

**LA CONCEPCIÓN DEL SER COMO PRESENCIA: EL HORIZONTE  
FUNDAMENTAL DEL PROYECTO DE UNA ONTOLOGÍA HERMENÉUTICO  
FENOMENOLÓGICA**

*DUNE VALLE*

**Universidad Sergio Arboleda, Colombia**

La originalidad de la filosofía de Heidegger se fundamenta principalmente en el desvelamiento del carácter temporal que se oculta en la interpretación del ser que desde la antigüedad filosófica había determinado a la tradición metafísica. Desde sus inicios, el pensamiento occidental interpretó el ser como *ousía*, substancia, como algo que es presencia y, por tanto, tiene el carácter de ser siempre. Esta sería, entonces, la intelección decisiva a la que habría llegado Heidegger en la estancia temprana de su pensamiento y determinaría largamente su filosofía.

Ahora bien, en el pensamiento del joven profesor Heidegger, que se materializa en sus primeras lecciones de Friburgo de principios de los años veinte, se destacan dos vías de investigación aparentemente cercanas que caminaban de forma paralela; una era la pregunta por las categorías fundamentales de la vida fáctica y otra la crítica a la conceptualidad de la tradición metafísica. En ellas se manifestaba de forma implícita la meditación acerca del tiempo y la pregunta por el ser, sin embargo, no quedaba claramente establecida la pertenencia esencial entre ellas.

Un terreno propicio para mostrar un primer momento de esta situación interpretativa son las lecciones de fenomenología de la religión, que Heidegger divide en dos marcos temáticos claramente destacados. Por una parte, en el semestre de invierno de 1920-1921, analiza el cristianismo primitivo de San Pablo en las primeras comunidades y, por otra, en el verano de 1921, lleva a cabo una interpretación de la experiencia religiosa de San Agustín de Hipona, que por la influencia del neoplatonismo, se sobrecarga de una conceptualización propiamente griega, lo que afectaría marcadamente su meditación. En definitiva, Heidegger, en su análisis de las epístolas paulinas, lleva a cabo una exégesis originaria del

tiempo propiamente humano, del tiempo propio a la facticidad de la vida; y, luego, en su lectura de San Agustín, presenta una crítica a la concepción del ser de procedencia griega. Heidegger entiende que si pretende investigar cuál es el objeto de la religión es necesario determinar cuál es la experiencia religiosa originaria y cuál es la forma correcta de acceder a ella. En la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo detecta un lugar privilegiado para desarrollar su método fenomenológico, pues ve ahí una forma de vivir la vida de acuerdo a una experiencia originaria, desde la cual, esa misma vida adquiere el sentido de su ejecución. Es decir, encuentra en este acontecimiento histórico un suelo seguro en el cual la vida humana se comprende a sí misma de forma originaria desde las circunstancias especiales que le toca enfrentar.

Desde sus primeros escritos, como por ejemplo, en *El concepto del tiempo en la ciencia histórica*, desarrolla una crítica abierta a la concepción del tiempo dominante en la tradición metafísica, donde se lo concibe como mera sucesión de *ahoras* siempre presentes, y aplica a este fenómeno las categorías de medición y cálculo. En otras palabras, el tiempo es entendido como tiempo que mide el reloj. Interpretaciones que, según Heidegger, no hacen justicia al tiempo propiamente humano, por lo que malamente se pueden transferir a la vida fáctica, sobretudo la idea general de lo histórico. Esta experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo parece ser el lugar ideal para cuestionar estas nociones. Si bien no presenta ahí un concepto del tiempo claramente delimitado y definitivo, sí propone una interpretación distinta a la tradicional, que se contrapone a su caracterización cronológica. Nos referimos al tiempo *kairológico*, en el cual se desplaza el protagonismo incuestionable que ostenta el presente en su estructura, hacia una tenue pero importante prioridad del futuro. Interpretación novedosa, que será fundamental para el desarrollo y evolución de la cuestión del tiempo y que, de alguna manera, define su concepción temporal. En otras palabras, reverberan ahí aquellas cuestiones que le permitirán edificar su constructo filosófico.

Ahora bien, Heidegger considera que lo más importante de la experiencia del cristianismo primitivo, tiene que ver con el fenómeno de la anunciación, de la proclamación evangélica y dirige su atención especialmente hacia las cartas a los tesalonicenses. La exégesis de la experiencia fáctica del cristianismo primitivo muestra que la auténtica conversión es la

experiencia originaria, que se torna esencial en la expectativa (*Erwartung*) atenta de la segunda venida del Mesías. A saber, la espera de la *parousía* como un acontecimiento futuro que ha de sobrevenir a la comunidad cristiana conducida por San Pablo y que modificará su propia experiencia vital.

La expectativa de la *parousía* del señor es decisiva. No en un sentido humano son para él los tesalonicenses esperanza, sino en el sentido de la experiencia de la *parousía*. El experimentar es una tribulación absoluta (*Das Erfahren ist eine absolute Bedrängnis*) que forma parte de la vida de los cristianos. El aceptar es un colocarse en la *necesidad*. La tribulación es una característica básica, una absoluta preocupación en el horizonte de la *parousía*, de la venida del final de los tiempos. Con esto nos hemos introducido en el mundo propio de San Pablo (GA 60, 97-8/126-7)<sup>1</sup>.

