

## Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología: interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger

Towards a hermeneutic horizon in phenomenology:  
interpretations on Dilthey's influence on the thinking of the  
young Heidegger

Fernando Gilabert<sup>1</sup>  
Universidad de Sevilla

76

### RESUMEN

La figura filosófica de Wilhelm Dilthey es clave en el joven Heidegger para explicar el paso que da de la fenomenología husserliana a la fenomenología existencial, en tanto que esta última presenta los rasgos de una hermenéutica del sentido. Partiendo de la consideración general de que en los planteamientos heideggerianos acerca de la fenomenología y la hermenéutica sean una mera cuestión de metodología, es necesario exponer qué toma el filósofo de Meßkich de las propuestas diltheyanas para labrar el horizonte de la pregunta por el ser al que apunta *Sein und Zeit*. El presente estudio nace con la pretensión de poner de relieve algunas marcas fundamentales que posibilitan el tránsito heideggeriano del objetivismo procurado por la fenomenología trascendental al historicismo latente en la fenomenología hermenéutica desarrollada en los años veinte del siglo pasado, los años sin publicaciones, los años en que se forja la leyenda.

### PALABRAS-CLAVE:

Heidegger; Dilthey; Hermenéutica; Fenomenología; Comprender

### ABSTRACT

The philosophical figure of Wilhelm Dilthey is a key figure in the young Heidegger to explain the passage that he makes from Husserlian phenomenology to existential phenomenology, insofar as the latter presents the features of a hermeneutics of meaning. Starting from the general consideration that the Heideggerian approaches to phenomenology and hermeneutics are merely a question of

---

<sup>1</sup> E-mail: [fernando.gilabert.bello@gmail.com](mailto:fernando.gilabert.bello@gmail.com); Orcid: 0000-0002-7503-3654

methodology, it is necessary to explain what the philosopher from Meßkich takes from the Diltheyan proposals in order to carve out the horizon of the question of being to which *Sein und Zeit* points. The present study is born with the pretension of highlighting some fundamental marks that make possible the Heideggerian transit from the objectivism procured by transcendental phenomenology to the historicism latent in the hermeneutic phenomenology developed in the twenties of the last century, the years without publications, the years in which the legend is forged.

## KEYWORDS

Heidegger; Dilthey; Hermeneutics; Phenomenology; Understanding

## 1 INTRODUCCIÓN

Cuando en 1927 se publica la primera parte de *Sein und Zeit*, la figura de Martin Heidegger adquiere la relevancia filosófica necesaria para tomar el papel protagónico de la nueva ola de fenomenólogos, dejando atrás la imagen adquirida de virtuoso intérprete de la tradición, cuya única labor destacada es la revitalización y actualización de los clásicos (Safranski, 1994: 178). A partir de ver la luz esta obra, Heidegger se quita la máscara y se revela como el rey oculto de la filosofía (Arendt, 1969: 893) al sintetizar las diversas influencias que adquiere en el camino a aquella obra (Gabás Pallas & Adrián Escudero, 2012: 12) y distanciarse definitivamente de los preceptos planteados por su maestro Edmund Husserl (Gilabert, 2015: 225).

La imagen de rey oculto del pensamiento, la gana Heidegger conforme a una leyenda que él mismo fomenta: la falta de publicaciones entre su trabajo de habilitación sobre Duns Scoto (1916) (Heidegger, 1978) y la redacción definitiva de su obra magna (1927) parece indicar que *Sein und Zeit* es una obra sin historia, que parece surgir de la nada (Gabás Pallas & Adrián Escudero, 2012: 9). Lo afirma él mismo en un ficticio diálogo con un visitante japonés (Heidegger, 1990: 92) y lo afirma Pöggeler en la biografía tutorizada por el maestro de la Schwarzwald, donde se pasa de las influencias católicas y las primeras lecturas filosóficas de los años de formación a la eclosión de su texto capital (Pöggeler, 1983). La salida a la luz de la primera gran publicación heideggeriana, como tomo especial del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* fundado por Husserl, se afirma que es debido a necesidades académicas, pues es necesario un escrito de esas características para obtener la cátedra en la Universidad de Freiburg (Ott, 1988: 128), sin menoscabo de que es con aquella obra con la que puede realizarse por primera vez como filósofo (Schuhmann, 1978: 602).

