

Introducción a la Hermenéutica para Educadores a partir de Dilthey



Introduction to Hermeneutics for Teachers from Dilthey

Jesús Rafael Briceño Briceño

jesusrafael1982@gmail.com

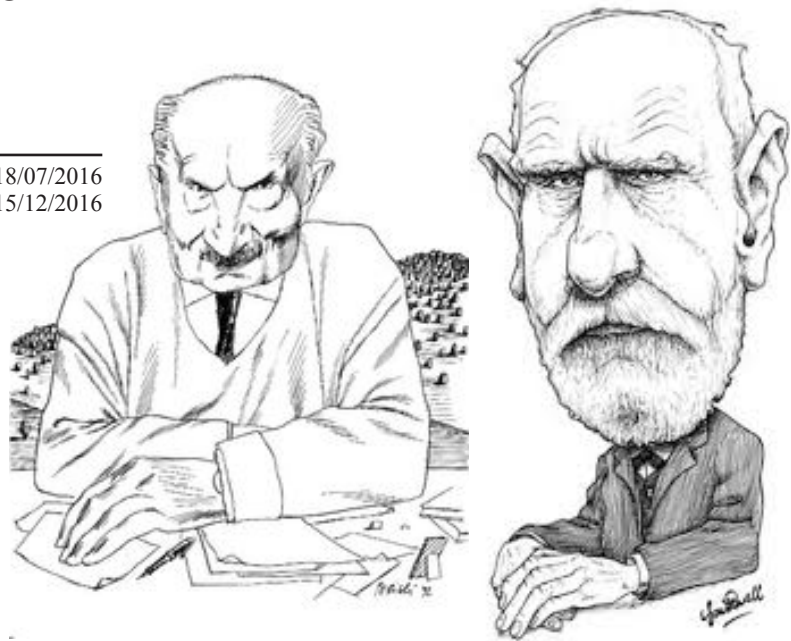
Universidad de Los Andes

Núcleo Universitario "Rafael Rangel"

Trujillo, estado Trujillo. Venezuela

Artículo recibido: 18/07/2016

Aceptado para publicación: 15/12/2016



Resumen

El presente escrito postula una visión muy breve de la extensa historia de la Hermenéutica, dirigido a educadores y libres pensadores que encuentran en ella una visión más profunda para abordar los estudios educativos. Desde los inicios helénicos de la disciplina, las múltiples influencias orientales y la llegada del Cristianismo, la Hermenéutica ha sufrido notables influencias contextuales que la refiguraron progresivamente; por ello es importante conocer cada situación influyente para establecer las consecuencias evidentes en la disciplina interpretativa. En esta primera parte del texto se abarca hasta el sombrío Martín Heidegger.

Palabras clave: Hermenéutica, historia, filosofía, orígenes, evolución.

Abstract

The present paper postulates a very brief vision of the extensive history of Hermeneutics, directed to educators and free thinkers who find in hermeneutics a deeper vision to approach educational studies. From the Hellenic beginnings of discipline, the multiple eastern influences and the advent of christianity, hermeneutics has undergone notable contextual influences that have gradually refigured it; therefore, it is important to know each influential situation to establish the obvious consequences in the interpretive discipline. In this first part of the text it is covered up to the somber Martin Heidegger.

Keywords: Hermeneutics, history, philosophy, origins, evolution.

La nueva hermenéutica

Gianni Vattimo, según Rodríguez Silva (2010), ha considerado a la hermenéutica como la nueva *koiné* de las ciencias humanas, evidenciando la lucha permanentemente abierta que sostiene el positivismo en contra de todo lo que no entra por su anillo metodológico-metódico-cartesiano; los esfuerzos por establecer una diferenciación entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, aparte de ser una concepción romántica de lo real, han permanecido en las diatribas epistemológicas contemporáneas, radicalizadas por algunos y comprendidas desde la complejidad por otros.

Tenemos, entonces, que la hermenéutica no es una metodología, así como tampoco es un método; no es una metodología porque no fusiona métodos, tampoco es un método porque no conduce a ningún sitio, antes bien, revitaliza siempre el retorno al punto de partida de la interpretación. Los esfuerzos por plantear a la hermenéutica como el nuevo lenguaje de las ciencias del hombre es una consideración filosófica sobre las condiciones profundas de las condiciones antropológicas, históricas, comunitarias y epistemológicas.

El problema de la verdad, de los puntos o miradas sobre la representación de los objetos, del diálogo, de la formación, de la alteridad y del sí mismo, aparece sobre la palestra de las sociedades impregnadas de tecnocracia y de progreso neoliberal; la apuesta por una antropología filosófica profunda es una demanda de todo nuestro ser.

Arqueología de la hermenéutica (de Grecia a Oriente)

Una posible arqueología de la hermenéutica la encontramos en Dilthey, quien refiere los orígenes de la hermenéutica a las fuentes griegas. En su visión del mundo, los griegos acudieron a la hermenéutica para cubrir las necesidades de instrucción de los ciudadanos. Citando a Dilthey, “se desarrolló en Grecia por necesidades didácticas” (Dilthey, 2000, p. 39), estableciendo una forma de comprensión de la *paideia* griega como orientación del individuo en pro de un conocimiento certero.

La interpretación técnica de los poetas (*hermeneiapoietes*), pasando por la interpretación de Homero y aplicada en cualquier lugar donde se hablara griego, llegó a tener contacto con las escuelas de pensamiento (los sofistas y las escuelas de oratoria), en donde tenía una orientación por la composición literaria de los textos escritos (Cfr. Dilthey, 2000, p. 39). Es evidente que la teoría sobre la interpretación siempre hará referencia al texto escrito, sin exclusión de la tradición oral que ha construido -en parte- al texto.

Aristóteles, quien fuera discípulo de Platón, comprendió el papel de la interpretación, ligándola a condiciones retóricas y poéticas, estableciendo un nexo con las formas correctas de escribir y expresar. Sus obras versan sobre el establecimiento de reglas, cánones, medidas para la producción artística y, con ello, se pudo concebir un ideal de métrica para toda la producción poética del hombre griego. El arte y la medida, posterior a Aristóteles, serán criterios de referencia para todas las culturas formadas bajo la égida de la Hélade; en profundidad, muy bien puede pensarse el esfuerzo de Aristóteles por universalizar las experiencias humanas particulares haciéndolas medidas referenciales.

Posterior a Aristóteles, la escuela de filología de Alejandría creó cánones para desechar todos los textos apócrifos de los autores según un “catálogo por materias de todas las existencias” (Dilthey, 2000, p. 41). Según los cánones alejandrinos, los textos eran medidos, atribuidos e interpretados analógicamente, con gran peso en la coherencia interior de los textos.