La expectativa de la *parousía*, la espera de la segunda venida del Mesías, es el acontecimiento que define y determina la experiencia originaria del tiempo en cristianismo primitivo. Es una expectativa de la venida, que no se puede caracterizar como un simple esperar, por decirlo así, inmóvil, quieto, de brazos cruzados, a que llegue un acontecimiento que vendrá en el futuro; que aún no es, pero luego se hará efectivo. Por el contrario, ha de ser una espera vigilante y tensa, que se lleva a sí misma como tribulación, es una expectativa preocupada de la venida del Mesías, que remite a los tesalonicenses hacia sí mismos. Heidegger recuerda que San Pablo “No dice: en ese momento viene el Señor”; tampoco dice: “no sé cuándo vuelve”, sino: “vosotros sabéis muy bien...”. Ese saber tiene que ser muy peculiar, pues San Pablo remite a los tesalonicenses a ellos mismos y al saber que poseen en cuanto han llegado a ser lo que son. De ese modo de contestar se sigue el que la decisión de la “pregunta” dependa de su propia vida” (GA 60, 102-3/131). En esta expectativa se manifiesta una idea de tiempo que sería propia a la vida humana en su experiencia fáctica, pero no en cualquier caso, puesto que es esencial entender el mensaje y atender la experiencia originaria.

---

<sup>1</sup> Los textos de Heidegger serán citados del texto con la abreviatura de las *Gesamtausgabe* o del respectivo texto y el número de página correspondiente, también se incluye ahí el número de página en su traducción al español. Las abreviaturas utilizadas se pueden consultar en la bibliografía final.

Como hemos visto, el cuándo de la venida no puede ser una fecha disponible u objetivable, los cristianos no esperan sabiendo con certeza el momento en que se producirá la llegada del Mesías, ni tampoco quieren saberlo. Según San Pablo, esta no es una pregunta de conocimiento o algo así, pues una seña característica de su temporalidad es la indisponibilidad del cuándo. Así, pues, saber si la segunda venida se concretará más temprano o más tarde no significa nada para ellos, no tiene mayor importancia. La expectativa de la *parousía* no supone una espera sumida en el quietismo, sino que tiene que ver con la ejecución y movilidad constante propia de la vida humana. La vida se ejecuta aquí y ahora, su carácter temporal se manifiesta en su misma ejecución, en su experiencia fáctica, que se determina por la seguridad de la segunda venida y se sustenta en una relación peculiar con Dios. Por una parte, seguridad en la venida y, por otra, indisponible y sin posibilidad de objetivación alguna, por ello, dice el autor de *Ser y tiempo* : “De aquella conexión ejecutiva con Dios nace algo así como la temporalidad” (GA 60, 114/143). Pues, en efecto, en la relación que mantenga el cristiano converso con Dios se juega la posibilidad de una expectativa auténtica de la *parousía* y surge la temporalidad genuina de la vida fáctica. Esta noción de la temporalidad en el cristianismo primitivo nos ofrece la perspectiva de un tiempo que no está sometido a la cronología, a la disponibilidad, ni a un cómputo del tiempo, sino que remite a los cristianos hacia sí mismos, hacia lo más propio de cada cual. San Pablo dice: “No hay necesidad amados hermanos, de que os escriba por lo que hace al tiempo o la hora, pues vosotros mismos sabéis con certeza que el día del señor llegará como un ladrón en la noche” (Tes, 5:1-2). En efecto, no es un tiempo que se encuentra en la cosas de la naturaleza o del mundo, es un tiempo que pertenece a nosotros mismos, y, precisamente, nos remite hacia nuestro propio ser, hacia nuestro ser sí mismos. Desde ahí obtenemos la certeza, la seguridad de la indisponibilidad del tiempo, la inseguridad del cuándo de la venida.

Esta indisponibilidad e inseguridad, interpela a la comunidad cristiana a mantenerse alerta, situación que intensifica su preocupación y tribulación. Aceptando esa necesidad vive el tiempo originariamente, sabiendo que la venida de la *parousía*, no puede llegar en tal o cual día, sino que es indeterminada, no puede ser objetivada, ese día llegará, más bien, como un ladrón por la noche.

Heidegger nos sitúa frente a dos actitudes de experimentar el tiempo, dos formas de vivir el tiempo: uno es el carácter propiamente cronológico y el otro es el kairológico. A juicio de San Pablo, la experiencia que sirve de fundamento al cristianismo primitivo es la expectativa de la segunda venida del Mesías. San Pablo, señala Heidegger, no hace ninguna indicación temporal de la segunda venida e incluso rehúsa expresamente darla. Por ejemplo, la segunda venida no es fijada en el milenio de los seguidores del quiliismo; San Pablo habla solo de su “subitaneidad”. No de características “cronológicas”, sino “kairológicas”. El *kairós* está en el filo de la navaja, en la decisión. Las características kairológicas no computan ni domina el tiempo, sino que se emplazan más bien en la amenaza producida por el advenir. Pertenecen a la historia acontecida de la cumplimentación de la vida, historia que no puede ser objetivada<sup>2</sup>.

