

## **Resumen**

El artículo se centra en la temprana hermenéutica fenomenológica heideggeriana. Este trabajo ofrece una cartografía del modo en que Heidegger entiende hermenéutica, vida humana y cómo prefigura el concepto de facticidad, al focalizarse en la experiencia fáctica de la vida (*faktische Lebenserfahrung*) como experiencia cotidiana accesible en su misma significatividad (*Bedeutsamkeit*).

*Palabras claves:* Primer Heidegger, hermenéutica, vida humana, experiencia humana, Dasein humano, facticidad, hermenéutica de la facticidad.

## **Hermeneutics of human life**

### **Abstract**

The article focuses on Heidegger's early phenomenological hermeneutics. This paper supplies a guide to the way in which Heidegger understands hermeneutics and human life. It also illustrates how he anticipates the concept of facticity by focusing on factual life experience (*faktische Lebenserfahrung*) as everyday experience which is accessible in this own significance (*Bedeutsamkeit*).

*Keywords:* Early Heidegger, Hermeneutics, Human Life, Human Experience, Human Dasein, Facticity, Hermeneutics of facticity.

---

\*\* La redacción de este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación de grupo realizado con el patrocinio del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CDCH- UCV) (Proyecto N° PG-07-8795-2013/1).

\* Universidad Central de Venezuela (Escuela de Filosofía, Departamento de Historia).

Artículo recibido 15 de julio de 2016 – Arbitrado 10 de octubre de 2016

“La filosofía es una acción que eleva a conciencia y piensa hasta el final la vida.”

Dilthey.<sup>1</sup>

### Preámbulo.

En este artículo nos proponemos esbozar algunos aspectos del programa filosófico del joven Heidegger. No obstante, tras casi veinte años de la publicidad que ha merecido la publicación de las obras de este período el interés sobre este tópico acaso sólo podría justificarse por el propio afán investigativo, teniendo en cuenta la dilatada aparición de obras sobre esta etapa, casi todas traducidas al español. Tal dedicación sin embargo podría opacarse teniendo en cuenta los vigorosos trabajos eruditos que los especialistas han ido poniendo a nuestra disposición –también en español– y, adicionalmente, quizás hasta podría objetársele el estilo, pues, al centrarlo en un torso específico del pensamiento del Heidegger, pareciera asumirse que conviene atenderlo por facetas como si de escaños se tratara, enfoque que, sin embargo, a los ojos de los exégetas podría lucir como una tarea laboriosa pero opaca e incluso de corto alcance, si aceptamos la tesis que algunos vienen manejando según la cual las preocupaciones de Friburgo, de *Ser y Tiempo* e incluso las posteriores a la *Kehre*, en realidad, cabe leerlas cual tejidos de una única trama. Así piensa Xolocótzzi y Escudero,<sup>2</sup> defendiendo que el trabajo interesante más bien radica en entender cómo a todos los *momentos* del pensamiento de Heidegger los hila la pregunta por el ser. Por tanto, asumiendo lo antes dicho inmediatamente intentaré iluminar el modo en que trato el tema que abordo, formulando directamente la siguiente cuestión: ¿Qué alcance y perspectivas persigue un artículo orientado por el convencional enfoque de la mirada atenta al detalle de un *momento* de una determinada parte del primer período del desarrollo intelectual de un autor o del pensamiento de Heidegger en particular? Lo primero es reiterar la licitud implícita a la forma, pues, como dije, la relevancia de una investigación por menuda y sectorizada que sea siempre será legítima en cuanto ejercicio de la actividad investigadora. Lo segundo, es recordar

<sup>1</sup>De la correspondencia de 1897 entre Dilthey y el Conde Yorck v. Wartenburg. En Ángel Xolocotzi, “*Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*”. Universidad Iberoamericana, A.C y Plaza y Valdés, S.A de C.V, México, DF, (2007), p.102-103.

<sup>2</sup>Para estudiar el programa filosófico del joven Heidegger panorámicamente en nuestra lengua los trabajos de Adrián Escudero y ÁngelXolocotzi son materia de consulta obligada. Aquí apoyamos nuestras consideraciones con profusión en varios de sus trabajos aunque especialmente en los siguientes textos: Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la Vida Fáctica: Heidegger y su camino a Ser y Tiempo*, Plaza y Valdés/ Universidad Iberoamericana, UIA, México, DF. (2004). Y, el texto previamente citado, Xolocotzi, (2007). Respecto, a Adrián Escudero, en este artículo ha sido indispensable: J.A, Escudero, “El Lenguaje de Heidegger, Diccionario Filosófico, 1912-1927, Herder, España, (2009). En lo sucesivo, Escudero, Diccionario, (2009).

que el fin de esta clase de trabajo estriba, ya en esclarecer aspectos, ya en abonar terreno para futuras consideraciones; tal es nuestro caso donde el proyecto –no iluminado del todo aquí– por un lado, apunta a inscribir la forma de las preocupaciones del joven Heidegger en la temática de la hermenéutica filosófica contemporánea y por otro lado, tiende a ir entendiendo cómo tensar ontología hermenéutica y vida humana sin que la consideración de ésta se constriña a lo fenoménico. Finalmente, en tercer término, el alcance concreto del artículo apunta a describir las condiciones formales de acceso al sentido de vida fáctica, prestando atención al modo en que Heidegger ejecuta la dimensión metodológica o fenomenológica del acceso previo a la facticidad de lo cotidiano, aspecto relevante puesto que es común y admitido que la hermenéutica de la facticidad no sólo es el centro de las preocupaciones tempranas sino que también es el eje previo al proyecto de *Ser y Tiempo*.

### **Consideraciones previas.**

Aunque «facticidad» es el pináculo de las investigaciones tempranas desconoceríamos la amplitud y densidad del pensamiento de joven filósofo, su vigor y su escrupulosidad, si pretendiéramos decir, que atender aspectos de la cotidianidad constitutiva de la hermenéutica de la facticidad, lo sintetiza todo. No es una digresión, sino que es fundamental ofrecer entonces una panorámica del espectro temático de los trabajos previos a 1927. Aún más, es lo justo si queremos mitigar el impacto del desplazamiento de las partes por el todo. Pues, aunque las partes efectivamente lo prefiguran, no es menos cierto que en el caso de las primeras lecciones heideggerianas, a las partes debe reconocérselas en sus particulares espesores temáticos, lo que significa que tratadas en sí mismas no necesariamente iluminan la facticidad como todo.