Los estudios actuales acerca de la problemática heideggeriana anterior a *Sein und Zeit* nos indican que esta leyenda no está forjada así y que hay suficiente material para echar por tierra este mito (Adrián Escudero, 2010). Es más, el propio Heidegger es consciente de ello a la hora de organizar la obra completa (*Gesamtausgabe*), donde se incluyen lecciones, conferencias, inéditos e incluso esbozos de aquellos años previos (Heidegger, 2013), pero que sólo son publicados de manera póstuma. Todos estos textos previos que sirven para ayudar a allanar el camino al mastodóntico proyecto de exponer toda la pregunta por el sentido del ser, son interesantes en la medida en que

Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología:

interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger

revelan cuestiones incómodas que distancian al Heidegger de los años previos a *Sein und Zeit*, cuando Heidegger descubre que es Heidegger (Safranski, 1994: 156), de sus modelos de juventud: el cuestionamiento de los fundamentos neokantianos, el distanciamiento del catolicismo y la postura crítica frente a la fenomenología de Husserl (Gabás Pallas & Adrián Escudero, 2012: 10). Sin embargo, aun hay nombres que permanecen inalterados en su estatus en el imaginario heideggeriano, como el de Aristóteles, Kierkegaard o Dilthey, a los que no deja de re-pensar y re-interpretar.

La figura filosófica de Wilhelm Dilthey (1833-1911) es clave en el joven Heidegger para explicar el paso que da de la fenomenología husserliana a la fenomenología existencial, en tanto que esta última presenta los rasgos de una hermenéutica del sentido. Partiendo de la consideración general de que en los planteamientos heideggerianos acerca de la fenomenología y la hermenéutica sean una mera cuestión de metodología (Gilabert, 2023), es necesario exponer qué toma el filósofo de Meßkich de las propuestas diltheyanas para labrar el horizonte de la pregunta por el ser al que apunta *Sein und Zeit*. El presente estudio nace con la pretensión de poner de relieve algunas marcas fundamentales que posibilitan el tránsito heideggeriano del objetivismo procurado por la fenomenología trascendental al historicismo latente en la fenomenología hermenéutica desarrollada en los años veinte del siglo pasado, los años sin publicaciones, los años en que se forja la leyenda.

## 2 LOS PRESUPUESTOS DILTHEYANOS

La lectura de Dilthey es fundamental en el camino de pensamiento del joven Heidegger hacia *Sein und Zeit*, hasta el punto en que la analítica existencial allí descrita culmina en el reconocimiento de la temporalidad histórica intrínseca al propio sistema de pensamiento del filósofo de Biebrich (Vattimo, 1971: 18). Ya, por ejemplo, aparecen inclinaciones hermenéuticas en sus primeras lecciones en la Universidad de Freiburg, en 1919 (Heidegger, 1987) y también las últimas, en 1923, antes de partir a Marburg (Heidegger, 1982). Pero la figura de Dilthey aparece en otros textos fundamentales para la génesis de *Sein und Zeit*, como el ciclo de conferencias que imparte en Kassel dedicado a la figura del hermeneuta alemán (Heidegger, 1993a), e incluso formará parte de la trama de su obra magna, tomando una especial consideración cuando se alude a la problemática de la historicidad (Heidegger, 2006: 372-404).

Se hacen necesarias unas pinceladas de la hermenéutica que desarrolla Dilthey a fin de clarificar la importancia que tiene su filosofía en la trama heideggeriana de pensamiento. En la segunda mitad del siglo XIX, en oposición al trascendentalismo que resulta de la teoría del conocimiento del idealismo alemán, se impuso la hipótesis de que todo conocimiento genuino es o bien derivado de la experiencia empírica o bien fijo por su propia definición (tautológico), de modo tal que todo conocimiento cierto, es fruto de la percepción sensorial, del fenómeno "dado" y su interpretación racional y lógica (Comte, 1998). Esta evolución natural del empirismo hace cuestionables los presupuestos teológicos y metafísicos, considerando sólo conocimientos ciertos aquellos que se pueden reglar conforme a leyes generales, esto es, aquellos que siguen un modelo físico y matemático del conocimiento (Kolakowski, 1971). Este modelo

positivista no otorga un estatus epistemológico a las ciencias del espíritu, pues su idea metodológica se aleja de todo aquello que pueda levantar alguna sospecha de especulación, como es el caso de la historia, entendida como disciplina académica.