Pöggeler distingue, de este modo, las dos formas de vivir el tiempo que el filósofo alemán ha reconocido en la experiencia fáctica del cristianismo primitivo. Es, pues, una concepción originaria del tiempo que enfrenta al cristiano con la segunda venida del Señor. Una experiencia originaria, cuyo punto de referencia es un acontecimiento futuro, que le abre la posibilidad de ser cristiano de modo propio, siempre que haya comprendido el mensaje y esté en constante alerta a la segunda venida. Está, pues, a la expectativa de ese acontecimiento futuro, lo que exige una decisión en un aquí y ahora. No es una expectativa quieta, sino decidida, un futuro que ya se vive en el presente, pero no como presente. Sino que se vive, más bien, como una posibilidad. Aunque en estos cursos no hable, precisamente, sí, podríamos entenderlo así. En tal sentido, “Heidegger descubre la originaria experiencia cristiana del tiempo como *kairós*: una comprensión de la temporalidad que permite experimentar la vida fáctica en sus rasgos esenciales. Así como el cristiano experimenta la vida fáctica en su historicidad puesto que el tiempo no es entendido como medida sino que, por el contrario, es vivido”<sup>3</sup>.

Hay que señalar que, si bien, Heidegger alude al tiempo kairológico, no desarrolla en profundidad este concepto, apenas lo menciona un par de veces en estas lecciones, pero sin llegar a precisarlo completamente. No obstante, creemos que este concepto le sirve para

---

<sup>2</sup> Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1993, Trad. Felix, p.44.

<sup>3</sup> Segura, C., *Hermenéutica de la vida humana*, Madrid, Trotta, 2002, p. 25.

plantear una concepción distinta, le permite plantear una alternativa a la forma tradicional de interpretar la temporalidad, con lo cual es capaz de hacer frente al tiempo cronológico; perspectiva omnipresente a lo largo de la historia de la filosofía. Esta sería, según nosotros, la razón principal que justifica su utilización en este contexto, en tanto que el filósofo alemán no se preocupa de desarrollarlo mayormente, sino que solo queda enunciado como contraparte al tiempo cronológico. Como sostiene Berciano,

El término kairós se refiere en todo este contexto al momento de la parusía (...) Heidegger repite una y otra vez que este kairós no se rige por el tiempo objetivo, no tiene una fecha; depende solo de Dios y vendrá como el ladrón por la noche, sin poder ser calculado o predicho de antemano. No es un *chronos* que se puede regir por el movimiento de los astros o el calendario, pero sí es temporal: no es eternidad atemporal ni posesión definitiva. Estos caracteres determinan la situación de la existencia cristiana. Heidegger dice que es una existencia que vive la temporalidad y no solo el tiempo. y vivir la temporalidad significa aquí vivir en constante vigilancia, porque el momento es incierto; vivir en la incertidumbre, ya que mientras se está en el tiempo nada es definitivo; vivir sin paz y sin seguridad definitiva, sino más bien en la tribulación. Pero al mismo tiempo vivir en la esperanza (...) Todo esto implica la vivir la temporalidad en el cristianismo primitivo<sup>4</sup>.

El vivir vigilante y despierto se contrapone a una objetivación de ese futuro, de esa segunda venida, y no la calcula como algo disponible. Esta caracterización del tiempo, como imprevisto e incalculable, nos acerca a esa idea del tiempo propiamente humano, distanciándose así del tiempo de la naturaleza, del mundo; de forma tal que la vivencia de la temporalidad del cristianismo primitivo, que está dirigida primordialmente hacia el advenir, hacia la segunda venida del Mesías, abre una nueva y original vía de interpretación del tiempo. En este sentido de referencia de la vida cristiana, en la expectativa de la segunda venida de Cristo, surge el nexo con Dios y propiamente la temporalidad. Dios no se nos hace manifiesto como algo eterno, sino que, por el contrario, se nos hace patente en

---

<sup>4</sup> Berciano, M., "Filosofía heideggeriana y kairós" en *Las razones del corazón*, (Eds.) M. Pena, Castillo Caballero, Naturaleza y Gracia, Salamanca, 2007, p.121-122

la expectativa atenta de un acontecimiento futuro que se define en la autenticidad de su experiencia religiosa. Viven la vida como un *aún no*, como un estar primordialmente abiertos hacia el advenir de la *parousía*, vueltos hacia un futuro inobjetable, que no puede ser calculado y determinado en términos cronológicos. Esto lo resume Gadamer de la siguiente forma: “la experiencia del tiempo que Heidegger había encontrado en Pablo era la del retorno de Cristo, que no es un retorno que se pueda esperar, y que significa un *parusía*, es decir, un advenir y no una presencia”<sup>5</sup>.