Creemos que el interés vertebral de la fenomenología de gestación inconsciente de *Ser y Tiempo* es determinar qué es, a qué remite y cuál es el alcance del concepto de «facticidad». Lo creemos aún y a pesar de que cada vez parece menos seguro dar con *la* pregunta esencial perseguida por el joven docente, pues la evidencia textual demuestra que sus intereses más tempranos apuntaban, ya a determinar el sentido propio de la lógica filosófica,<sup>3</sup> ya a la cuestión teológica cual corazón de los primeros años. El caso, no obstante, es que concluidas sus investigaciones de formación, después de 1916 su empeño parece direccionarse hacia *vida* y

---

<sup>3</sup> En 1913, bajo la tutoría de Rickert investiga sobre “*La Doctrina del Juicio*” en el psicologismo mientras que en 1915, se habilita investigando sobre “*La Doctrina de las Categoría y del significado en Duns Escoto*”.

*facticidad*, abriéndose camino previa autocrítica del propio quehacer. Así, una de las notas de la lección inaugural de 1915- 1916 apunta a deslindar lo filosófico del academicismo historicista. También en la conferencia “*El concepto de tiempo en la ciencia histórica*” se respira una atmósfera de denuncia contrala pretensión objetivista de la historia (*Geschichte*) y contra su autocomprensión como ciencia, iniciando así el reclamo del tiempo como tema no saturable por ninguna disciplina científica. En este sentido, los temas de Friburgo ya definen el sentido de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) constitutiva del ser-ahí finito y, por su parte, los trabajos posteriores a 1918 se perfilan marcados por el interés de ganar acceso a la *vivencia del entorno* (*Umwelterlebnis*) reconociéndola ya su inmediata significatividad (*Bedeutsamkeit*). Así, la lección con la cual Heidegger se estrena como docente en Friburgo<sup>4</sup> apuntala su pronunciamiento contra la desmundanización inherente a las aprehensiones teóricas, justo porque des-significan al mundo como entorno.<sup>5</sup> Es en este espíritu que se concibe la temprana fenomenología heideggeriana; menos interesada en las radiografías de los actos de la conciencia y más tendiente a la intencionalidad de la vivencia orientada a la facticidad cotidiana. Desde este escorzo de Friburgo, nuestro centro gira en torno a la propia significatividad de la facticidad de la vida «humana».

Establecido por qué apuntamos al momento temático relativo al modo de acceso hermenéutico a la vida fáctica, queda advertir sobre una limitación latente. Lo que cualquier lector atento podría echar de menos aquí es algún bosquejo de la primera fenomenología heideggeriana en torno a ‘mundo’, tópico de las lecciones del diecinueve y fundamental en una investigación ganadora de accesos originarios.<sup>6</sup> Nuestra desatención a ‘mundo’, negativamente responde a la elaboración que pide el tema, aunque sustantivamente la falta puede tolerarse, alegando:

---

<sup>4</sup> (GA 56/57), 1919, “*La idea de la filosofía y el problema de las concepciones de mundo*”

<sup>5</sup> Véase, Carmen Segura Peralta, “*Hermenéutica de la Vida Humana*”, (2002), Ed. Trotta, España. p.20.

<sup>6</sup>(GA, 58, 1919-1/1920) los “*Problemas fundamentales de la Fenomenología*” De los cursos inmediatamente siguientes hay que decir que siguen apelando a las perspectivas abiertas en este seminario. Así, por ejemplo, un curso orientado a pensar ese nuevo modo de acceso que la filosofía entendida como fenomenología tendría que ganar es también el dictado en 1920; “*Fenomenología de la intuición y de la expresión*” este seminario, como el mismo título largo lo indica, apunta a una «teoría de la formación filosófica de conceptos” (GA, 59, 1993). Así lo documenta C. Segura Peralta (2002), p. 20ss, ella destaca que aquí el acceso originario puede ganarse mediante la propia historia que tiene cada vida. Por su parte, en las siguientes investigaciones de este período temprano para algunos autores, Heidegger parece girar su mirada a otro tema, al de la cuestión teológica. Gadamer es uno de los autores que lidera la convicción que encuentra en el interés filosófico de Heidegger por la vida de la religión motivos más auténticos. Al respecto, hay que decir que no es menos cierto que este interés también está vinculado a la propia gestación de la temática que alcanza su culmen en *Hermenéutica de la facticidad* (1923). M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2008. Traducción de Jaime Aspiunza. En lo sucesivo HF (2008).

Primero; cabe focalizarnos, *prima facie*, en vida humana –y no en mundo- por su propio carácter primero. Y es que, en cuanto experiencia fáctica, Heidegger no sólo la reconocemos así- como *lo primero para nosotros*; sino, porque además el fenomenólogo agudamente interroga por la vida tematizando sobre cómo se ha dado el acceso a aquello en lo que ya se está. En consecuencia, el despliegue de la pregunta por lo obvio, esto es, por la cuestión del *cómo* se da el acceso a la vida en la que ya estamos, es razón suficiente para considerar medular la temática sobre el *cómo* o sobre la hermenéutica de la vida humana en su facticidad.

Segundo; la temática de la vida vista por Heidegger pide atenderse a ella como lo que es; una renovación fundamental. Aquí, vale la pena volver *in extenso* a Dilthey cuando declara: “La expresión vida indica a uno lo más conocido, lo más íntimo. Pero a la vez lo más oscuro, incluso algo completamente inescrutable. Lo que la vida sea es un enigma que no puede ser descifrado. Todo reflexionar, investigar y pensar surge de esto inescrutable. Todo conocer hunde sus raíces en esto no cognoscible por completo.”<sup>7</sup> Heidegger acepta los términos diltheyanos, el giro hermenéutico de su fenomenología se hunde en la experiencia de la totalidad de sentido que ofrece la vida. Heidegger elabora a Dilthey admitiendo que la vida “es aquello que acontece en el roce entre uno mismo y el mundo”<sup>8</sup>

Tercero; asumida ‘vida’, es manifiesta la centralidad que tiene la elaboración atenta de su constitutiva significatividad en cuanto experiencia fáctica. Por tanto, aunque el carácter fundamental de ‘mundo’ estriba en que la vida en cuanto tal lo reclama, al mismo tiempo, fenomenológicamente el acceso hermenéutico a ‘mundo’ implica atender al despliegue efectivo de la “experiencia fáctica de la vida” (*faktische Lebenserfahrung*) en cuanto tal. Dicho de otro modo, la vida reclama mundo pero al mundo no puede accederse sino desde la facticidad de la vida.