El positivismo coloca a las ciencias de la naturaleza como rectoras del conocimiento y patrón metodológico al tener el aval de su carácter instrumental y experimental, ergo, "demostrable", subsumiendo a toda la ciencia social dentro del entramado natural y operando en un reduccionismo metodológico que enfatiza la explicación y predicción de fenómenos desde la consideración de la causalidad y su reglamentación. Ello propicia una distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu parejo a la oposición cultura y naturaleza, que pone sobre la mesa el problema de si la construcción teórica, su estatuto epistemológico, es igual para ambos tipos de ciencia (Agís Villaverde, 2020: 168). Tal distinción es clave para Dilthey, para quien, junto a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), hay un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto, como lo son la historia, la economía, el derecho, la religión, la literatura, la arquitectura, la música, la filosofía y la psicología, los cuales remiten al ser humano, un producto de la naturaleza cuyo actuar en el mundo, que es lo que investigan estas disciplinas, no es en sí nada natural. A este conjunto de conocimientos relativos al género humano, los denomina ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) (Dilthey, 2008: 5).

La diferencia fundamental entre ambos tipos de ciencias es que las ciencias de la naturaleza señalan al mundo desde los aspectos universales, de modo tal que los experimentos desde el positivismo son repetibles siempre bajo las mismas condiciones y tornando al mundo naturaleza, mientras que las ciencias del espíritu parten de la particularidad de cada hecho, mostrándose irrepetibles cada vez (Rickert, 2013). Por eso, el ejemplo de ciencia del espíritu es la historia, porque cada hecho histórico acontece siempre sólo una vez, desde su particularidad, lo cual no puede ser asumido por la metodología positivista de la ciencia, siendo necesario un método diferente, que Dilthey denominará comprensión hermenéutica (*hermeneutisches Verständnis*) (Dilthey, 2008). Mientras las ciencias de la naturaleza basan su método en la explicación, las ciencias del espíritu tienen su piedra de toque en la comprensión, entendida como el acto original a partir del que se capta el mundo conforme a sus manifestaciones (fenómenos) a partir de la referencia del ser humano como aquel que objetiva esos fenómenos (Ferraris, 2008).

La hermenéutica diltheyana, abiertamente antipositivista, da cuenta de la diversidad de los fenómenos históricos y sociales y aspira a comprender cada una de sus particularidades a partir de una profundización en el proceso gnoseológico, que permita dotar a las ciencias del espíritu de categorías propias. La cuestión central de las ciencias del espíritu es que de su campo forma parte también el ser humano mismo, agente y referente de los entramados epistemológicos de esta tipología de ciencias. Así la fuente no será la experiencia empírica, que gusta de ser reconocida como objetiva, sino la vivencia (*Erlebnis*), siempre dada subjetivamente (Dilthey, 2006: 87).

La hermenéutica diltheyana parte de la vivencia, que es la vida experimentada en cada uno de los individuos, entendida particularmente. Desde ella, concretamente desde la vivencia fundamental de la historia, es posible hallar el rasgo de la

comprensión, entendida como la capacidad de colocarse en la vida psíquica de los otros, comprender es comprender a los demás (Schuster *et alt.*, 1997: 19). La comprensión de los signos que el ser humano da de su existencia ya implica comprender al resto de la humanidad, por lo que la comprensión es el motor de las ciencias del espíritu, mientras que la explicación pertenece a las disciplinas naturales. La hermenéutica diltheyana trata del comprender aplicado a los procesos de la psique, a las que aporta un fundamento en tanto que mediación del mundo interno del espíritu (subjetivo) con el mundo externo (objetivo), de modo tal que la vida misma es una interpretación del propio mundo interior y sus objetivaciones, dando significado a las expresiones de la espiritualidad. La hermenéutica busca una validez universal de la interpretación de la vida sobre la que a su vez se funda la historia, siendo por tanto la vida la base de todas las ciencias del espíritu (Dilthey, 1997: 134).