La escuela de Pérgamo pretendió la introducción de una conciencia subjetiva en la correcta interpretación de los textos desde una “orientación hermenéutica de alcance histórico-universal” (Dilthey, 2000, p. 43).

Nació la alegoría como el establecimiento a partir de metáforas consecutivas, un sentido recto y otro figurado -ambos completos- a fin de dar a entender una cosa expresando otra diferente. La interpretación canónica, en la experiencia griega, se fue convirtiendo en interpretación alegórica; los fines didácticos originarios de la interpretación se tradujeron en fines teológicos con la llegada de los textos religiosos, la relevancia cultural de la significación y la reconstrucción de profecías, mensajes y códigos poli-significantes inmersos en los textos de las grandes religiones del mundo antiguo.

La introducción de los textos religiosos, sobre todo los provenientes de la cultura hebrea, impregnaron el ámbito poético-didáctico-literario con nociones trascendentales sustentadas en experiencias de fe provenientes de la oralidad y de su tránsito por el desierto; el problema de la interpretación de la Palabra de Dios (*Dei Verbum*) radica en la comprensión profunda de mensajes ocultos en la eterna lucha por encontrar la verdad que domina al error.

La cultura hebrea, principal exponente de esta vertiente de la interpretación en el mundo antiguo, se esforzaba considerablemente por interpretar las profecías, las vidas de los profetas, reyes y gente común quienes -tocados por Dios- portaban la esperanza al pueblo errante y sediento; el problema de Jesús de Nazareth no pasó desapercibido para la tradición hermenéutica. La vida del Cristo (“ungido”) se convirtió en base para la interpretación, traducción en texto de su paso histórico, y la comprensión de sus discursos (en su totalidad orales); la cultura hebraica tuvo que lidiar con este singular personaje divino, pues él mismo se hizo acreedor y merecedor de las profecías vetero testamentarias y se autoproclamó como el nuevo pilar de interpretación de la ley mosaica.

Jesús de Nazareth requirió ser interpretado, ser convertido en texto, para que su tradición no fuera borrada y así poder ser transmitida por la catequesis eclesiástica; es por ello que la interpretación alegórica, último eslabón de la experiencia griega postalejandrina sirvió de principio para las grandes luchas teológicas y de interpretación de los próximos siglos medievales.

Reimpulso de la hermenéutica (de Oriente hasta el Renacimiento)

La problemática de la naciente Iglesia del Cristo tuvo que afrontar los siguientes retos: a) lo que dijo Jesús de Nazareth; b) lo que dijeron y escribieron sobre Jesús de Nazareth; c) la ortodoxia interpretativa sobre el Antiguo Testamento; d) la ortodoxia interpretativa sobre el Nuevo Testamento; e) el discurso de Pablo de Tarso; f) el discurso escatológico de Juan el evangelista y otros apóstoles menores. La contienda era abierta y en contra de todo lo que no se ceñía al canon religioso cristiano, en el afán de fundamentar el discurso religioso bajo una única mirada. Frente a la comunidad judía, la iglesia necesitaba la interpretación alegórica sobre el logos (cfr. Dilthey, 2000, p. 45) y frente a los gnósticos, cuidarse de la aplicación excesiva del método alegórico (cfr. Dilthey, 2000, p. 47). Así pues, la Iglesia Católica pasó a ser el filtro de la interpretación religiosa sobre los textos.

Con la Iglesia Católica emergía un canon exigente, inquisidor, normativista y tradicionalista; dicho canon se nutrió de la Patrística, la cual abarcó los primeros ocho siglos después de Cristo, tuvo como principal razón establecer toda la doctrina cristiana a partir de la Biblia y de los textos de los Concilios Eclesiásticos; a estas alturas, la Iglesia había logrado convertirse en religión única del Imperio Romano y había sido influida notablemente por las filosofías de Platón y de los Neoplatónicos. En esta contienda ideológica, la Patrística logró postularse como la filosofía interpretativa de los textos, estableciendo nuevos cánones para la interpretación a la luz de las doctrinas filosóficas griegas, bautizadas por los primeros Padres de la Iglesia (Ambrosio, Agustín, Gregorio, Jerónimo, Atanasio, Basilio, Juan Crisóstomo, Gregorio Nacianceno, Orígenes, Tertuliano).

La Patrística tomó, fundamentalmente, los recursos interpretativos provenientes de la crítica histórica-gramática (cfr. Dilthey, 2000, p. 47) y del sentido pneumático de los textos (cfr. Dilthey, 2000, p. 47). El predominio de la experiencia religiosa durante estos siglos fue significativo para la fe de los cristianos, quienes ya había logrado altas esferas de poder, ciencia y literatura durante toda la conocida Edad Media.

El Renacimiento reorientó la experiencia hermenéutica hacia un estadio superior (cfr. Dilthey, 2000:51), implicando una revisión profunda del concepto de hombre y mundo -en el retorno a las fuentes griegas y latinas-. Este movimiento social dividió el esfuerzo hermenéutico en dos: a) la corriente filológica clásica (Scioppus, Clericus, Valesius) y b) la corriente bíblica (Flacius, Lutero y Calvino). Empero, “la constitución definitiva de la hermenéutica se la debemos a la interpretación bíblica” (Dilthey, 2000, p. 51), puesto que la corriente de los textos religiosos imperaba la necesidad de hacer de cada experiencia particular algo perteneciente a toda la cristiandad y, con ello, hacerse universal.

Esta intuición de uno de los principios de la hermenéutica, por parte de Flacius, constituyó uno de los puntos centrales en el debate del siglo XVI; en tanto que Flacius recurría a la interpretación de la Biblia, superando el oscurantismo del Catolicismo y del Anabaptismo, también daba respuestas a la superación del derecho de la tradición en estipular las interpretaciones de los textos sagrados. En su lucha con las determinaciones del Concilio de Trento, Flacius se propuso lograr una comprensión e interpretación de validez universal.

Flacius alegaba que los textos podrían ser interpretados siempre y cuando se entrelazaran con la tradición viva, en donde la experiencia religiosa era válida para hacer conectar el pensamiento con el asunto mismo; este principio de conexión al texto, por parte del intérprete, estaba auxiliado por la interpretación gramatical. Así pues, Flacius organiza uno de los principios psicológicos en donde el texto tiene que ser interpretado “a partir de la intención y composición de toda la obra” (Dilthey, 2000, p. 53).

Aplicando la Retórica, Flacius logra el estudio de “la conexión interna de un producto literario, su composición y los elementos que poseen en él una fuerza efectiva” (Dilthey, 2000, p. 53). Es allí donde surge el principio de interpretación de las partes con el todo de la obra, y el todo de la obra no puede aislarse de las partes. Fue un gran avance y uno de los principales fue la determinación de que “todo está hecho de acuerdo con reglas, cuando según reglas se lo comprende” (Dilthey, 2000, p. 55).

