamental en la que el objeto es previamente dado como arranque de la investigación, por referencia a la movilidad constitutiva del ejercicio investigador y a las formas concretas de mentar el objeto y articularlo conceptualmente” (GA, 62, p. 374).

14. Al comportamiento productivo dedican los *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 un largo análisis fenomenológico que, desarrollando pormenorizadamente las indicaciones del *Informe Natorp*, no deja dudas sobre la clave intencional del cuidado y su papel de horizonte general de la ontología griega. La misma clave conduce el análisis del comportamiento perceptivo, que aclara el sentido de la tesis kantiana sobre el ser (“ser no es un predicado real”), y permite sacar a la luz en la estructura de la percepción la presencia de la diferencia ontológica.

15. Esto resulta especialmente patente en las indicaciones metodológicas que, para interpretar las Cartas de San Pablo, da la *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Si para esta tarea lo decisivo es tener en cuenta el “auténtico contexto motivacional”, es obvio que la investigación de éste no puede hacerse atendiendo sólo al contenido objetivo (*Gehalt*) que las cartas transmiten, sino a “las referencias (*Bezüge*) y ejercicios (*Vollzüge*) que se pueden ver en el contenido (en cada configuración temporalmente condicionada)” (GA, 60, pp. 133, 136). Ahora bien, asignar a la investigación fenomenológica el cometido de mirar el contenido de una predicación (o teoría) inscribiéndola siempre en su sentido referencial y en su modo de ejecución es sencillamente retrotraerla a la intencionalidad plena del cuidado.

16. La tarea decisiva de poner de manifiesto el origen de los conceptos de esencia y existencia equivale a sacar a la luz el horizonte de su comprensión (*Cfr.* GA 24, p. 142),

que no consiste en otra cosa que en revelar los caracteres intencionales propios del comportamiento productivo: el Dasein productor es sencillamente el *Verständnis*horizont de la interpretación (GA, 24, p. 148).