Ahora bien, en las lecciones sobre San Agustín, Heidegger trabaja largamente el libro X de las *Confesiones*, para exponer de qué forma la conceptualidad griega ha influenciado y oscurecido la experiencia religiosa cristiana originaria. Por eso, comenta:

en la figura objetiva de la metafísica y de las cosmologías griegas radica el problema del sentido de la ciencia teórico-objetiva, y la pregunta por la experiencia interior y la esencia del nexo facticio oculta (fáctico) (*des faktischen Zusammenhangs birgt*) un fenómeno de radicalidad mucho mayor-simplemente como título demarcador: “vida fáctica” (*faktisches Leben*)-, y la relación entre uno y otro es algo diferente a una inserción del uno en el otro y de este último en aquél, o lo que es igual, a una fundamentación teórico-cognitiva (constitución) de aquél en y a partir de éste (GA 60, 172/38).

San Agustín, pregunta por el modo como se busca a Dios, lo que se convierte en la pregunta por la forma en que se busca la vida bienaventurada. Según Heidegger, en este planteamiento del obispo de Hipona, se lleva a cabo una identificación entre el anhelo de la *beata vita* y el correspondiente amor a Dios. Los actos, las vivencias, los hechos desde los que el hombre interpreta su vida y su relación con Dios, están determinados prioritariamente por una perspectiva estética, contemplativa y visual. Como dice Heidegger: “el *frui* es, pues, el rasgo característico esencial de la actitud fundamental de Agustín frente a la vida misma. Su correlato es la *pulchritudo*; viene ahí, pues, entrañando un momento estético. Igualmente en el *summum bonum*. Con ello queda caracterizado una dimensión fundamental del objeto de la teología medieval (y de la historia del espíritu en

---

<sup>5</sup> Gadamer, H., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2006, p. 158.

general): se trata de la concepción específicamente griega. La *fruitio Dei* es un concepto fundamental de la teología medieval” (GA 60, 272/174). En efecto, la intención de este comentario es explicitar de qué forma la filosofía griega ha penetrado en el cristianismo. El origen de este privilegio de lo estético, fundamentado en la consideración de lo visual, como la forma preeminente de acceder a Dios o a la vida humana, es de influencia propiamente griega y se transforma en el concepto fundamental de la filosofía medieval: la *fruitio Dei*. Dios mismo se ha convertido en un objeto de goce, puesto que la forma de llegar a él, queda determinada por la dimensión propiamente estética y acontece lo mismo en relación con la vida humana.

En consecuencia, San Agustín terminaría por restarle importancia a la ejecución, a la instancia propiamente ejecutiva de la vida humana, a su ejercicio, asunto que tanta relevancia había adquirido en el análisis de San Pablo. Convertirse en un espectador de la verdad y deleitarse en ello, no es más que perder de vista lo esencial en la constitución de la vida humana. Por una parte, Heidegger destaca la dimensión temporal e histórica de la vida humana, que se ha visto en la revisión de las epístolas paulinas y, por otra, en su destrucción de San Agustín, crítica el privilegio de la contemplación, de la perspectiva estética como la prioritaria para acceder a las cosas, a la vida humana y a Dios; pues lo determinante es lo que está ante los ojos de un espectador que contempla. Se atisba, así, la crítica a la percepción visual como modo privilegiado de conocimiento, que pone en tela de juicio la prioridad a la contemplación, al ver, al sentido de la visión, ya que, si se entiende que aquello es lo fundamental y lo primero en el modo de dirigirse a los objetos y a Dios, se privilegia una señalada comprensión del ser enquistada desde antaño en la filosofía, que lo asume como lo presente ante los ojos, ante una mirada que lo contempla. Se entiende la realidad, el ser, como lo simplemente presente. Estaríamos ante un primer esbozo de su crítica a la tradición metafísica, las primeras formulaciones de su discusión con la filosofía griega en vías de reformular la pregunta por el ser. Como dice Pöggeler:

...el pensar metafísico, desde sus más tempranos comienzos está orientado hacia el ver. Por ejemplo, ver significa para San Agustín un constante estar-ante los ojos, por lo tanto, un estar presente o un constante asistir (...) por tanto, el ser de Dios viene también pensado como constante estar-ante-los-ojos, solo que aquí se mienta



al ojo *interno* del corazón y no a aquellos ojos que se complacen en la variedad del “afuera” que distrae y dispersa<sup>6</sup>

Otra parada importante de nuestro trabajo, es el *Informe Natorp*, que data del año 1922 y que es uno de los primeros escritos en los que Heidegger fija con claridad un determinado proyecto de trabajo a largo plazo, con el que se conducirá en esta etapa de su pensamiento, cuyas directrices fundamentales son la pregunta por el ser y por la temporalidad peculiar a la vida fáctica. Esto mediante una interpretación ontológico-fenomenológica de la vida humana. La vida fáctica tiene que ser explicitada de modo genuino, sin encubrimientos, tiene, pues, que revelarse en su estructura ontológica. Asimismo, esta interpretación ha de expresar el carácter eminentemente temporal e histórico de la vida humana que nada tiene que ver con la movilidad y el tiempo de la naturaleza y del mundo.

En primer lugar, dice Heidegger, el objeto, el tema de la filosofía, no puede ser otro que la vida humana. La meta de la filosofía es revelar la estructura ontológica de este ente: la vida fáctica. Para eso, no sirven las consideraciones de la vida humana obtenidas desde la relación sujeto-objeto, sino que, más bien, es una especie de autointerpretación en la que la vida se comprende a sí misma en su actividad fundamental, en su esencial facticidad, en su ejecutividad (*Vollzug*).