Evidentemente, este estudio no tiene la pretensión de exponer al completo toda la hermenéutica diltheyana, sino que busca abrir paso a la ontología hermenéutica de Heidegger y a su giro hacia una fenomenología de corte hermenéutico existencial. Se omite deliberadamente la indagación en las ideas de cosmovisión, en la confrontación que mantiene con Kant y el idealismo alemán y en la sociológica diltheyana. Más bien, lo que se pretende poner de relieve es la importancia de la metodología, como una ampliación de la hermenéutica tradicional. Dicha ampliación y aportación respecto del método es clave en los planteamientos heideggerianos. La comprensión que caracteriza a la vida humana lleva a la hermenéutica a una radicalización que prepara el desplazamiento hacia la ontología (Grondin, 2011: 126-127). Estos presupuestos diltheyanos confrontan con la visión "pura" de la fenomenología husserliana y marcaran la distancia que con ésta toma Heidegger para elaborar su propia versión de la misma: una fenomenología hermenéutico-existencial.

80

### 3 LO OBJETIVO, EN TORNO A HUSSERL

Es lugar común en la historia de las corrientes actuales de la filosofía trazar la relación de Husserl y Heidegger como la de maestro-discípulo (Denker & Fischer, 2012: 29) e incluso como padre-hijo (Safranski, 1994: 108). Aunque la fenomenología como estudio del mundo aparecido ante la conciencia ya emerge en los clásicos de la filosofía (por ejemplo, en Kant (1990) o Hegel (2004)), no es hasta que Husserl funda el movimiento fenomenológico, a principios del siglo XX, cuando adquiere su estatus de "método y modo de ver" (Ferrater Mora, 2005: 1239) para la adquisición del conocimiento, atendiendo a la experiencia evidente, sin hipotetización alguna y a partir de los modelos conceptuales del mundo (Husserl, 2013: 7). Aunque hay precedentes en la psicología descriptiva de Franz Brentano (1973), a quien Husserl mismo considera inspirador del movimiento (Husserl, 2002: V-VI), no es hasta que emerge el proyecto de la fenomenología trascendental cuando se puede hablar en el contexto de este estudio de fenomenología.

Una de las pretensiones fundamentales de Husserl con su método fenomenológico-trascendental es la elaboración de una serie de procedimientos para hacer que la filosofía se convierta en una ciencia estricta (Husserl, 2009), a partir de la



descripción del sentido del mundo previo a todo filosofar (Husserl, 1973: 177), yendo a las cosas mismas y no quedándose en meras construcciones de palabras (Husserl, 2002: 35-36). En el fondo, Husserl sólo recupera el viejo sueño que desde Descartes tiene la tradición filosófica (Xolocotzi, 2004: 38).

Husserl pretende dar el método para que la filosofía sea ciencia, si bien la primera en rango, la más elevada de todas las ciencias, y esta filosofía primera tiene el rasgo fundamental de partir del método fenomenológico (Husserl 2009: 8). Pero Heidegger difiere de ello, pues considera que la acepción fundamental de la fenomenología no debe ser indagar en la ciencia, sino de ser una indagación previa que permita exponer lo que se comprende y lo que no (Heidegger, 2004: 108), como una propedéutica previa y necesaria para aclarar los caracteres y fundamentos necesarios de los que han de partir las ciencias para ser consideradas como tales. De este modo, con la base del método fenomenológico husserliano, Heidegger desarrolla una propuesta propia y original que busca romper el trascendentalismo (Herrmann, 1980).