Por tanto, nuestra atención recae sobre la vida como punto de partida originario puesto que su examen hermenéutico luce necesariamente primero, razón por la cual, al menos desde el punto de vista analítico- expositivo se justifica descuidar provisionalmente ‘mundo’.

---

<sup>7</sup>Xolocotzi, (2007), p. 102

<sup>8</sup>Xolocotzi, (2007), p. 97

### **La cuestión de la vida en Friburgo.**

Corren los años 20 para el niño fenomenológico,<sup>9</sup> así llegó a llamarle la señora Husserl: la filosofía, si lo es, es ontología, pero la ontología sólo puede realizarse como tal en cuanto fenomenología, lo que indica, *prima facie*, abrir horizontes filosóficos alejados del academicismo decimonónico y, casi de inmediato, alejarse también, sino de su método filosófico, sí del mismo Husserl. En una famosa carta, Heidegger, más o menos en estos términos, exhorta así al compañero de guerra a quien conociera hace poco en el cumpleaños del *relojero*:<sup>10</sup> Mi querido Sr. Jaspers, a propósito de su investigación: “el tema de que trata no puede entenderse como “esfera”, “ámbito” (...) debe abandonarse el carácter de «cosa»<sup>11</sup> y de «objeto»<sup>12</sup> que los fenómenos tienen en el planteamiento científico hasta ahora vigente, se les debe proporcionar conceptual y categóricamente el sentido que tienen en la medida en que «son algo»<sup>13</sup>. En la misma carta del 27 de Junio de 1922, también escribe; “(...) la vieja ontología (y las estructuras categoriales que surgen de ella) tienen que ser nuevamente construidas desde su fundamento. Para hacerlo con seriedad se tiene que comprender y conducir *la vida*<sup>14</sup> «presente» «propia» en sus intenciones fundamentales.”<sup>15</sup> El proyecto de la temprana fenomenología heideggeriana es refundar la filosofía: se trata de que la filosofía regrese a atender a lo apremiante, que contemple activamente mirando al rededor, que se detenga en la vida como fenómeno que ya está ahí, que vuelva a plantearse preguntas, otras preguntas, preguntas nuevas y que además abandone la vieja manera de hacerlas. Acorde con este ímpetu las lecciones de Friburgo invitan a prestar atención a lo que somos «inmediatamente», se trata de atender aquello en lo que ya estamos. El código de las lecciones de Friburgo se elabora en *Hermenéutica de la facticidad*. Efectivamente, ésta última lección del período registra el signo de la transformación hermenéutica de la fenomenología, al centrarse justamente en la elaboración de *lo dado* pero en cuanto interpretado, proyecto llevado a cabo a través de la hermenéutica de la vida humana como cartografía de lo cotidiano.

---

<sup>9</sup>Safransky recogiendo la correspondencia de Jaspers en R. Safransky, “*Un maestro en Alemania; Martín Heidegger y su tiempo*”, Tusquets, Barcelona, 2007. p.149.

<sup>10</sup>Idem.

<sup>11</sup> Comillas añadidas.

<sup>12</sup> Comillas añadidas.

<sup>13</sup> Comillas añadidas.

<sup>14</sup> Cursivas añadidas.

<sup>15</sup> Carta que Heidegger dirige a Jaspers, fechada Friburgo de Brisgovia, 27 de junio de 1922. “*Martin Heidegger/Karl Jaspers, Correspondencia (Briefwechsel)*. (1920-1963)”. Edición de Walter Biemel y Hans Saner, traducción Juan José García Norro, Editorial Síntesis, España, 2003, p.22.

La pintura heideggeriana de la vida en su cotidianidad luce como un desafío que pretende negarlo todo al erigir su descripción fenomenológica mediante una especie de *jerga de la inautenticidad*. Utilizamos las negritas aquí porque, no sin cierta dosis de sarcasmo, Adorno juega en su libro homónimo con la idea del Heidegger constructor de una jerga opuesta a la jerga filo-sociológica dominante que sería, paradójicamente, la jerga de la inautenticidad. En todo caso, para desinstalar prejuicios precipitados respecto de la cartografía heideggeriana de lo cotidiano nos apuramos a disipar lo que no es su fin.

La elaboración expresada en la mal llamada *jerga de la inautenticidad* –y que convendría llamar mejor, de lo impropio- dista por igual, tanto de la mera descripción desnuda de lo que «está ahí», como de cualquier pretendida lección aleccionadora o moralizante respecto de la impropiedad de la vida y, mucho menos, pretende ser un diagnóstico sintomático de la alienación social cotidiana. Conviene no confundir las intenciones heideggerianas para no extraviarnos de sus preocupaciones fundamentales, esclarezcamos todavía de otro modo los márgenes de comprensión de este tema. Sin duda, a las lecciones de Friburgo las hilvana la pregunta acerca de la esencia o del sentido de la vida humana. Sin embargo, para su esclarecimiento a Heidegger no le interesa pensar el sentido de la vida del hombre en cuanto hombre, ni en ni en cuanto existente que vive en tal o cual modo; como lo dirá explícitamente luego, lo que le interesa elaborar es el sentido de la vida humana en cuanto vida del *Dasein* humano. Las lecciones de Friburgo tematizan la pregunta esbozada asumiendo que el ser que somos, ya está ahí, en la vida; siendo consecuencia, su eje gira en torno a la elaboración del modo de acceso a éste sentido. Es decir, la cuestión esencial del sentido de la vida humana se transforma en la cuestión esencial del modo de acceso al sentido manifiesto. Temáticamente lo que la cuestión demanda es la elaboración hermenéutica del *cómo* del acceso al sentido. En suma, según venimos prefigurándola, la *hermenéutica fenomenológica*, implica al menos dos condiciones fundamentales:

La primera, asumir que la vida no es un “objeto”, en el sentido de que no tengamos conocimiento acerca del, y que, por lo tanto, haya que definirlo previamente para luego asumirlo. Todo lo contrario, la vida “ya es” y, en este sentido, es “fáctica”. Al respecto, cabe aquí esto que Heidegger le dice a Jaspers, “Hay objetos que no se tienen, sino que se “es”, más aún, el qué de estos objetos descansa en “que son”<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>Xolocotzi (2004), p. 50

La segunda condición fundamental implícita en *la hermenéutica fenomenológica* como vía de acceso a la vida humana es –enfaticémoslo– que ya estamos en ella. Atendiendo a esto la estructura comprensiva propuesta como modo de acceso originario a la vida no parte del *qué es* la vida sino que atiende al *cómo* se realiza. Sin embargo, no privilegiar el acceso desde el *qué* no implica escindirlo del *cómo*. ¿Qué es ‘vida’? Al sentido que *vida* comporta accedemos a través de los actos de vivencia de lo vivido, pero no en tanto que actos de conciencia, ni de los que necesariamente seamos conscientes sino en tanto que vivencias fácticas, es decir, tal y como ellas son experimentadas.