La muerte es el fenómeno en el que descansa la posibilidad de hacer frente a la tendencia a la caída en la que se sume la vida fáctica cotidianamente, y le permite apropiarse de su existencia; pero, lo que es aún más importante, abre la posibilidad de comprender la vida en su esencial carácter temporal, situándose lejos de aquellas interpretaciones surgidas y extraídas desde los dominios de las ciencias naturales. La cuestión de la muerte tiene una relevancia señalada, en cuanto suministra el hilo conductor de la problemática ontológica de la vida fáctica.

Heidegger comenta,

La muerte, cuando se la asume en su inminencia y se la considera según su propio modo de hacer visible el presente y el pasado de la vida, es en cuanto elemento

---

<sup>6</sup> Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger*, op.cit., p.50.

constitutivo de la facticidad-al mismo tiempo el fenómeno a partir del cual se debe explicar y poner de relieve la específica “*temporalidad*” del *Dasein* humano. El sentido fundamental de lo histórico se determina en función del sentido de *esta temporalidad* y jamás por medio del análisis formal del proceso de elaboración conceptual de una determinada historiografía (NB,12-3/42).

Si en un primer acercamiento a la explicitación de la temporalidad propiamente humana, se había reconocido en la expectativa de la *parousía* una peculiar vivencia de la temporalidad en la experiencia fáctica de la vida del cristianismo primitivo, que estaba caracterizada por lo indeterminado del momento de esa segunda venida del Mesías y por la tribulación inherente a esa espera; ahora es la muerte el fenómeno que nos brinda la oportunidad de acceder a una consideración del tiempo propiamente humano. Sin lugar a dudas, nos encontramos en un momento clave en la configuración del pensamiento filosófico de Heidegger. Está sentando las bases de lo que será su analítica existencial, dando así los primeros pasos de su ontología fundamental, sustentando la posibilidad de una comprensión originaria de la temporalidad y de lo histórico en el fenómeno de la muerte; que se convertirá en el epicentro de la concepción originaria de la temporalidad en su esencial carácter advenidero.

Según Heidegger, Aristóteles es la figura emblemática, en la cual se manifiesta el cumplimiento y concreción de las filosofías anteriores, en él se cristalizan las concepciones del ser que le preceden. Particularmente, la física aristotélica marca un punto de inflexión, pues en ella se da un nuevo comienzo, desde el que parte su consideración ontológica, que recoge como tema fundamental al ente en el cómo de su ser-movido. En efecto, “el aspecto bajo el que Aristóteles contempla el ser del *Dasein* no es el adecuado, puesto que lo aborda desde la sublimación de la idea de movimiento, consecuencia de la primacía del aludido sentido de producción”<sup>7</sup>.

La experiencia del movimiento es el nuevo comienzo sobre el que Aristóteles edificó su constructo filosófico. Sin embargo, para Heidegger, esta experiencia, tal como la entiende

---

<sup>7</sup> Segura ,C., *Hermenéutica de la vida humana, o. c.*, p.38.

el Estagirita, no es una determinación propia de la vida fáctica ni tampoco originada desde ella. Heidegger se pregunta si la interpretación de la vida humana, como hombre, animal racional o compuesto de cuerpo y alma, corresponde a una interpretación ontológica genuina obtenida desde este mismo objeto; o si, por el contrario, dicha consideración es realizada desde una interpretación ontológica dominante a la cual todos los entes se deben ajustar. En efecto, Heidegger comulga con esta última opción, pues cree que la consideración metafísica dominante obtiene su sentido desde los objetos producidos, desde los útiles empleados en el trato cotidiano con el mundo. Se establece, así, un vínculo entre la pregunta por la vida fáctica y la pregunta por el ser. Se pregunta a continuación, qué entiende Aristóteles por ser, con lo que da un paso decisivo en su destrucción de la historia de la metafísica. Ser significa, para Aristóteles, ser-producido (*Hergestelltsein*) y también ser-disponible (*Verfügbarsein*), en cuanto es aquello que ha sido producido, finalizado, en cuanto actividad del trato productivo, es decir, de la *poiesis*. Aristóteles, por tanto, obtiene el sentido del ser desde el ámbito de los objetos, de las cosas, de la realidad efectiva. De esta forma, “el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teóricamente en su contenido real, sino que se remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos” (NB, 26/57). En consecuencia, esta comprensión propia de la filosofía aristotélica, es la del ser como ser producido. La vida humana, por tanto, no adquiere sus determinaciones desde el ámbito de una aprehensión teórico contemplativa, sino desde los objetos o desde las cosas que le hacen frente en el mundo y de las cuales se ocupa en el trato propiamente ejecutivo o productivo de esos objetos, en tanto ser producido.