Suele acusarse a Heidegger de "traicionar" el legado husserliano y abandonar la fenomenología (Steiner, 2004), hecho en el que el propio Husserl incide (Husserl, 1994: 234). Sin embargo, Heidegger reconoce en sus textos tardíos que nunca abandona la fenomenología, entendida como permanente posibilidad del pensar aquello que hay que pensar (Heidegger, 1976: 101). Pero hay que matizar: si bien Heidegger toma la metodología fenomenológica, su propuesta lo aproxima más a las intenciones de Dilthey que las de Husserl respecto de la comprensión hermenéutica, puesto que la fenomenología husserliana es la concepción expresa y radical de la filosofía científica (Heidegger, 1989a: 15), esto es, siguiendo el método científico, la filosofía al modo husserliano se acercaría más a la explicación que no a la comprensión.

Heidegger toma de Husserl el carácter fundamental de la fenomenología precisamente para combatir los presupuestos del psicologismo naturalista que impera en la época. Pero ya no para hacer una ciencia acerca del pensar, sino para establecer un marco teórico desde el que establecer las condiciones que ha de reunir una ciencia para ser considerada tal (Xolocotzi, 2004). Esas condiciones no son referentes a las "explicaciones" que una ciencia pueda dar, sino más a su comprensión en cuanto ciencia, siendo aquí fundamental la lectura de Dilthey a propósito de la hermenéutica. Pero esto no significa que Heidegger tome unas cosas de la metodología husserliana y otras tantas de los presupuestos diltheyanos y los fusione (Xolocotzi, 2004: 97), sino que, a pesar de la deuda con ambos, los planteamientos del pequeño mago de Meßkirch albergan una originalidad singular: el objeto de reflexión no está fuera del entramado que se denomina "mundo", como sugiere el programa filosófico de Husserl, sino que el fenómeno siempre es contemplado conforme a su propia mundanidad: el fenómeno no es tanto lo que se muestra en sí mismo (Heidegger, 2006: 31), como algo parejo a una ontología desde la que indagar en el ser del ente y no su reflejo para con el mundo (Heidegger, 2006: 38).

La primera estructura fundamental desplegada en la analítica existencial es la de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), conforme a la que se señala que la existencia (*Dasein*) pertenece al mundo como una totalidad referencial que establece un horizonte para los entes de sentido conforme a su comparecer (Adrián Escudero, 2009: 202). La

hermenéutica diltheyana concede la posibilidad de alcanzar esa mundanidad conforme a la comprensión, frente a una fenomenológica "explicativa" que se torna en un exceso teórico que aparta a los fenómenos de su mundanidad intrínseca y, por ende, los despoja del carácter de su existencialidad. De este modo, los presupuestos ontológicos de Heidegger apuestan por una facticidad (Heidegger, 1982: 18), que se oponen a las fijaciones teóricas (Xolocotzi, 2004: 141). Lo que Heidegger quiere señalar es que no hay un camino que pueda unir la orilla de lo teórico con la de lo vivenciado, sino que hay una brecha entre ambos para la que hay que dar un salto: un salto hermenéutico (Heidegger, 2015: 11).

El salto hermenéutico que da Heidegger rompe con la objetividad pretendida por la explicación científica del método husserliano. El recurso a la vida fáctica remite a la existencia misma en tanto que ontológica en cuanto vivencia el ser del ente, de modo que el carácter mundano denota la existencialidad fenoménica y no un tomar el mundo como si fuera un ente más, como un ente "intramundano", si puede decirse con esta terminología contradictoria para tal explicación (lo cual por supuesto, llevaría a un cortocircuito en los presupuestos elementales de la científicidad más estricta al acusar al mundo de intramundanía). La distancia con Husserl toma los adjetivos de hermenéutico y existencial, pues la fenomenología que desarrolla Heidegger en los años veinte del siglo pasado, será en sí misma hermenéutica (Heidegger, 2006: 37), de modo tal que el foco se pondrá no ya en el fenómeno mismo, en la cosa misma, sino en la aclaración de la situación hermenéutica en relación con esas cosas mismas, especialmente en aquellas estructuras ontológicas de la existencia humana (Adrián Escudero, 2009: 110).