Ante la labor de Flacius, los esfuerzos de Baumgarten y de sus contemporáneos giraron en la aplicación de “una intuición histórica de lenguaje, historia, naturaleza y derecho” (Dilthey, 2000, p. 55). Semler, por su parte, aplicó el criterio de interpretación de cada texto desde lo local, forjando una especie de “interpretación por el uso lingüístico y por las circunstancias históricas” (Dilthey, 2000, p. 55). De esta manera, la interpretación se libró de los caprichos del dogmatismo y apareció “la escuela histórico-gramática” (Dilthey, 2000, p. 55), introduciendo que “el tejido de pensamiento de cada escrito de una época se resuelve en los mismos hilos: el círculo de representaciones, condicionado local y temporalmente” (Dilthey, 2000, p. 55).

La experiencia del Renacimiento fue sucumbiendo con la experiencia romántica, en tanto que fue otro movimiento que redireccionó el esfuerzo hermenéutico y lo introdujo al diálogo filológico con el filosófico. Schleiermacher aparecerá entonces como el representante del Romanticismo Alemán (ya diseminado en las áreas de la literatura, la música y las artes representativas) que ofrecerá a la hermenéutica una efectividad vigorosa (cfr. Dilthey, 2000, p. 57); así pues, desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, las orientaciones de la hermenéutica aparecerán signadas por el romanticismo germano.

El cambio hermenéutico por el Romanticismo (de Schleiermacher a Dilthey)

No en vano el Romanticismo Alemán, influenció en la obra hermenéutica. Sus pretensiones por lograr la imaginación y la subjetividad, la libertad de pensamiento y expresión, en conjunto con la idealización de la naturaleza ofrecieron el escenario suficiente para que la hermenéutica se revitalizara y escapara de las telarañas jurídicas y religiosas. Rousseau y Goethe (así como también Herder, Schiller, von Humboldt, Schlegel, Hölderlin) son los primeros en advertir el movimiento romántico y forjaron el así llamado “espíritu romántico”; desde el espíritu libre del hombre, se contemplan los temas trascendentales del Romanticismo: la anarquía, la naturaleza, la pasión por lo exótico y el elemento sobrenatural.

Así pues, Schleiermacher bebió de este espíritu y lo asimiló de tal manera que infundió en la hermenéutica características propias de su época. Con una vasta formación teológica y con estudios sobre Aristóteles, tra-

ducciones de Platón, Schleiermacher dividió la superación de las reglas hermenéuticas tradicionales hasta su época y, en conjunto con la filología, construyó su mayor aporte a la hermenéutica romántica.

Schleiermacher intuyó “el proceso creativo en el que surge una obra literaria (...) el conocimiento del otro proceso, el que a partir de signos escritos, comprende el todo de una obra y, a partir de ese todo, la intención y la índole espiritual de su autor” (Dilthey, 2000, p. 61).

Aunque esta captación de tales procesos igualmente lo ofrecía la Retórica, el individuo es reconocido desde una perspectiva psicológica y se manifiesta plenamente en su producción literaria; es por ello que “el comprender y la interpretación están así siempre activos y despiertos en la vida misma” (Dilthey, 2000, p. 63) y están profundamente conectadas al espíritu del autor del texto.

A partir de la obra de Schleiermacher y de Schlegel, obra y autor son concebidos como obras de arte; así, para Schleiermacher y Schlegel, Platón y sus obras son vistos como arte. La intuición de Schleiermacher consistió en percibir a cada autor dentro de su contexto y de su obra. Al comprender las obras de cada autor interrelacionadas, como recuerdo de lo anterior y como preparación del futuro, se logra la comprensión efectiva y real.

Schleiermacher estableció que la interpretación de las obras escritas “no es más que la formación técnica del proceso del comprender, el cual se extiende a la totalidad de la vida, y se refiere a todo género de discurso y de escrito. El análisis del comprender es, pues, el fundamento para el establecimiento de las reglas de la interpretación” (Dilthey, 2000, p. 69). Dicho análisis del comprender se complementa con el análisis de la producción de las obras escritas; y, sin esta complementariedad, no puede fundarse ningún recurso ni límite para la interpretación (Cfr. Dilthey, 2000, p. 71).

Desde entonces, la interpretación queda sujeta al comprender, el cual “permanece siempre relativo, y nunca puede ser consumado”; lo inefable del individuo es, al mismo tiempo, el génesis y el límite de toda interpretación. Para Schleiermacher, la interpretación ofrece dos grandes vertientes: la gramatical y la psicológica. En donde la gramatical “va en el texto de enlace en enlace hasta llegar a la trabazón suprema en la totalidad de la obra” (Dilthey, 2000, p. 73); y la psicológica, que estudia “la transposición en el proceso creativo interno, y avanza hasta llegar a la forma interior y exterior de la obra (...) hasta captar la unidad de la obra en la índole espiritual y en el desarrollo de su autor” (Dilthey, 2000, p. 73).

Al comprender las vertientes de la interpretación, Schleiermacher construye las reglas de la “técnica interpretativa”, determina una teoría universal de la producción literaria y procura “el fin último del proceder hermenéutico (...) comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo” (Dilthey, 2000, p. 73). El centro de la hermenéutica, avisado por Schleiermacher, brindará los espacios para el surgimiento de una hermenéutica científica, con pretensiones de validez universal e inmersa en la dinámica inconsciente del sujeto y su condicionamiento histórico. Con Schleiermacher, la hermenéutica deja de ser aplicada a la teología, a la jurídica y a la poesía, en la premisa de que todo texto puede ser interpretado y comprendido; desde Schleiermacher, no solamente hay reglas, también hay límites para la interpretación.

En la obra de Dilthey se percibe un particular esfuerzo por lograr el análisis del comprender, y del comprender íntimamente relacionado con la construcción de las ciencias del espíritu; desde el comprender es posible la aceptación del otro como realidad en sí, en tanto que buscamos comprender, puesto que nos estamos interrogando constantemente sobre el sentido de las cosas. En Dilthey, el comprender parte del obrar humano como presunción de comprensión de otras personas (Cfr. Dilthey, 2000, p. 21); en tanto que buscamos a partir de interrogaciones, nuestra búsqueda es antropológica en plenitud.

El obrar humano, para Dilthey, ya es una forma de comprensión y lo justifica como objeto de análisis para las ciencias del espíritu pues busca pasar de la experiencia individual a experiencias que comporten características de significación universal; en sus palabras, “si es posible elevar la comprensión de lo singular a la validez universal. De este modo, en el pórtico de las ciencias del espíritu nos encontramos ya con un problema que es propio de ellas, a diferencia de todo conocimiento de la naturaleza” (Dilthey, 2000, pp. 21-22).