Heidegger, mas adelante, en su análisis de la *phrónesis* aristotélica, señala que ella custodia propiamente en su ser el hacia-que en el que se desarrolla el trato que la vida fáctica tiene consigo misma y, al mismo tiempo, el modo de practicar ese trato. La *praxis* es un trato que actúa, que solamente responde a los criterios que dicta la acción. No es, por tanto, un trato que responda al modo de la producción, por eso, dice el pensador de Friburgo: “la *phrónesis*, en tanto que esclarece el trato con el mundo, contribuye al despliegue temporal de la vida en su ser” (NB, 35/68). En la *phrónesis* está en juego la vida fáctica, en tanto que ilumina el trato que el *Dasein* humano mantiene con el mundo. Significa, por tanto, que

aquello hacia lo que se dirige la *phronesis* es el ser que puede ser de otra manera; es, pues, una conducta eminentemente práctica, que permite esclarecer el trato de la vida fáctica con el mundo. Heidegger atribuye a la *phrónesis* un carácter *kairológico*, con el que alude su constitución propiamente temporal, que de ningún modo puede equipararse al tiempo de la naturaleza. En la *phrónesis* se hace manifiesto el momento, el pleno instante de la vida fáctica que es trato consigo misma; es acto, es, por tanto, eminentemente práctica. En esta interpretación de la prudencia, es el tiempo del *Dasein*, como *kairós*, el que se hace manifiesto, revelando el peculiar carácter ontológico de un ente que es temporal, pero no porque pasa en el tiempo, sino porque su temporalidad es kairológica. Volpi respecto a esto comenta: “Contra el primado metafísico del presente y la presencia, sostiene Heidegger el primado del futuro. Precisamente porque el *Dasein* se comporta consigo mismo en un sentido eminentemente práctico, en la medida en que decide respecto a su ser, es este ser que está en juego, en cada caso futuro”<sup>8</sup>.

Heidegger poco a poco va concretando su crítica a la filosofía griega, su tarea destructiva de la tradición y reconoce a Aristóteles como la figura que le permite fijar el punto de partida de la determinación dominante del ser; punto de partida que jamás fue abandonado, donde se entiende al ser-objeto como el ser que realmente es. Interpretación cuyo influjo alcanza al ser de la vida fáctica y a los demás entes de la naturaleza y el mundo. En efecto, el ser de un ente se obtiene a partir de la determinación y explicitación de la quiddidad de su objeto, de la quiddidad de su contenido ontológico. Cualquier otra determinación del objeto en cuestión, como, por ejemplo, la dimensión práctica y ejecutiva de la vida fáctica, se descarta y se comprende negativamente.

Cierto es, en todo caso, que en estos años en los que se da una primera aproximación a la pregunta por la vida fáctica y a la temporalidad peculiar a ella, Heidegger se ve en la necesidad de plantear con mayor prolijidad su proyecto filosófico en términos metodológicos. Proyecto, que de ser considerado en 1919, como una fenomenología de la vida fáctica, pasará a denominarse en 1922, en el *Informe Natorp*, hermenéutica fenomenológica de la facticidad, y en el curso de 1923, *Ontología: hermenéutica de la facticidad sin más*. Distintas formulaciones con las que pretende una única cuestión:

---

<sup>8</sup> Volpi, F., “*Ser y tiempo: Semejanzas con la Ética a Nicomaco*”, en *Signos filosóficos, o.c.*, p.138.

investigar fenomenológicamente la vida fáctica en sus estructuras ontológicas fundamentales, es decir, en su carácter originario.

Ahora bien, en los cursos de *Fenomenología de la vida religiosa*, el pensador de la Selva Negra afirmaba que la filosofía surge desde la experiencia fáctica de la vida y retorna a ella. Es fundamental, por tanto, aclarar el concepto de experiencia fáctica de la vida (*Die faktische Lebenserfahrung*), del vivir fáctico. Puesto que al referirse a la filosofía como comportamiento racional y cognoscitivo no se dice nada de ella, por el contrario, se cae en el ideal de la ciencia. Comenta, asimismo, que el punto de partida y la meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida (Cf. GA, 60,11/45). Efectivamente, uno de los principales intereses que guiaban el trabajo del joven profesor, era posicionar a la filosofía lejos de una concepción meramente teórica de su quehacer. La idea de filosofía cuestionada es aquella que surge desde el horizonte de los cánones científicos, donde se entiende como una construcción teórica referida a un ámbito objetual determinado. Y, precisamente, la mejor herramienta para lograr un distanciamiento de esta concepción teórica y científica de filosofía es la fenomenología: “Heidegger entiende desde un principio la fenomenología como un nuevo modo de filosofar; como un modo apto para una filosofía devuelta a su lugar propio y originario, al mundo de la vida, y capaz también, según él, de llevar a expresión la experiencia originaria y las vivencias del mundo de la vida”<sup>9</sup>.

Pues, efectivamente, este posicionamiento representa una novedosa forma de hacer filosofía, que, fundamentalmente, pregunta por la facticidad de la vida humana, debido al hecho de que es en ella dónde surge y se desarrolla la filosofía; desde ahí surge el filosofar para luego retornar a ella misma. Es necesario, entonces, recuperar para la filosofía la experiencia fáctica de la vida, fenómeno que, la mayor de las veces, ha sido considerado como derivado o secundario en relación a problemas filosóficos de mayor envergadura, situación que debe ser resuelta por vía de una investigación genuina acerca de la vida humana. El pensamiento de Heidegger se encuentra en una fase germinal, da sus primeros pasos y se trata de desmarcar de las directrices principales que dicta la tradición filosófica y no puede aplicar sin más su método a la pregunta por el ser, pues, tal como comenta Colomer:

---

<sup>9</sup> Berciano, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 13.