#### 4 UNA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA (O UNA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA)

El método hermenéutico heideggeriano presupone un intento de conquista del horizonte de sentido previo a cualquier investigación científica, denotando la comprensión por encima de la explicación y conforme a la propia existencia (*Dasein*), pues sólo así se constituye la única posibilidad para llegar a un entenderse y de ser en sí mismo ese entender (Heidegger, 1983: 15). Esto es, Heidegger en su método recoge la estela diltheyana al considerar que el comprender (*Verstehen*) no es algo externo a la tematización filosófica de la vida, sino que es el primer nivel por el que toda investigación fenomenológica debe pasar a la hora de aprehender el mundo y expresarlo (Heidegger, 1993b: 237), de modo tal que la vincula estrechamente a la facticidad en tanto que "asunto" fundamental (*fundamentalen Sache*) de la misma (Heidegger 1982: 107).

En las lecciones tempranas que Heidegger imparte en la Universidad de Freiburg, entre 1919 y 1923, es donde se forja esta concepción de la fenomenología hermenéutica, propiciando una transformación no sólo en la fenomenología y en la hermenéutica como dos disciplinas separadas dentro del entramado de conocimientos de la filosofía, sino también que la revolución alcanza también a la ontología. El

fenómeno y su interpretación desde el despliegue que Heidegger lleva a cabo en su pensamiento remiten a la existencia, la cual constituye la base de indagación ontológica en tanto que la existencia denota el ser mismo (Heidegger, 1982: 16). La descripción hermenéutica que se lleva a cabo en la docencia del joven Heidegger es una reflexión sobre el sentido del comprender y el interpretar, reconociendo que las raíces del modelo hermenéutico como descripción fenomenológica están constituidas a partir de la metodología propia de las ciencias del espíritu al modo dilttheyano (aunque también es importante la familiaridad con los escritos de Schleiermacher) (Adrián Escudero, 2009: 107-108). Esas primeras lecciones otorgan a la fenomenología hermenéutica una función primordial que es clave en la obra magna del filósofo de Meßkirch: la reflexión sobre las estructuras de la comprensión del ser humano, las cuales se corresponden con las estructuras de la propia existencia, de modo tal que la analítica existencial que se despliega en *Sein und Zeit* se convierte en interpretación (Heidegger, 2006: 16-17).

De este modo, la hermenéutica, pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad (Heidegger, 1983: 9), la cual es un existir cada vez, una existencia concreta e individual (Heidegger, 1983: 7). Esto indica que es la existencia misma quien debe interpretar su propio ser, pero esta interpretación siempre se hace ya en el entramado de una determinada interpretación a la que se está arrojado de facto (Heidegger, 1989b: 267), de modo tal que la facticidad designa el carácter fundamental de la existencia humana (*Dasein*). A la estructura de la existencia pertenece el hecho de tener una pre-comprensión ontológica del ser a la que se accede hermenéuticamente (Heidegger, 1987: 75). La existencia fáctica necesita de una interpretación que interpele su ser mismo. De facto se hace continuamente, pero en la vida cotidiana olvida que acomete siempre este interpelar y, con ello, se produce un olvido de la existencia misma por ella misma. Lo que Heidegger pretende con su método es recordar a la existencia que hace este quehacer, porque conforme a la interpretación, en este ser va su ser mismo y, su desatención lleva a la alienación. De ahí que la hermenéutica heideggeriana no sea una mera reflexión acerca de las ciencias espíritu, sino una explicitación de la base ontológica sobre la que dichas ciencias pueden erigirse (Agís Villaverde, 2020: 237), de modo tal que permitan a la existencia despertar a sí misma (Heidegger, 1983: 15).

La idea central que está en estas lecciones primeras del joven *Privatdozent* en la Universidad de Freiburg se mantiene años después al servicio de una ontología fundamental que, a su vez, sirva para fundamentar ontológicamente el conocimiento científico. Por eso, a partir de los presupuestos que una fenomenología hermenéutica puede aportar, se inicia la tarea de despertar la existencia a sí misma conforme a su propio preguntar acerca del ser, esto es, la pregunta hace referencia al modo que en la existencia se encuentra con el ser, pero dicha pregunta se olvida en la confusión dada a lo largo de toda la historia de la metafísica del ser con el ente, tratando al ser como un ente cualquiera sin contemplar que entre ellos se encuentra una diferencia ontológica (*ontologische Differenz*) (Heidegger, 1989a: 453). La pregunta por el ser se ha desviado al confundirse lo óntico, esto es, lo relativo a los entes, con lo ontológico, que atañe al ser mismo. Esta confusión es fundamental para el devenir de la historia de la



filosofía, pues el ser no es el ente, sino aquello que dota de ser al ente, lo que lo hace ser.