El comprender, para las ciencias del espíritu, será el “proceso por el cual conocemos a partir de signos dados sensiblemente desde fuera” (2000, p. 25). Dilthey no solo reconoce el valor de la *interpretationaturae* sino que lo establece como proceso, como experiencia humana universal y válida. Este comprender requiere de la interpretación, una interpretación con caracteres comunes. Según Dilthey, el comprender “precisa de interpretación (...) y el comprender en tanto que está determinado por los medios y condiciones comunes de este modo de conocimiento, tiene que tener caracteres comunes en todas partes” (Dilthey, 2000, p. 27).

Es por ello, también, importante la influencia del interés dentro del proceso del comprender ya que “si el interés es limitado, también lo será la comprensión” (Dilthey, 2000, p. 31). El interés y la comprensión influyen en la interpretación, pues a “este comprender técnico de manifestaciones de la vida fijadas de modo duradero lo denominamos exégesis o interpretación” (Dilthey, 2000, p. 31).

Dilthey radica la interpretación en la experiencia del lenguaje, pues “solo en el lenguaje encuentra lo interior humano una expresión que sea completa, exhaustiva y objetivamente comprensible. (...) su centro en la exégesis o interpretación de los vestigios de existencia humana contenidos en la escritura” (Dilthey, 2000, p. 31). Lenguaje y escritura serán, para Dilthey, los principales problemas hermenéuticos; descubrir los rasgos del hombre a través de la escritura será un objetivo netamente diltheyano.

El análisis del comprender (al lenguaje escrito) es el fundamento para el establecimiento de las reglas de la interpretación (Cfr. Dilthey, 2000, p. 70); un comprender que ostenta posibilidades de interpretación universal pues parte de la experiencia más íntima de relación, el lenguaje.

Para Dilthey, el proceso de comprensión permanecerá siempre relativo y nunca podrá ser consumado; relativo será, en tanto que logre estar en conexión con el sujeto y el contexto en donde se produce, e inacabado, pues los textos y los discursos siempre ofrecen puntos de partida para su permanente interpretación. Es por ello que el comprender y la interpretación configuran el proceder hermenéutico, (el centro hermenéutico) el cual es “comprender el autor mejor de lo que él se ha comprendido a sí mismo” (Dilthey, 2000, p. 73).

Esta brevísima revisión diacrónica del proyecto hermenéutico tiene líneas que nos llaman poderosamente la atención: las concepciones de *eidós* y de historia. El *eidós* estructurará las concepciones sobre la visión, la idea y el conocimiento; por su parte, la historia como estudio de las narraciones y registro de sucesos dignos de memoria o recuerdo, así como también la significatividad de sucesos en la vida del sujeto, de la sociedad, de la cultura y del mundo. *Eidós*, vocablo griego al cual se le atribuyen tres (3) significados principales: ver, idea y conocer. En particular, los griegos que reflexionaban sobre los principios de las cosas -llamados presocráticos- partían de la visión u observación del mundo para construir y enfocar su pensamiento sobre lo real. Al ver, observar, medir lo real, construían realidades las cuales pasaban a constituir -esencialmente- al mundo.

La idea, que remite directamente a las formas o apariencia de lo concreto, es concebida para expresar que todo lo real posee una forma pura en un mundo externo al del hombre. Platón, en diferentes diálogos, señala que las ideas son inmutables, puras, existentes en sí mismas y conforman, coexisten, en la esfera del *topos uranos* y en la mente divina (demiurgo).

Dichas esencias puras pueden ser conocidas, de tal forma que los *eidós* son susceptibles de conocimiento a través de la razón, la cual las contempla, las ve, las observa tal cual son. *Eidós*, como conocer, es un llamado al conocimiento puro, a la contemplación de las sustancias, esencias, formas puras. La historia, hasta los momentos, se ha contemplado bajo dos grandes visiones: la griega y la cristiana. La historia, en su concepción griega, no tiene ni principio ni fin.

Por su parte, la concepción cristiana de historia comporta la idea de progreso y de ascenso; al proclamar la segunda venida gloriosa del salvador, Cristo, la historia asumió un enfoque teleológico y se introduce el ascenso gradual del mundo hasta la configuración en su redentor. De esta manera, la historia cristiana implica la opción por un fin (*telos*) y por una gradación (*gradus*) de las cosas a imagen de su divinidad. Aunque Hegel proclama que la historia tiene su fin en el Estado moderno, la construcción de la historia por parte de los sujetos que conviven en el estado es la aplicación de la idea de gradación, la cual es -netamente- cristiana.

La hermenéutica, que estudia al *eidós* y a la historia a partir del concepto de existencia, establece que es esa misma existencia histórica del hombre el centro de su estudio; así, la idea de hombre se condiciona, se contextualiza, se complementa con su actuar en la historia. Históricamente condicionado, históricamente formado, el hombre pasa a constituirse en el centro del estudio hermenéutico, de manera particular, a través del lenguaje; tenemos, entonces, que idea y lenguaje, historia y lenguaje, formación y lenguaje, tradición y lenguaje conforman el epicentro de la evolución de la hermenéutica.

Abandonando la idea cristiana de la historia como progreso, Hans-Georg Gadamer insistirá en que “lo que existe es la renovación constante de la tradición” (Cfr. Rodríguez, 2010), establecerá la necesidad de una comprensión profunda y universalmente válida del hombre desde el lenguaje y discriminará el consenso para abrir paso a la aceptación total de la diferencia. Sin embargo, para llegar a la apreciación de Gadamer, debemos ponderar los estudios de Edmund Husserl y de Martín Heidegger; el primero, padre e iniciador de la fenomenología, el segundo, su más grande colega y crítico que arrastró a la fenomenología por derroteros propios del existencialismo durante el siglo XX.

De la hermenéutica a la fenomenología (Edmund Husserl)

Al contemplar los trabajos de estos filósofos, podemos establecer sus aportes y considerar que, con ellos, la hermenéutica se convierte (evoluciona) en el fundamento, en el piso y comprensión del lenguaje de las ciencias humanas -aquellas que Dilthey menciona como Ciencias del Espíritu-. Así, Husserl y Heidegger son el puente evolutivo para que la hermenéutica ofreciera sus bases al estudio del lenguaje y a la interpretación como búsqueda de sentido de la existencia del hombre en el mundo. Husserl era el hombre indicado para repensar la filosofía desde las llamadas “ciencias duras”.

Cursando sus estudios superiores en las áreas de física, matemáticas, astronomía y filosofía, portaba consigo las herramientas necesarias y los métodos propios de las ciencias naturales para brindarle a la filosofía un método que, separado de las ciencias formales, se considerara científico en su proceder originario; doctorándose en Filosofía con una tesis sobre cálculo de variaciones, siguió su proceder académico siendo discípulo de matemáticos de la época y aproximándose a Franz Brentano, psicólogo de trayectoria reconocida, del cual tomó la idea de “intencionalidad”.