Así pues, aunque *cómo* está referido a *cómo* aparece algo, los modos *cómo* aparece también permitirían configurar *qué es*. Es decir, *cómo* y *qué* se imbrican: son una unidad funcional y dinámica, una fuente de dotación para la adquisición de la significación y del sentido, de naturaleza ejecutante y realizativa.<sup>17</sup> La ontología temprana temáticamente centrada en la cuestión metodológica es una ontología desde el *cómo*, que pide acceder al sentido desde las vivencias del entorno o mejor aún desde nuestros comportamientos y ocupaciones, desde nuestras formas de trato con lo cotidiano. Para la elaboración formal de estas condiciones Heidegger propone una trama significativa que es justamente desde la que se elabora lo que en el *Natorp Bericht* llama «situación hermenéutica». Signo de las instancias constitutivas de tal trama significativa es el no concebírselas ni como categorías, ni como conceptos fijos, sino como determinaciones preteóricas. Formalmente, las instancias constitutivas en toda elaboración hermenéutica son básicamente tres: *haber previo*, *indicación formal* e *intuición comprensiva*.

En nuestro caso, *haber previo* entendido como *cotidianidad* (Alltaglichkeit)<sup>18</sup> apunta a la determinación ontológica propia de la hermenéutica de la facticidad (HF), cuya condición indica la propensión a la ruina (Ruinasz)<sup>19</sup> y a la caída (Abfall)<sup>20</sup> como tendencias propias de la vida en

---

<sup>17</sup>Según apunta Xolocotzi, Dilthey ya había entrevisto la imbricación y el sentido ejecutivo, realizativo que Heidegger tematiza como modo de acceso originario al fenómeno, acceso que sin privilegiar el *qué*, no escinde *qué* y *cómo*. Cfr. (Xolocotzi, (2007), p. 100.

<sup>18</sup>Véase, (HF, 2008, p.51). Véase, Escudero, Diccionario (2009), p. 38.

<sup>19</sup>Dos líneas de fuerza gobiernan el período temprano de la Hermenéutica de la Facticidad (1923): “vivencia del entorno” (Umwelterlebnis) (1919) y “ruina” (Ruinasz) 1921-1922. Respecto al segundo, Escudero lo acentúa como indicador formal que apunta a la anulación como propensión al quedarse en los quehaceres cotidianos (Escudero, Diccionario, p. 141-142). Por su parte, Xolocotzi, además de ese signo, muestra el aspecto de incapacidad de la filosofía para no sólo atender al *qué*, sino también al *cómo*, a la vivencia, la experiencia misma como punto de partida. (Xolocotzi, 2007, p. 21)

<sup>20</sup>Confróntese la entrada “caída” (Abfall) en Escudero, Diccionario (2009). Los sentidos naturales de “Abfall” justamente son: “caída”, “declive”, decaer, perderse. También puede rastrear el estado de caída (Abfall) en “*Lecciones de fenomenología*” (1919-1920).



cuanto fáctica. En este sentido, cotidianidad indica un estado impropio pero de apertura.<sup>21</sup> Así pues, reconociendo la apertura previa donada por la cotidianidad en cuanto significativa de suyo, en este período temprano de su pensamiento Heidegger concede la mayor atención a lo que denomina “indicación formal” (Formal Anzeige) o “anuncio formal” (Formalanzeige).<sup>22</sup> ¿Por qué? Digámoslo así, a la pregunta; ¿Cómo o de qué clase son los conceptos de los que disponemos, y las representaciones previas en las que ya estamos situados, desde los que nos comprendemos en la vida fáctica? Heidegger respondería, a los conceptos de esta clase los denomino indicaciones formales. Por lo tanto, declarando expresamente que “el problema del «anuncio formal» pertenece a la «teoría» del método fenomenológico mismo”<sup>23</sup> es claro que aquí su punto no es directamente la fenomenología de lo cotidiano sino la cuestión del nuevo método fenomenológico respecto al cual la *indicación formal* (IF) es pieza clave.<sup>24</sup> Desde luego que la dedicación en torno al método fenomenológico y la IF es parte de la redefinición del proceder filosófico y por ello mismo el interés recae en pensar el acceso metodológico- fenomenológico a la vida fáctica. Ahora bien, al abordar la vida fáctica, tres nomenclaturas<sup>25</sup> definen el estado de su elaboración: 1) la apuesta por una *ciencia originaria de la vida* (Ursprungswissenschaft); 2) la

<sup>21</sup>Dos registros de cierta continuidad pero diferentes. Lexicográficamente, HF remite a *caída* entendida como «Abfall» mientras que en SyT el registro es «Verfallen». En HF *caída* apunta a la tendencia a quedarse viviendo en la cotidianidad y con ello *perdersse* la vida; se trata de la propensión a llevar una vida “en declive”. Por su parte, en SyT, el estado de caídoremite no a “declive” (Abfall) sino a «Verfallen», por lo que no debe confundirse «caída» con ‘ser arrojado’ al mundo o estado de yecto cuyo proyecto es la muerte. A propósito de la continuidad entre estos dos registros de lo abierto, Escudero dice que «Abfall» prefigura a «Verfallen». Al respecto, véase, Escudero, Diccionario (2009), p.36. Así mismo, también parece que *Informe Natorp* y la *Conferencia del Tiempo* (definidos por la tendencia de la vida humana en cuanto fáctica, a la caída) ya remiten a la muerte como proyecto, en el sentido de experiencia que enmarca el límite.

<sup>22</sup> Sobre la importancia metodológica de los indicadores formales en la arquitectura de la analítica existencial. Las lecciones del semestre de invierno de 1920/1921 *Introducción fenomenología religión* [GA 60: §§ 11-13], El curso de 1921/1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* [GA 61: 16-41] y las lecciones de 1929/1930 *Conceptos fundamentales metafísica. Mundo-Finitud-Soledad* [GA 29/30: § 70]).

<sup>23</sup>M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Siruela, FCE, Prólogo y traducción, Jorge Uscatescu, (2006), p. 81.