El problema fundamental de que trata *Sein und Zeit* es la analítica existencial, como modo de ser propio para el ser humano y en la misma se revela la urgencia que tiene para la existencia la pregunta por el ser, caída en el olvido, por lo que hay que buscar un nuevo modo de abordarla: el método propio de la fenomenología hermenéutica, cuyo papel principal es develar aquello que se oculta tras toda mostración del ente pero esencialmente pertenece a él hasta el punto de constituir su sentido y fundamento (Heidegger, 2006: 35). Este componente que no aparece en el mostrarse mismo del fenómeno pero que, sin embargo, es accesible a la comprensión es el ser. De este modo, los constituyentes de sentido son los condicionamientos históricos y lingüísticos que se tornan una suerte de significaciones previas que envuelven al propio existir, lo cual denota una suerte de "familiaridad" para esa significatividad de sentido (Xolocotzi, 2004: 149). Tal pre-comprensión advierte que el comprender en cuanto tal, más que un modo de aprehensión del conocimiento es un modo de ser propio del ser humano.

A diferencia de Dilthey y Husserl, quienes aspiran con sus planteamientos a establecer una metodología para las ciencias del espíritu, lo que pretende poner en claro Heidegger con sus aseveraciones es el sentido de la existencia misma. La comprensión del fenómeno no es un mero conocimiento que dice "algo" del mundo, sino un saber hacer y manejarse ya en el mundo. No es "saber-algo", sino "poder-algo". La comprensión forma parte de la estructura de anticipación de la significatividad como consecuencia del estar arrojado (*Geworfenheit*) (Heidegger, 2006: 145). Esta anticipación pre-comprensiva hace que la existencia ya sea estatuida siempre desde una determinada conceptualidad, de modo que la comprensión en cuanto tal nunca es neutral, sino que se elabora a partir de unos supuestos de los que no se puede escapar, como pretende la tradición moderna, de Descartes al positivismo.

Heidegger pretende poner de relieve la propia estructura pre-comprensiva y anticipativa de la comprensión, no eliminarla, pues asumiéndola es la única forma de superar los equívocos transmitidos por la tradición al permitir establecer una crítica de los mismos conforme a un proceso de de-construcción (*Destruktion*). Una fenomenología hermenéutica como la que desarrolla Heidegger no pretende excluir los prejuicios pre-comprensivos, sino más bien, reconocerlos historiográficamente.

## 5 UNA BREVE CONCLUSIÓN

Este estudio no es una reconstrucción de la importancia que en la obra de Heidegger tiene el pensamiento de Dilthey, anotando y señalando en qué lugares del camino del pensar heideggeriano se hace alusión explícita o implícita del teórico de las *Weltanschauungen*. Más bien son una serie de notas que ponen en juego cómo la lectura de Dilthey por parte del joven Heidegger es fundamental para la transformación de la fenomenología y permite corregir lo que a su juicio son errores del método husserliano. Con todo, y al respecto de esa transformación hermenéutica de la fenomenología, es posible señalar una breve conclusión: se trata de comprender y no

de explicar. Tal vez estas notas sirvan para hacer posible una comprensión del porqué de la importancia del comprender, o tal vez sólo sean un mero ejercicio explicativo, sea como fuere, abren un horizonte para re-pensar la fenomenología actual a la luz de la pregunta por ese comprender tal y como es expuesta en los planteamientos del joven Heidegger.