En su única síntesis entre las ciencias exactas y las así llamadas del espíritu, Husserl proyectó sus investigaciones filosóficas tratando de establecer las bases psicológicas de las matemáticas; así escribe, para 1891, su obra *Filosofía de la Aritmética* que ostentaba establecer la validez de las matemáticas independientemente del pensamiento del sujeto que las produjere y creyere en ellas. Para 1900, en *Investigaciones lógicas* reorienta radicalmente su filosofía hacia el logro del pensamiento puro. En dicho proyecto, llevaba ya la idea de establecer la conciencia trascendental y la subjetividad pura.

La búsqueda de la esencia de las cosas, la observación según las leyes de los objetos y su variación en la imaginación, la dirección de la conciencia a realidades concretas y la fundamentación de estructurales ideales invariables -llamándolas significados-, susceptibles de ser reducidas a estructurales elementales concretas, fueron su eje de estudio durante esos años.

En su estancia en Gotinga, desde 1901 hasta 1916, consolidó su propuesta de fenomenología. Con su obra de 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, estratificó su método; la *epojé* como suspensión de los juicios y preconcepciones -incluyéndose los valores- permitía acceder, según su frase famosa “a las cosas mismas”. La reducción eidética, centrada en el *eidós*, se enfocaba al estudio solo de los contenidos de la experiencia, libre de las modificaciones subjetivas; así, *epojé* y *reducción eidética* facilitaban el viaje de la conciencia a la contemplación de las cosas puras (las cuales son de propiedades exclusivamente lógicas y matemáticas).

El logro de la intuición de las esencias de las estructuras propugnó un idealismo y una filosofía del *ego*, en su afán por determinar que la filosofía no debe dedicarse a inventar teorías, sino a ‘describir las cosas en sí

mismas'; luego de su jubilación de Friburgo (universidad en la que compartió con Heidegger), en 1928, se dedicó a repensar su filosofía y para 1931, en sus *Meditaciones Cartesianas* -frente a las numerosas críticas de solipsismo- apostaba por una conciencia individual conexas a las sociedades y ámbitos del devenir histórico.

Husserl aborda uno de los problemas epistemológicos fundamentales del siglo XX con su método fenomenológico. La *epoché* es el primer paso de la conciencia para acceder a las cosas mismas, la reducción eidética enfocaba el ver solo los contenidos de la experiencia libres de la subjetividad; el tercer paso consistía en la fundamentación del pensamiento puro (con notas evidentes de lógica y matemática), y -por último- la intencionalidad obligaba a la conciencia a una puesta de atención en ir a las cosas mismas, dirigiéndose a algo diferente de ella misma. Esa intencionalidad se configuraba en círculos concéntricos, proyectos de despeje de lo visto fenomenológicamente. Estableciendo, así, algunos de los principios de la hermenéutica: 1) las cosas están más allá del sujeto y del objeto, y 2) las cosas están allí y hay que observarlas.

Padre y sepulturero de la fenomenología, Husserl logró una escisión monumental entre Ciencia formal-natural y Filosofía pues, al conferirle un método riguroso a esta última, consiguió ir más allá de la visión sesgada de las ciencias naturalistas; defendiendo el estudio autónomo del espíritu en sí y por sí, la apuesta por el concepto de *Lebenswelt* adquiere sentido solamente en el plano del espíritu. Recordando que la naturaleza, para Husserl no es ajena ni contraria al espíritu; más bien, la naturaleza se funda en el espíritu -el cual existe en sí y por sí, pudiendo tratarse científicamente puesto que es racional-.

Al encontrar el espíritu su racionalidad, la fenomenología trascendental procura un saber radical y la superación de la crisis contemporánea. Husserl logró restablecer la tarea de la filosofía y constituirla como tarea científica, pues consistía en ir más allá de la ciencia y su método para producir verdades universales; con ello, Husserl liberó a la filosofía de las frivolidades de la especulación y la centró en el estudio de las formas puras, formas matemáticas, formas lógicas, formas analizables.

Entre *doxa* y *gnosis* (opinión y conocimiento), en Husserl era necesario superar la *doxa* a partir de la intencionalidad de la conciencia y lograr la observación de lo real con un método originariamente radical y esencial. De este modo, la fenomenología construía su primer fundamento (la evidencia inmediata) y su segundo fundamento (la intuición). De allí que la ideación sea un resultado, un proceso de purificación de la conciencia, elevación y superación del *eidós*. Posteriormente, Gadamer criticaría la idea de método y de lenguaje de la fenomenología; pero antes de ello, Heidegger estaba elaborando el proyecto filosófico más trascendental del siglo XX, *Ser y tiempo* (1927). Con el proyecto de Heidegger, se evidenciaría que, tal como asevera Félix Duque, de la UNED-España, “la filosofía no es para resolver problemas, es para ver problemas donde otros no lo ven”.

La intuición hermenéutica de Heidegger

Martin Heidegger cursó estudios superiores de teología y filosofía, contando entre sus profesores a Heinrich Rickert y Edmund Husserl, obteniendo su doctorado en 1914; dos años después, entra a Friburgo como docente y posteriormente se traslada a Marburgo, en donde permanecerá hasta 1928. Para la época, fue coaccionado por las influencias nacional-socialistas de Alemania (nazis). Nombrado Rector de Friburgo para 1933, tuvo que dimitir de su rectoría por evitar la propaganda antisemita en la universidad. Sus clases estuvieron bajo censura hasta 1944 y al finalizar la II Guerra Mundial en 1945 tuvo que enfrentarse con interrogatorios por supuesta afinidad al nazismo, motivo por el cual fue suspendida su actividad docente desde 1945 hasta 1951. Desde 1951, prosiguió con sus clases hasta su jubilación en 1958. Retirándose a su famosa cabaña, mantuvo vida sobria hasta su muerte en 1976.

Influenciado por la filosofía griega, de manera particular por los presocráticos, la filosofía de Kierkegaard y la de Friedrich Nietzsche pasarán a ser parte de su constante revisión filosófica de Occidente. La concepción del ser, establecida en la Grecia clásica, bajo el influjo de la sociedad tecnológica contemporánea había caído en actitudes elementales y manipuladoras, ofreciendo una privación de sentido a la vida humana.