<sup>24</sup>Insistimos, el interés del Heidegger temprano no es tematizar cómo es el darse del fenómeno para una conciencia, ni cómo se constituye, ni cómo se hace consciente. Al respecto, las declaraciones hechas en *Introducción a la fenomenología de la religión* son explícitas, por eso vale la pena citar un pasaje extenso: Heidegger partiendo del análisis ontológico que define a la filosofía declara: “la clasificación del ente se la puede ver como una consideración *ontológica*. En cuanto que ente, es tal *para una conciencia*, a la clasificación *ontológica* responde una *relativa a la conciencia* en la que se pregunta por la conexión de las *formas de la conciencia* en las que el ente se constituye, es decir, se hace consciente. Este problema fue planteado por Kant; pero la fenomenología (de Husserl) fue la primera en tener los medios para llevar a cabo concretamente este estudio. Por el lado ontológico, la filosofía tiene que ver con el ente, por el lado de la conciencia, con las leyes originarias de la constitución de la conciencia. Todo lo que es objetivo está bajo la forma de esta constitución. En la fenomenología de Husserl la conciencia de convierte en una región y se sujeta a una consideración regional; su normatividad no es sólo por principio originaria, sino también la más general.” Evidentemente, reconociendo esta labor, Heidegger tiende a alejarse. (M. Heidegger (2006), p. 81.)

<sup>25</sup> Cfr. Xolocotzi, (2007) p.37

articulación hermenéutica del acceso o *hermenéutica fenomenológica* del Dasein humano, y finalmente, 3) la elaboración del tema en la *hermenéutica de la facticidad*. Lo fundamental en el proyecto de la *ciencia originaria* consiste en reconocer su carácter pre-teórico (Vortheoretische Urwissenschaft),<sup>26</sup> lo que implica, por un lado, declarar que el acceso teórico-cognoscitivo<sup>27</sup> no es el único modo de tematizar para la filosofía y, por otro lado, apostar a ganar acceso a los fenómenos desde las formas en las que estamos. En cuanto a lo distintivo en el proyecto de la *hermenéutica fenomenológica*, cabe reconocer cómo este acota y clarifica la aparente ingenuidad de una apertura a los fenómenos tomada en un sentido, digámoslo así, óptico- vulgar. Lo que aquí se precisa acentuar es que, originaria y fenomenológicamente, todo acceso implica consubstancialmente mediación interpretativa, tal y como ella –de hecho se articula- al hacernos cargo de toda la carga significativa latente en los modos de comportarnos hacia uno mismo (mundo del sí mismo) y hacia el entorno. Finalmente, *hermenéutica de la facticidades* la expresión más articulada de la posibilidad de un acceso no teórico-cognoscitivo sino comprensivo y fáctico, esto es, desde lo que ya es y mediante aquello en que ya estamos. Por supuesto, en todas estas formulaciones la IF es la clase de pre-concepto fundamental.

Respecto de la IF, *vida fáctica* y *vivencia del entorno* son necesariamente, *primeras*, pues, en estas instancias fenomenológicas previamente ya dadas, Heidegger instala el plexo abierto de las posibilidades pre-teóricas que constituye la fuente de la significatividad que las *indicaciones formales* articulan.<sup>28</sup> Gracias a este giro, Heidegger encuentra cómo ganar acceso a los conceptos filosóficos de un modo diferente al eidético. En su hermenéutica temprana la IF es ese tipo significado cuyo carácter significante no está anclado a una idealidad objetiva de sentido, sino que se adapta a la elaboración de la situación hermenéutica del caso y sólo por la flexibilidad y su carácter abierto y vacío éstas instancias (IF) pueden hacerse cargo de los fenómenos y elaborar adecuadamente la vivencia que se tiene de ellos en el entorno.

Lo propio de la IF es ser un modo terminológico cuya operatividad reside justamente en su carácter vacío.<sup>29</sup> En las consideraciones heideggerianas, el sentido de ‘formal’ está vinculado a

---

<sup>26</sup> Cfr. Xolocotzi, (2004), p.59

<sup>27</sup> Cfr. Xolocotzi, (2004), p.50

<sup>28</sup> Cfr. Xolocotzi, (2004), p.109

<sup>29</sup> Cuando Heidegger alude a “indicación formal” los especialistas aclaran que ‘formal’ no tiene aquí el mismo sentido usado en Husserl. Husserl, conocedor de los métodos de “formalización” y “generalización” a partir de las matemáticas, los explica y los diferencia. Grosso modo, “generalización” se dirige al qué del objeto que se generaliza, mientras que “formalización” apunta a la forma, al *eidós* –si se quiere-, al contenido del fenómeno que es el caso. Así pues, la forma es el significado o el elemento teórico relativo al objeto considerado. En consecuencia,

este rasgo; tal es la propiedad de los signos indicadores.<sup>30</sup> Así pues, la IF es formalmente vacía en cuanto que lejos de remitir a una objetividad ideal, lo que indica son determinaciones de carácter pre-teorético. Xolocotzi precisa: “la indicación formal no remite a un significado determinado y establecido, sino que “muestra al interior de un ámbito concreto”, el cual sólo puede ser experimentado al llevarse a cabo y nunca en forma objetivamente teórica.”<sup>31</sup> Es decir, el carácter significativo de los indicadores formales no se explicita en las notas que contienen, todo lo contrario, su significatividad se realiza ya, en aquello que indica, en aquello que ejecuta; lo que indica son determinaciones pre-teoréticas, lo que ejecuta son las remisiones que van articulando determinaciones. En suma, la función de la IF es ejecutar la significatividad expresándola través de una trama o de una red de remisiones significativas. Con la configuración provisional del fenómeno elaborada mediante IF, Heidegger evita enredarse en el constructivismo de las cosmovisiones, se aleja del historicismo de la delimitación del problema y gana una mirada multiforme.<sup>32</sup> Finalmente, la provisionalidad de las elaboraciones de la IF, más que sólo indicar la vía acceso a los fenómenos,<sup>33</sup> hermenéutica y metódicamente, garantiza su adecuada apropiación.<sup>34</sup> Ahora bien, si lo distintivo de la IF es su carácter referencial ¿qué presupone esta clase de acceso fenomenológico? La respuesta –ya anticipada- es breve; presupone, «mundo». La