...la cuestión del ser no puede ser por ahora objeto, a causa de sus inevitables implicaciones metafísicas. En su lugar escoge Heidegger como objeto de análisis fenomenológico de la *vida fáctica*, la vida que en su concreta facticidad se autorrealiza, desde situaciones siempre nuevas, y se comprende por ende a sí misma como histórica. La fenomenología se convierte entonces en *autointerpretación* de la vida fáctica, que se coge a sí misma en el proceso de su *ejecución (Vollzug)*<sup>10</sup>.

Por eso, se debe estudiar la vida fáctica en su cumplimiento, en su momento ejecutivo, no tanto en su forma teórica o contemplativa, sino que en su propia ejecución, para lo que se utiliza una herramienta destacada, la indicación formal.

Más adelante, Heidegger presenta en el *Informe Natorp*, el primer esbozo de una tarea filosófica de largo alcance. En principio, desarrolla una categorización ontológica de las estructuras del *Dasein* humano, a lo que denomina ontología fundamental; y, a la vez, sienta las bases del proyecto destructivo de la tradición metafísica. No obstante esto, una de las propuestas más importantes, contenida en su primera parte, tiene que ver con la idea de filosofía que ahí se presenta, donde es entendida en términos de una *Hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. Alude, así, al objetivo fundamental y primero que ha de perseguir la filosofía, que es lograr un acceso originario al fenómeno de la vida fáctica. Pues, a su juicio, la filosofía no sería más que el desarrollo de una dinámica que pertenece esencialmente a la vida humana, que le lleva a preguntarse por su carácter de ser. La pregunta por la vida fáctica y su carácter de ser es el verdadero objeto de la filosofía. Agrega, además, que la filosofía, en cuanto trata del asunto del ser de la vida fáctica, es *ontología fundamental (prinzipielle Ontologie)*, pues todas las ontologías regionales necesariamente han de remitirse a ella, dado que obtienen su sentido y fundamento desde la ontología de la facticidad (*Ontologie der Faktizität*). La filosofía se define entonces como cuestionamiento fundamental acerca del ser de la vida fáctica (*das Sein des faktischen Lebens*) (Cf. NB, 15/45). Desde el momento en que se pregunta por el ser de la vida fáctica, ella se transforma en el hilo conductor que permite solventar la pregunta por el ser, pues el cuestionamiento del ser de la vida fáctica, es el punto de partida para la elaboración explícita de la pregunta por el ser. Al hacerse cuestión del status ontológico de la vida

---

<sup>10</sup> Colomer, E., *El pensamiento alemán. De Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, p. 483.

fáctica, se cuestiona a un ente en relación a su ser, es decir, la pregunta sería propiamente ontológica. Ahora bien, en estas primeras lecciones de Friburgo se llevaría a cabo:

“el giro ontológico” que habría aparecido en la historia de la hermenéutica, por cuanto que la comprensión ya no fue entendida como un simple conjunto de reglas técnicas exegéticas, sino como componente esencial de la constitución histórico-ontológica de la vida humana. Tal giro, anticipado en las reflexiones del conde Paul Yorck von Wartenburg, fue llevado a cabo por el joven Heidegger con su programa de una “hermenéutica de la facticidad” que, en efecto, ha sido para Gadamer el punto de referencia esencial para el desarrollo de su propia hermenéutica filosófica.<sup>11</sup>

Efectivamente, en esta interpretación de la hermenéutica opera un cambio de significado, por lo cual no se utiliza nunca para significar una *doctrina o teoría acerca* de algo, sino que alude a la *acción o actividad* misma de la interpretación y se rescata el sentido griego original de ερμηνεύειν que significaba dar noticia, con lo que se logra aludir al hecho de que la experiencia fáctica de la vida en su quehacer cotidiano, sabe de sí misma y se da a conocer a sí misma, y es un modo de saber que no tiene un carácter reflexivo u objetivo, ni menos constatativo, sino que es esencial a la propia conducta. La hermenéutica es, por tanto, la labor filosófica que se concibe como pura prolongación del saber inmanente que la facticidad posee de sí misma; esta sería la misión primordial de la hermenéutica y no una elaboración discursivo cognoscitiva acerca de la vida. De esta forma, la hermenéutica, como darse a conocer, se transforma en virtud de la condición interpretativa que le es propia, se transforma gracias a ese saber de sí misma que le pertenece<sup>12</sup>.

Pues bien, la filosofía, así entendida, se define como un conocimiento interrogativo, como una investigación que no consiste en desarrollarse de forma paralela a la vida humana como si fuera una de las tantas cuestiones que en ella se pueden llevar a cabo, sino que: “la filosofía es la consumación explícita y auténtica de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que está en juego la vida misma y su ser” (NB, 15/45).

---

<sup>11</sup> Volpi, F., “Hermenéutica y filosofía práctica”, en *Endoxa: Series filosóficas*, n 20, 2005, UNED, Madrid, p. 268.

<sup>12</sup> Cf. Rodríguez, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.