El nihilismo de la existencia será abordado por Heidegger para lograr la comprensión de la existencia desde la radicalidad del estudio profundo del ser, es por ello que *Ser y tiempo*, es una respuesta a su época en donde la filosofía había llegado a una especie de ocaso y a un renacimiento de la misma. El sentimiento de la postguerra había llevado a un rechazo de las actividades burguesas alemanas y habían caído en una especie de movimiento nómada durante la década de 1920, razón por la cual la ciencia y la filosofía habían retornado “a las cosas mismas” desde una perspectiva científica. Husserl había postulado los círculos concéntricos para estudiar los fenómenos que se aparecen a la conciencia y había determinado el constante emprendimiento de proyectos para comprender la estructura de las cosas.

De este modo, el ocaso de la filosofía, prefigurado por Nietzsche, encontraba su renacimiento con la fenomenología husserliana; sin embargo, tal como avistó Heidegger, la fenomenología sería renovada por el retorno al ser, el ser como pastor del hombre.

Por ello, Heidegger emprendió su obra *Ser y tiempo*, para reconstruir la labor metafísica olvidada y abocarse al estudio del “más vacío y universal de los conceptos” (Heidegger, 1927, p. 11), el ser. Con ello, Heidegger centraría su filosofía en dar respuestas al sentido de la existencia humana, la estructura de la pregunta que interroga por el ser, la mundanidad del ser-ahí, la autenticidad de la existencia como “cura” y una revitalización de la antropología (en tanto que “el ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos” (Heidegger, 1927, p. 53) y de la hermenéutica -pues “la comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del ser-ahí” (Heidegger, 1927, p. 22)-.

Heidegger, al igual que su maestro y colega Husserl, tuvo que enfrentarse con la superación de la historia de la filosofía y la producción de verdades eternas por parte de la ciencia natural. El debate entre los profesores de filosofía y los filósofos, comenzado por Husserl, condujo a la superación de la *doxa* con el método fenomenológico y superar la visión naturalista de sujeto y objeto, fusionándola en la integración del sujeto-objeto para la filosofía.

A través de la observación del fenómeno, el emprender los círculos concéntricos era una forma de conferirle rigor científico a la observación filosófica. El “ir a las cosas mismas”, según la fenomenología, implicaba la conciencia subjetiva pero, también, la validación de que cada observación subjetiva era una experiencia común para cada filósofo pues partían del fenómeno como ente externo a la conciencia. El “maestro de Alemania”, tal como lo cataloga Safranski (1997), tuvo que encargarse pues de la noción de sujeto y de su implicación fenomenológica; en tanto que la noción de *hypokeimenon* hace más justicia a la noción de esencia, el sujeto se comprenderá como algo oculto y su esencia permanecerá siempre como algo velado.

Así lo establece en *Ser y tiempo*, “el concepto de ser es más bien el más oscuro” (Heidegger, 1927, p. 13) y, porque es oscuro, la pregunta emerge como primera necesidad fenomenológica “la indefinibilidad del ser no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello” (Heidegger, 1927, p. 13).

Sujeto, ser, más específicamente ser-ahí como el mismo autor lo señala, se convierte en sujeto-objeto de la fenomenología; por ello, requiere siempre de la búsqueda de sentido de su esencia, de su ser-en-el-mundo y de la autenticidad de esa vivencia para superar la angustia, el temor (*Angst*) ante la muerte. En tanto que “nada es lo que es, todo parece así”, la fenomenología de Heidegger pretenderá la descripción del fenómeno “se” (*Sein*) y “ser-ahí” (*Dasein*); describir es mostrar el “es” de cada fenómeno, no interpretar ni explicar. Es por ello que la idea de “círculo hermenéutico” tenderá a la comprensión (exclusivamente) de la estructura fundamental de las cosas.

El fundamento, en Heidegger, constituirá un aspecto esencial en su empresa fenomenológica; el fundamento (*Abgrund*) de las cosas y de los entes es una manifestación del *hipokeimenon* que permanece velado u oculto. La crítica de Heidegger a las ciencias, entre ellas la ontología, es el olvido del fundamento y las formas de relación entre sus conceptos esenciales, “el verdadero movimiento de las ciencias es el de revisión de los conceptos fundamentales. (...) El nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales” (Heidegger, 1927, p. 19).

Pero, ¿a qué llama Heidegger conceptos fundamentales? El mismo responde que “son aquellas determinaciones en las cuales se alcanza del dominio de cosas que sirven de bases a todos los objetos temáticos de una ciencia” (Heidegger, 1927, p. 20). Así, la ontología “resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no se ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental” (Heidegger, 1927, p. 21). La tarea de las ciencias gira radicalmente con Heidegger, pues, en las primeras páginas de *Ser y tiempo*, al definir a la ciencia como “un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación” (Heidegger, 1927, p. 21) el distanciamiento con Husserl se hace evidente.

Puesto que para Husserl la tarea científica de la filosofía consistía en producir verdades eternas, en Heidegger las ciencias se conducen según su mirada peculiar y según la esencia del sujeto-objeto de estudio; así lo expresa en el apartado sobre la preeminencia óptica de la pregunta que interroga por el ser, de *Ser y tiempo*, ‘las ciencias tienen, en cuanto modos de conducirse el hombre, la forma de ser de este ente. Este ente lo designamos con el término “ser-ahí” (Heidegger, 1927, p. 21).

Al establecer al ser-ahí como modo de conducirse de la ciencias, la separación con Husserl se hace tácita; puesto que la eternidad de las verdades era una necesidad en Husserl, para Heidegger las verdades que produce la filosofía son históricas, condicionadas y conducidas por la existencia. La historicidad del ser, sujeto-objeto para la filosofía, es un modo de comprensión de la existencia del ser-ahí; así lo establece en unas breves líneas, “el ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ser-ahí, lo llamamos existencia” (Heidegger, 1927, p. 22).

De allí sus concepciones de “existenciario”, “existenciariedad”, “existencial” (Heidegger, 1927, p. 22) como descripciones fundamentales del ser y que posibilitan la analítica existenciaría del ser-ahí. La ontología fundamental, tal como él mismo la catalogó, es “la ciencia de la que pueden surgir todas las demás” (Heidegger, 1927, p. 23).

La radicalidad de la separación de Heidegger frente a Husserl se debe a la concepción de hombre que ostenta en *Ser y tiempo*, pues el ser-ahí tiene “múltiple preeminencia sobre todos los demás entes” (Heidegger, 1927, p. 23). Del ser-ahí se desprenden tres concepciones fundamentales: 1) la existencia declara la onticidad del ser-ahí; 2) el ser-ahí es plenamente ontológico, y 3) la pregunta que interroga por el ser es radical, pues parte de lo óptico y de la ontologización del ser-ahí. Dicha concepción del hombre se ve afectada por el tiempo o la temporeidad del ser, en tanto que el tiempo confiere sentido a la exégesis del ser; “poner de manifiesto la temporeidad del ser” (Heidegger, 1927, p. 29) implica la comprensión del hombre, del ser-ahí, como ser plenamente configurado como temporal, como histórico.