---

“formal” en Husserl indica el contenido ideal, el significado al que hace referencia al objeto. “Formalización”, por su parte, explica Xolocotzi, es “el tratamiento de los fenómenos (que) permanece inevitablemente ligado al contenido, es decir, centrado en el qué ser” y, en este sentido “la formalización se muestra así como un método ya prejuiciador.” (Xolocotzi, (2004) p.122). Justamente por esta razón el sentido de ‘formal’ en la “indicación formal” de Heidegger no significa lo mismo que ‘formal’ en Husserl, pues, en Heidegger ‘formal’ designa algo totalmente diferente al de contenido objetivador, todo lo contrario, designa a un operador vacío que por ello mismo puede saturarse de significatividad y sentido

<sup>30</sup>Xolocotzi, explicando qué es signo desde su definición en la *primera investigación de Husserl*, reporta un aspecto que es oportuno resaltar: para Husserl, si bien todo signo tiene una significación y un sentido, también hay signos cuya función es sólo indicar, se trata, por lo tanto, de los denominados signos ‘indicadores’ que básicamente son signos sin significado, es decir, signos que efectivamente mientan algo y son marcas de lo mientan pero que no tiene un significado fijo (Cfr. Xolocotzi (2004), p.120).

<sup>31</sup>Cfr. Xolocotzi, (2004), p. 124

<sup>32</sup>Ayuda a dibujar la noción de “Indicación formal” lo que Heidegger apunta en “*Mundo, Finitud, Soledad*”, p. 336. Así mismo, al respecto, véase HF, (2008) p. 105, nota 2, sobre todo para una crítica a la noción de perspectiva. Finalmente, recordemos crítica a la filosofía concebida como elaboración de problemas, tradición que Gadamer remite a Windelband.

<sup>33</sup>Xolocotzi examina la importancia de la “indicación formal” en las primera lecciones de Friburgo, en cuanto acceso no teórico o pre- teorético que, en sí mismo constituye “una crítica de la doctrina común de A priori y de conceptos como “formalización”/“generalización como métodos de acceso”. El autor explica: “la indicación sólo tiene la función del señalar que no contiene ningún significado. El indicar (...) es una unidad descriptiva (...) que sólo expone una relación en donde la subsistencia de algo indica la subsistencia de otro. En este sentido no contiene una relación con el objeto, al no contener ningún significado.” Xolocotzi, (2004) p. 122.

<sup>34</sup>Paráfrasis de “*Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, Soledad*”, Editorial Alianza, traductor, Alberto Ciria, Madrid (2007), p. 343. “Delimitación provisional del concepto (x) que tiene más bien una función metódica, en el sentido de que traza los pasos concretos de nuestra interpretación actual del fenómeno (x).” (p.343)

función de la IF sólo puede cumplirse asumiendo que ya hay allí algo previo, un afuera, un entorno, *la vivencia del mundo entorno*. No obstante, habiendo declarado ya que sólo atenderíamos a la cuestión provisional del acceso 'previo', hermenéuticamente, lo interesante aquí no es el análisis fenomenológico de 'mundo' sino el reconocimiento del acceso al sentido de la vida desde nuestros modos de comportamiento cotidianos en cuanto Dasein humano.<sup>35</sup> Sin duda, sin el supuesto de *mundo* no cabe nada más pero, a la par, desde la perspectiva del acceso, tiene la mayor importancia la atención a los modos de comportamientos cotidianos.<sup>36</sup> En consecuencia, los comportamientos de la inautenticidad o impropios, en cuanto *indicaciones formales*, son signo del reconocimiento que se les otorga en cuanto plexos de comprensión y de donación primera de sentido, razón suficiente para sostener que la hermenéutica de la facticidad como hermenéutica fenomenología de lo cotidiano, más que una antropología filosófica temprana constituye una hermenéutica fenomenológica del sentido anclada en la premanifestidad de la vida. Así pues, para la tarea de la hermenéutica en cuanto fenomenológica, atenta al sentido del fenómeno de la vida y enfocada a elaborar, justamente, el sentido de su facticidad, como venimos diciendo, la IF es el ideal de tipo. En este sentido, la IF, en cuanto artefacto capaz de asir la significatividad manifiesta no debe confundirse con ninguna clase de apertura desnuda limitada a la descripción fenomenalista. La facticidad de la vida, en su aparente disponibilidad inmediata, pide elaboración. El plexo de remisiones de los indicadores formales, articula la estructura del *haber previo* de lo cotidiano en cuyo seno tiene lugar la elaboración de la situación hermenéutica, mediada por la elaboración de la mirada configuradora, instancias que permiten la elaboración del carácter de lo fáctico que le pertenece a la vida y, del que –a la postre- puede, inclusive, llegar a rendir como cartografía de la significatividad de lo cotidiano. El mapa sucinto de los indicadores formales que remiten a los modos en el que Da-sein humano se encuentra en la vida cotidiana,<sup>37</sup> patentizan el rendimiento parcial de la *ciencia previa* (Vorwissenschaft)<sup>38</sup> desde cuyo

---

<sup>35</sup>La vida fáctica es comprendida en dos modos fundamentales: los dos modos fundamentales son: Historia y modos de comportarse. Cfr. Xolocotzi (2004), p. 22

<sup>36</sup>Dicho esquemáticamente, dos son los fenómenos constitutivos de la vida humana en cuanto vida fáctica: (1) nuestros modos de comportarnos (2) y el despliegue de esos modos, 'en el trato con el mundo'. Tratar 'mundo' con más detalle nos llevaría a mostrar que la *vivencia del entorno* podría inscribirse dentro de la analítica del mundo del sí mismo.

<sup>37</sup>Véase, (GA, 63) HF. Cfr. apartados de 18 al 20.