### REFERENCIAS

- ESCUADERO, A. J. *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder, 2009.
- ESCUADERO, A. J. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder, 2010.
- VILLAVARDE, M. *Historia de la hermenéutica. Devenir y actualidad de la filosofía de la interpretación*. Madrid: Síndesis, 2020.
- ARENDT, H. Martin Heidegger ist achtzig jahre alt. In: *Merkur* XXIII (10), 1969.
- BRENTANO, F. C. *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [1874]. Hamburg: Meiner, 1973.
- COMTE, A. *Cours de philosophie positive* [1830-1842]. Paris: Hermann, 1998.
- DENKER, A. & FISCHER, W. *Martin Heidegger. Lebenswege und Erinnerung*. Meßkirch: Gmeiner, 2012.
- DILTHEY, W. *Psychologie als Erfahrungswissenschaft: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie* [1875-1894]. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- DILTHEY, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910]. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- DILTHEY, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883]. Stuttgart-Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- FERRARIS, M. *Storia dell'ermeneutica*. Milano: Bompiani, 2008.
- MORA, F. J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: RBA-Ariel, 2005.
- GABÁS, P. R. & ESCUDERO, J. "Prólogo". In: Heidegger, M. *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta, 2012.
- GILABERT, F. Heidegger y la transformación de la fenomenología: la necesidad de una ciencia previa para la elaboración de la pregunta filosófica. In: *Eikasía* 63, 2015, pp. 225-232.
- GILABERT, F. Saltos en el camino. Martin Heidegger, la filosofía, el método. In: *El método en cuestión: caminos, atajos, desvíos, prismas* (Eds.) Cardella, S. N. & Demey, R. Buenos Aires: Proyecto Hermenéutica, 2023, pp. 15-20.
- GRONDIN, J. *L'universalité de l'Herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* [1807]. Stuttgart: Reclam, 2004.
- HEIDEGGER, M. Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus [1915]. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1978, pp. 189-411.
- HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [1923]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem [1919]. In: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1987, pp. 1-117.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phanomenologie* [1927]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989a.
- HEIDEGGER, M. Natorp Bericht. Phänomenologie Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation [1922]. In: *Dilthey-Jahrbuch* 6 (Org.) Lessing, H.-U. 1989b, pp. 237-274.
- Heidegger, M. Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden [1954]. In: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1990, pp. 85-155.

Hacia un horizonte hermenéutico en la fenomenología:

interpretaciones acerca de la influencia de Dilthey en el pensamiento del joven Heidegger

- HEIDEGGER, M. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge) [1925]. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 8, 1993, pp. 143-177.
- HEIDEGGER, M. *Grundprobleme der Phanomenologie* [1919]. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993b.
- HEIDEGGER, M. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). In: *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Auszüge zur Phänomenologie aus dem Manuskript "Vermächtnis der Seinsfrag"* [1973-1975]. Meßkirch: Martin-Heidegger-Gesellschaft, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Was heißt denken?* [1951]. Stuttgart: Reclam, 2015.
- HERRMANN, F.-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- HUSSERL, M. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1929-1931]. Den Haag: Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, M. *Briefwechsel III*. Dordrecht, Kluwer, 1994.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913]. Berlin: De Gruyter, 2002.
- HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1911]. Hamburg: Meiner, 2009.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen* [1901]. Hamburg: Meiner, 2013.
- KANT, I. *Kritik der Reiner Vernunft* [1781-1787]. Hamburg: Meiner, 1990.
- KOLAKOWSKY, L. *Positivist Philosophy. From Hume to the Vienna Circle*. London: Pelican, 1971.
- OTT, H. Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus, 1988.
- PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1983.
- RICKERT, H. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* [1899]. Celtis: Berlin, 2013.
- SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser, 1994.
- SCHUHMANN, K. Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 32, 1978.
- SCHUSTER, F. G.; Giarraca, N.; Aparicio, S.; Chiaramonte, J. C. & Sarlo, B. *El oficio de investigador*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1997.
- STEINER, G. *Lessons of the masters*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- VATTIMO, G. *Introduzione a Heidegger*. Bari: Laterza, 1971.
- XOLOCOTZI, Á. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D. F.: Plaza y Valdés, 2004.

Submetido: 31 de outubro de 2024

Aceito: 15 de março de 2025