El ser-ahí, configurado y con sentido desde el tiempo, establece su historicidad; la historicidad quiere decir “la estructura del ser, del gestarse del ser-ahí en cuanto tal, sobre la base de lo cual (...) es posible una historia mundial y pertenecer históricamente a la historia mundial” (Heidegger, 1927, p. 30).

Es allí donde entra el tema de la destrucción de la historia de la ontología o de la metafísica tradicional, pues Heidegger busca deconstruir, destruir y reorientar las concepciones falsas sobre el ente; la destrucción de la historia no quiere “sepultar el pasado en la nada”, tiene una “mirada positiva” (Heidegger, 1927, p. 33). La destrucción de la metafísica tradicional (en cuanto asimilación positiva de las concepciones que pueden reorientarse) es otra de las razones por las cuales Heidegger se separa de Husserl y opera un cambio radical en la concepción de la filosofía.

Así como los griegos, específicamente Aristóteles, consideró la idea de tiempo en relación a la de movimiento y a la presencia de “antes-durante-después”, Heidegger examina la idea de tiempo y reviste a la definición de ser con la presencia del “durante”. Traduciéndolo aún más, el tiempo del ser-ahí es el “durante”, es el “en”. Puesto que el ser-ahí está “definido esencialmente por la facultad de hablar” (Heidegger, 1927, p. 36), el ser-ahí está siempre en definición, en constante búsqueda desde la palabra que se manifiesta (*logos apofánticos*).

Espacio, tiempo y existencia quedan unidos bajo la constante presencia de la palabra que define, que manifiesta; así lo dice, “ser en es, según esto, la expresión existenciaría formal del ser del ser-ahí, que tiene la esencial

estructura del “ser-en-el-mundo” (Heidegger, 1927, p. 67). Esta estructura fundamental, de esencia y temporalidad en el mundo, es un modo de ser.

Partiendo de Tomás de Aquino, Heidegger afirma que el modo de ser de los entes radica en su esencia y en su estructura; así pues, ser-ahí y ser-en-el-mundo son la cura ante la angustia y el temor de la muerte, la cura ante una existencia perdida en las manipulaciones tecnológicas, la cura ante la asfixia de estar arrojado en el mundo sin sentido.

El ser, estructurado fundamentalmente como esencia y tiempo, está habilitado pues para conocer, ya que “el conocimiento es una forma de ser del ser-en-el-mundo” (Heidegger, 1927, p. 74); un conocimiento que está siempre en relación hacia, que mira hacia y se dirige hacia (Cfr. Heidegger, 1927, p. 74), y a esto se le llama intencionalidad. Recordando, por demás, que ser-ahí y mundo no están separados, sino que conforman una integración, así como sujeto-objeto.

En Heidegger se perciben cuatro definiciones de “mundo”: 1) el mundo como concepto óptico o la totalidad de los entes que pueden ser “ante los ojos” dentro del mundo; 2) mundo como región de entes; 3) mundo como facticidad, como *factum*, como los hechos; y, 4) mundo como mundanidad del ser-ahí que se puede modificar (Cfr. Heidegger, 1927, pp. 77-78). Para nuestro análisis, Heidegger repercutirá principalmente sobre el mundo como facticidad, como *factum*, como hecho. Desde la facticidad del ser-ahí, de su marcada mundanidad y de su mundo circundante, Heidegger establecerá la transformación hermenéutica de la fenomenología.

El que Heidegger haya establecido que los acontecimientos afectan directamente la existencia del ser-ahí, es uno de los puntos principales de la transformación hermenéutica de la fenomenología; asimilada ésta por Heidegger para su estudio trascendental *Ser y tiempo*, sirvió de puente para que el “maestro de Alemania” configurara al ser-ahí como estructura fundamental del mundo, como significado.

Este proyecto filosófico de Heidegger fue una crítica a la metodología de las ciencias formales y aunque con ciertas pretensiones de escapar al método husserliano, tuvo que enfrentarse de otro modo, nuevamente, con el método frente a la facticidad. La fenomenología, que le ofrecía la intencionalidad frente al objeto de estudio, quedó envuelta ante la redirección del concepto de hombre, de mundo y de ciencia que Heidegger ofrecía en *Ser y tiempo*. La fenomenología se convirtió, con Heidegger, en un “estilo y modo de la comprensión filosófica de la autointerpretación de la facticidad” (Rodríguez, 1997, p. 15) y en una “ciencia originaria de la vida fáctica en sí y para sí” (Rodríguez, 1997, p. 15); por ello, Heidegger centra al método fenomenológico en el estudio del *factum* del mundo circundante del sujeto que interpreta, transformando así un esfuerzo fenomenológico en un esfuerzo propiamente hermenéutico.

El cambio heideggeriano de las formas puras husserlianas por el ser-ahí convierten a la hermenéutica en la ciencia implícita dentro de *Ser y tiempo*; el origen, la raíz, de este cambio de la fenomenología a la hermenéutica se fundamenta en el estudio de las cosas-sentido.

Así, la filosofía es ciencia originaria, pues -con Heidegger- retornó al estudio, comprensión e interpretación del ser radical de “las cosas mismas”. La polémica entre Husserl y Heidegger en cuanto a sus concepciones de ciencia radica en lo siguiente: mientras que Husserl apostaba porque la filosofía, con su método fenomenológico, produjera verdades eternas, lógicas-matemáticas, Heidegger apostaba por la independencia radical de la filosofía frente a las ciencias objetivas.

Dicha polémica generó el rigor metodológico y metódico frente “a las cosas mismas” y permitió a Heidegger centrarse en el ser y modo de ser de las cosas mismas. Así, el ser de las cosas mismas, con estructura fundamentalmente de esencia y tiempo, tendría preeminencia ontológica, histórica y radical, que la apartara del solipsismo de la conciencia a la cual la había sometido el método fenomenológico.

Aunque Husserl había estipulado a la filosofía como ciencia de las raíces, en cuanto que es radical en su modo de proceder (Cfr. Rodríguez, 1997, p. 20), Heidegger atenderá a la filosofía como una preocupación por el retorno del ser de las cosas y de una destrucción positiva de la historia de la metafísica tradicional, obligándola a

repensar su enfoque de estudio y planteando un objetivo específico: el ser del hombre y su mundo circundante; en tanto que la filosofía no propone ninguna *Weltanschauung* (visión del mundo), la filosofía tendrá como principal ocupación “comprensión del lugar estructural del ser, su origen y necesidad de estructura” (Rodríguez, 1997, p. 20) a partir de ámbitos originales que ofrece la coexistencia de infinitas visiones del mundo.