<sup>38</sup>Explícitamente, Ciencia previa (Vorwissenschaft) en (GA, 58) "Problemas fundamentales de la fenomenología" (1919/1920), al respecto, los apartados 15 al 26, en esas lecciones de invierno. También, véase, (BZ), (conferencia) M. Heidegger, El concepto de tiempo, Mínima Trotta, prólogo, traducción y notas de Raúl Gabás y Jesús Adrian Escudero, Madrid, 2006. Los aportes de (BZ) son particularmente importantes, pues, como cuenta Safransky, Heidegger aquí va delimitando las fronteras que traspasa de la fenomenología de Husserl, Cfr. (Safransky, 2007, p.

alcance se levantan las estructuras fundamentales de la vida fáctica, accesibles desde los modos de encontrarnos en las ocupaciones, y partiendo de todo “aquello que se acostumbre a decir sobre el ser- ahí y la vida humana (que) está dominada por el «uno».”<sup>39</sup> Para Heidegger, los siguientes son indicadores formales de la cotidianidad:

- (1) Vivir en la normalidad y en la medianía (Durchschnittlichkeit).<sup>40</sup>
- (2) Vivir en la comprensión cotidiana y corriente (das Man)<sup>41</sup>.
- (3) Vivir siendo como todos y por lo tanto, siendo como la personificación de «nadie» (Niemand).<sup>42</sup>

Por su parte, la estructura del «das Man» (el indicador del comportamiento donde somos como todos y al mismo tiempo no somos nadie) consigue elaborar aún más el estado de caída (Abfall) al exhibir los aspectos de esta tendencia, donde:

- Vivimos en la normalidad de la medianía (Durchschnittlichkeit).
- Vivimos en la *nivelación* (Einebnung) de lo cotidiano (Einebnung).
- Vivimos en la publicidad (Offentlichkeit).

Así mismo, son indicadores de la publicidad (Offentlichkeit).<sup>43</sup>

- El encubrimiento (Verdeckung).
- La ruina (Ruinanz).<sup>44</sup>
- La precipitación (Sturz).
- El enmascaramiento (Maske).

Por su parte, la propensión a quedarse viviendo en “lo público” prefigura “movimientos de caída”<sup>45</sup> bajo los que toma forma el vivir cotidiano, entre los que figuran:

112) y la misma opinión la aporta Escudero y Gabás Pallás al prologar la conferencia. La cuestión es importante para la hermenéutica de la facticidad, justamente, por el tema del acceso al sentido.

<sup>39</sup> Véase, (BZ), Conferencia (2006), p. 40.

<sup>40</sup> En la respectiva entrada, Escudero, Diccionario (2009), señala, este indicador formal también es del *Informe Natorp*.

<sup>41</sup> En la respectiva entrada, Escudero, Diccionario (2009), dice que este indicador formal es común a *Informe Natorp*, a HM (GA, 63), a “Conferencia del tiempo” (1924). Para «das Man», véase Escudero, Diccionario (2009), p. 35 y 127.

<sup>42</sup> Véase la respectiva entrada en Escudero, Diccionario (2009).

<sup>43</sup> Todos los indicadores formales de la publicidad (Offentlichkeit) se encuentran en la entrada «Abbau» de Escudero, Diccionario, (2009). Publicidad (Offentlichkeit), indica que encontrarse merced a la existencia “pública” es lo propio del “vivir fáctico cotidiano” (Cfr. Escudero, Diccionario, 2009, p. 35).

<sup>44</sup> Especialmente tematizado en textos de interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles aún no traducidos al inglés.

<sup>45</sup> Son “movimientos de caída” propios de lo público: los mismos que indican el estar cotidiano (la curiosidad, la habladería, la ambigüedad), pero además, también lo son: la tranquilidad de mantenerse en la medianía (la tranquilización o Beruhigung), la tentación (Versuchung), la alienación (Entfremdung) y el enredo (Verfangnis).

- La tendencia a la inestabilidad propia de la curiosidad (Neugier).<sup>46</sup>
- El quedarse viviendo en medio de la hablilla (Gerede).<sup>47</sup>
- Y todas las formas de ambigüedad (Zweideutigkeit).<sup>48</sup>

Conviene reiterar, Heidegger no ha abordado el fenómeno de la vida en su inmediatez óptica, la cuestión fenomenológica es reconocer sus modos de darse, el tema hermenéutico-fenomenológico es elaborar el cómo del mostrarse en el trato cotidiano. Se trata pues, de una elaboración interpretativa a la que accedemos desde las situaciones premanifiestas en las que nos encontramos y que, por ello mismo, son significativas.

No obstante, si admitimos que la existencia de la cotidianidad es una condición previamente dada, reconocerle tal *status* puede leerse como un correlato reflexivo, es decir, obviamente, la actitud vulgar o natural no lee la cotidianidad como una estructura fundamental previamente dada y donadora de sentido, por tanto, leerla en estos términos es signo de la actitud reflexiva. Consciente del asunto o no Heidegger explícitamente indica que sus consideraciones tempranas constituyen una *ciencia previa*. Lo son, sin embargo, por razones que vale la pena destacar: primero, porque, obviamente, el sentido del Dasein no queda saturado con la analítica de la cotidianidad; segundo, porque las estructuras de la cotidianidad –incluyendo al determinante *Das man* o «uno»- lejos de ser estructuras esenciales lo son de la impropiedad y finalmente, en tercer lugar, son consideraciones previas, porque, la cotidianidad, como plexo dinámico de sentido, obviamente, genera una estructura remisional de significatividad igual de dinámica, lo que significa que no brinda sentidos fijos.

Ahora bien hasta ahora mostramos como *haber previo e indicación formal* denotan esa clase de disposición más ganada a la elaboración intuitiva que a la aprehensión comprensora. Para advertir respecto al peso que tiene la intuición comprensiva (*Verstehende Anschauung*)<sup>49</sup> en estos procesos, escuchemos lo que el mismo Heidegger le dice a Rickert al respecto en una carta: “(...) al penetrar la pregunta por la estructura de la intuición fenomenológica de las vivencias puras encontré que el concepto de “interpretación de sentido” conduce al centro, que la intuición fenomenológica no es un contemplar las vivencias como cosas, sino que la referencia, que corresponde a la vivencia entre el sentido de ejecución (de rendimiento) y el sentido de

---

<sup>46</sup>Cfr. Escudero, Diccionario, (2009), p. 179 y p.132 respectivamente.

<sup>47</sup> Cfr. Escudero, Diccionario, (2009), p. 179 y p. 98 respectivamente.

<sup>48</sup> Son existenciaris o indicadores formales de la cotidianidad (die Alltaglichkeit): la curiosidad, la habladería, la ambigüedad.

<sup>49</sup> Comprensiva o comprendedora, Xolocotzi prefiere esta última traducción, Véase (2007) p. 53; (2004) p.109.

contenido exige una forma genuina y adecuada del intuir, que yo introduzco como intuición comprendedora, hermenéutica.”<sup>50</sup> Aquí nuestras deudas con el tratamiento del Heidegger temprano ya son dos, pues, dejaremos en la superficie el tema la *Verstehende Anschauung*, limitándonos sólo a considerar lo que posibilita, con lo que regresamos circularmente a nuestras formulaciones iniciales.

Es esta clase de intuición la que permite la comprensión de la vivencia fenoménica en su carácter ejecutivo, realizativo (*Vollzug*)<sup>51</sup> o ejecutante, esto es, en el *cómo* (*das Wie*) se realizan, en el *cómo* se ejecutan los actos y las vivencias significativas,<sup>52</sup> en el *cómo* de su darse. *Cómo* que exhibe la relación entre la vivencia intencionada y su ejecutarse. *Cómo* que implica, en sí, la correlación entre la vivencia intencional y el objeto intencional que en ella se realiza. *Cómo* que nos instala en medio de la relación intencional de la *vivencia* respecto de la vida y del mundo entorno. Aquí el concepto de vivencia menos que enfatizar un carácter subjetivo y personal apunta a su constitutiva realización en el ámbito fáctico de la vida respecto al cual intencionalmente se realiza. En otras palabras, el *cómo* de la vivencia abre la trama de remisiones que pueden prefigurarse a partir de los diferentes modos en que va configurándose la mirada en torno a los fenómenos.<sup>53</sup> Así, tras estatuir metódicamente el *cómo* Heidegger elabora una fenomenología metodológica relativa al horizonte de la mirada hermenéutica. Creemos que la tríada constitutiva de la circularidad hermenéutica podría instanciársele la propia tríada relativa a la mirada fenomenológica cuyo expediente fundamental reposa en la célebre y temprana descripción fenomenológica de la vivencia de la cátedra. Nos permitiremos seguir como en bosquejo y suponer que la instanciación entre tríada de la circularidad hermenéutica y tríada de la mirada fenomenológica es posible y más o menos, la plantearíamos así: suponemos que la elaboración de la situación hermenéutica suele partir de un cierto “punto de vista” que, en cuanto tal, denota una posición fija (*Blickstand*); a partir de este punto de vista cabe elaborar una cierta “perspectiva” (*Standpunkt*) que aunque sigue denotando una posición fija, a la postre permite que seamos capaces de tener y de elaborar ese cierto curso que ha tenido la mirada (*Blickbahn*); curso

---

<sup>50</sup> Xolocotzi, (2007), p. 53.

<sup>51</sup> Como explica Escudero, *Vollzug*, es un modo de comportarse la vida, indica el cómo, el *Wie* en que se realizan o ejecutan los actos de la vida; (Escudero, p. 109) (p.7)

<sup>52</sup> J.A. Escudero, “Aclaraciones terminológicas en torno al Informe Natorp de Heidegger, Revista Signos Filosóficos, p. 109, véase también p. 7

<sup>53</sup> Dice Heidegger: “se trata de que se ponga fenoménicamente a la vista una situación concreta, según las dimensiones de la ocasionalidad, y a que se examine en ella, en cuanto cómo de una cotidianidad inmediata cómo aparece en el mundo”. HF (2008), p.112.

de la mirada (Blickbahn) desde el cual nos comportamos como teniendo una cierta perspectiva o punto de mira (Blicktand), que a su vez proporciona una dirección a la mirada (Blickrichtung) y que, finalmente, nos permite la elaboración de un nuevo horizonte (Sichweite) respecto del fenómeno. Recapitulando nuestro ejercicio: todo *haber previo* indica, en principio, la elaboración desde cierta clase de mirada fija. Mirada fijada o «posición fijada» que, planteado en términos de círculo hermenéutico corresponde a esta situación hermenéutica definida por su posición previa o de mirada fijada, que Heidegger la denominaría “Vorhabe” o elaboración desde lo ya-presupuesto. A la fijeza del Vorhabe sigue la situación del que tiene una perspectiva (Standpunkt), que podría equipararse en las instancias del círculo hermenéutico a esa manera previa de ver denominada “Vorsicht” (previsión); ahora bien, toda perspectiva (Standpunkt) es un ‘ver ya previo’ (Vorsicht) que está como antes de lo que está ante la vista. Finalmente, la instancia de elaboración del curso de la mirada (Blickbahn) que delinea su dirección (Blicktung) y su horizonte correspondería a la formulación de primer entendimiento expresado en el Vorgriff.

Como hemos intentado mostrar, el centrarse en los giros de la mirada el énfasis de Heidegger no se interesa ni en la consistencia del propio acto de la vivencia, ni en la objetividad de su objeto intencional sino que presta toda la atención al propio modo de ver al fenómeno. En esta etapa de su pensamiento el fenómeno se destaca como profundamente hermenéutico en tanto configurado desde la pluralidad de modos de irle mirando. Apuradamente el corolario fácil del asunto juzgaría que se trata de ver que no hay un solo modo de ver las cosas sino muchas miradas, pero al respecto conviene no llegar a perder lo que este pensamiento temprano quiebra. Heidegger intuye que las aprehensiones comprensivas no tienen por qué ser sólo captaciones objetivantes ni constatativas y efectivamente logra mostrar que la intuición comprensiva es realizable, destacando que los giros de la mirada son realizativamente modos intencionales que configuran al fenómeno y desde las que lo vamos comprendiéndolo y modificándolo comprensivamente de un modo pre-reflexivo y a-teorético. Con todo es justo decir que un comentario cabal de la fenomenología heideggeriana de la mirada pide atender a lo que Xolocotzi denomina; *el sentido estrecho de reflexión*, sentido que Husserl introduce en la sexta de sus investigaciones donde el fenomenólogo atiende también a la cuestión del giro de la mirada y, como sabemos, a intuición.



### **A modo de conclusión.**

Hermenéutica de la vida humana es el rótulo de estas consideraciones, donde acentuamos: que a la filosofía, para él Heidegger de Friburgo, le corresponda tomar en serio la apertura de sentido de la que nos dota el propio estar en la vida; que, en consecuencia, conviene reconocer el peso de las dimensiones preteóricas; que, efectivamente, la fecundidad de estas instancias fructifica en la exhibición de una pluralidad de caracteres de suyo significativos que son inherentes a la vida humana, no en su carácter fenoménico, sino en cuanto interpretada en su facticidad. Que, en suma, nos encontramos ante una hermenéutica que gira en torno a los modos en que la vida, dotada en sí misma de sentido, nos sitúa. Como dice el mismo Heidegger; Husserl le enseñó a ver, sin embargo, el giro hermenéutico que él da a *su* fenomenología termina delineándola desde el curso de su mirada propia. A mi modo de ver, cuando Heidegger dirige la mirada y se ocupa de la vida cotidiana, él, *quita los paréntesis*, entonces el helado desierto de la abstracción parece menos helado y más fáctico.