Ante la nueva tarea de la filosofía, hay tres especificaciones que realiza Heidegger: 1) la filosofía es ciencia; 2) es científica por su originariedad; y, 3) es originaria en cuanto es pre-teórica (el mundo constituido desde el lenguaje) (cfr. Rodríguez, 1997, p. 22).

Siendo la filosofía una ciencia originaria del ser del ser-ahí, tendrá la tarea de construir el mundo, que es pre-teórico, y convertirlo en teoría comprensible desde el lenguaje, desde la palabra que revela. El análisis del mundo circundante del ser-ahí, de la mundanidad misma del ser-ahí, establece que los significados que se van construyendo es de carácter primario; este es el punto en donde desaparece la visión sujeto-objeto y se manifiesta el lenguaje como esencia del mundo. Al considerar el lenguaje como esencia del ser-ahí, la tarea de la filosofía consistirá en ir construyendo y comprendiendo las estructuras fundamentales, las cuales confieren sentido solo desde la temporeidad del ser-ahí. Tiempo y sentido configuran la existencialidad del ser-ahí.

Las cosas-sentido, como posteriormente se ha interpretado, serán -para Heidegger- uno de los aspectos fundamentales de la transformación hermenéutica de la fenomenología. Los entes ya no solo se manifiestan ante la conciencia sino que poseen estructuras dadas por el tiempo y el sentido, de reconstrucción constante; así, el sujeto psíquico y el sujeto histórico se funden en uno mismo -en una especie de existencialidad integradora- pues construyen históricamente las sensaciones del mundo circundante (*Umwelt*).

La filosofía, como ciencia originaria (*Urwissenschaft*), pretende un análisis centrado de la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*); con ello, Heidegger propugna determinar que las sensaciones son *constructum* y no simplemente *datum*. Esta idea de vivencia (*Erleben*) es una crítica al objetivismo de las ciencias formales, que impulsan la separación del sujeto y del objeto; ante ello, Heidegger lanza su concepto de apropiamiento de la vivencia, a través de lo vivido y a partir de lo cual el acontecimiento (mi acontecimiento) revela la esencia de la vivencia. En otras palabras, el mundo circundante pasa por un apropiamiento del yo para acontecer y revelar las esencias propias; yo configuro una sola cosa con las cosas mismas (Cfr. Rodríguez, 1997, p. 27).

De allí, la clave única para la hermenéutica: “lo vivido son primordialmente las cosas mismas y éstas son ante todo sentidos; significados que inmediatamente comprendo, con los que estoy constantemente operando” (Rodríguez, 1997, p. 27). Ahora bien, el tiempo y las sensaciones son el resultado de “construcciones teóricas”, de conceptos apropiados por el ser-ahí y que se van construyendo históricamente; la construcción histórica de los conceptos es única, pues lo que distingue al yo es “tener una historia” (Rodríguez, 1997, p. 28).

Las posiciones del yo frente a la vivencia desaparecen (cfr. Rodríguez, 1997, p. 29) ante lo que Heidegger llama “el ritmo de la vivencia”, en donde vivimos y nos apropiamos en un eterno acaecimiento, lo cual es el estado propio de la vivencia inmediata. He aquí el salto de la posición teórica, que todo lo cuestiona, y la visión de Heidegger que ofrece un vivir el mundo circundante y abandonar la inautenticidad; es decir, superar las visiones teorizantes, dejar de des-vivir, para apropiarnos plenamente del mundo del ser-ahí (Cfr. Rodríguez, 1997, pp. 30-32).

La empresa hermenéutica de Heidegger comienza con la “idea de repetición frente a reflexión” (Rodríguez, 1997, p. 84), en donde la actitud teórica-reflexiva elimina las posibilidades de que la vida se manifieste originariamente; esta actitud reflexiva, que Heidegger critica, elimina las posibilidades de que la vida se interprete a sí misma, como decía Dilthey. “Heidegger, por el contrario, parte de la base de que la vida fáctica tiene un modo prerreflexivo de revelarse a sí misma” (Rodríguez, 1997, p. 85).

Desde allí se entiende que “la actitud filosófica -fenomenológica- no puede ser una *Blickwendung*, un giro de la mirada, sino una prolongación de ese movimiento de autocomprensión que se encuentra en la vida fáctica. Este es el primer sentido de la palabra hermenéutica, con la que Heidegger designará su propia empresa filosófica: autointerpretación de la facticidad, el darse a conocer la vida fáctica a sí misma” (Rodríguez, 1997,

pp. 85-86). Dicha transformación hermenéutica de la fenomenología, tendría que pasar por la clarificación y aceptación del concepto de evidencia (sentimos, luego captamos); dicha crítica al concepto de evidencia husserliana permitió el desarrollo del concepto de apropiamiento y de vivencia del mundo circundante.

Por otra parte, la intuición hermenéutica recoge la ‘donación de la cosa misma’, que amerita precisión del sentido, la inteligibilidad y comprobación de lo visto (cfr. Rodríguez, 1997, pp. 99-100). Así, la intuición y la intencionalidad son las huellas más visibles de la fenomenología en el primer Heidegger, queda por estudiar qué tipo de hermenéutica surgió de ese suelo fenomenológico (cfr. Rodríguez, 1997, p. 100). ©

Jesús Rafael Briceño Briceño. Licenciado en Educación, mención Filosofía, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Especialista en Planificación Educacional, Universidad Valle del Momboy (UVM). Diploma de Filosofía (Primer Ciclo del Curso de Doctorado en Filosofía). Universidad Pontificia Salesiana (Roma). Doctor en Educación (Universidad de Los Andes). Profesor Ordinario a Dedicación Exclusiva de la Universidad de Los Andes, Núcleo Universitario “Rafael Rangel”, en el Departamento de Ciencias Pedagógicas, Área Teorías Pedagógicas. Investigador PEI del CDCHTA de la ULA.

Bibliografía

- Briceño, Jesús Rafael & Villegas, Alberto & Pasek, Eva. (2013). *Modelo de discurso educativo oral en educación universitaria*. Tesis Doctoral. Mérida: Universidad de Los Andes. República Bolivariana de Venezuela.
- Dilthey, Wilhelm (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid-España: Editorial Istmo.
- Heidegger, Martín. (1927). *Ser y tiempo*. Argentina: Fondo de Cultura Económica (Tercera reimpresión argentina, 1991).
- Rodríguez Silva, Aníbal. (2010). *Seminario doctoral 'Introducción a la hermenéutica'*. Trujillo-Venezuela: Universidad de Los Andes, Núcleo ‘Rafael Rangel’. (Apuntes de clase).
- Rodríguez, Ramón. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid-España: Editorial Tecnos.
- Safranski, Roberto. (1997). *Martin Heidegger. Un maestro de Alemania. Biografía. Tiempo de Memoria*. Tusquets Editorial.