Siguiendo el rastro de esta problemática dentro de la cual se termina por configurar el programa de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad, nos encontramos con unas lecciones emblemáticas de este periodo de su pensamiento, es el curso *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, que corresponde a las últimas lecciones que Heidegger dictó en Friburgo, en el verano de 1923, antes de partir a Marburgo.

El pensador alemán denuncia la insuficiencia y estrechez fundamental en la que se sustenta la ontología tradicional, que la hace incapaz de poder preguntar de modo originario por el ser de la vida fáctica. A su juicio, es el tiempo el que permitirá mostrar que en la ontología también residen cuestiones fundamentales. A partir de aquí, el filósofo de la Selva Negra poco a poco dejará de utilizar este concepto de vida fáctica, sustituyéndolo definitivamente por el término técnico *Dasein*. Y más importante aún, es que desde un principio la ontología se relaciona directamente con la hermenéutica de la facticidad, en lo que pasa a ser un proyecto único, que integra en sí ontología, fenomenología y hermenéutica.

Heidegger, al hacer el planteamiento de una hermenéutica de la facticidad, quiere evitar, a toda costa, que se vaya a malinterpretar su objetivo y se crea que su cuestionamiento pretende mostrar las categorías o estructuras de la vida fáctica con la mera finalidad de aplicar el método fenomenológico a ella prescindiendo de otros intereses o preguntas. Asimismo, aquí termina por materializarse del todo su incipiente inquietud ontológica, la que estará presente a lo largo de todo el camino de su filosofía. Dicha inquietud es la pregunta por el ser mismo, que viene ahora a enlazarse de forma más directa, todavía, con la pregunta por la vida en su esencial facticidad. La vida adquiere, así, su más puro sentido y status ontológico y, por eso, tal como comenta Gadamer, “Heidegger llamó “ontología” a su primer intento de pensar desde el principio; el primer curso al que yo asistí en 1923 llevaba ese título, no en el sentido de la tradición de la metafísica occidental, que había dado una primera respuesta a la pregunta por el ser que hizo historia a nivel mundial, sino con la única pretensión de hacer una primera preparación del planteamiento de la pregunta”<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Gadamer, H., *Los caminos de Heidegger*, op. cit., p. 62.



Seguramente el estudio y la discusión fructífera con Aristóteles, que en aquel periodo estaba en pleno apogeo, le han llevado a unificar ambas vías o direcciones de su pensamiento, las que han terminado por confluir en una sola dirección, que denomina hermenéutica de la facticidad. Teniendo en cuenta esto, comenta que no utiliza este concepto en su sentido tradicional y que menos aún entiende la hermenéutica como una teoría de la interpretación, sino que con su exégesis se dirige más bien a su sentido originario, como realización del ερμηνεύειν como un interpretar que conduce al encuentro, visión y manejo de la facticidad (Cf. GA63, 14/33).

Efectivamente, el objeto de la hermenéutica no es otro que la vida fáctica, la facticidad, y, por ende, el propio objeto de la investigación está capacitado en su ser mismo para la interpretación; y no solo eso, sino que también la necesita, es propio de su ser el ser ya interpretado (*Ausgelegtheit*). Heidegger se detiene en el significado del *estar despierto* (*Wachsein*) del *Dasein* para sí mismo que lleva implícita esta idea de hermenéutica. Subraya, que si el estar despierto llega a tener un carácter filosófico, aquello se juega en una autointerpretación originaria que la filosofía ha dado de sí misma. Gracias a la cual, dicha interpretación se constituye en una posibilidad decisiva y fundamental del *Dasein*, como una forma de ser en el que la vida fáctica se encuentra consigo misma; esto es, se pone ante sí misma y aparece ante sí misma. Esto significa para la hermenéutica, que la filosofía no es una forma de conocimiento teórico contemplativo, sino que principalmente es una forma de conocer que se da en el vivir fáctico. Es un modo de saber, en el que ese mismo vivir fáctico se arranca de sí sin contemplaciones para ponerse ante sí mismo sin ocultamientos (Cf. GA63, 18/37).

En otras palabras, el sentido primigenio de la palabra hermenéutica sería el de dar a conocer algo, de comunicar algo, por lo tanto, “se trata de que la vida fáctica se dé a conocer explícitamente a sí misma, partiendo de y manteniéndose en el conocimiento inmediato-no reflexivo –que de sí misma tiene y, en el que constantemente se desenvuelve”<sup>14</sup>. Asimismo, Heidegger aclara que la relación que se establece entre hermenéutica y facticidad no tiene nada que ver con la que se establece en una relación de sujeto-objeto, entre lo aprehendido y el sujeto que lo contempla, sino que el interpretar mismo es él mismo una posibilidad y

---

<sup>14</sup> Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 101.

carácter de ser de la facticidad. Es más, la interpretación es parte del ser mismo del vivir fáctico, al que le es propio el carácter de la interpretación. Podríamos decir que el mismo objeto posee al sujeto. Si la facticidad se considera como el objeto de la hermenéutica, ella misma se encuentra en su objeto, es decir, es su mismo objeto. Se podría hablar de una unidad de ser entre la hermenéutica y su objeto (Cf. GA63, 15/33).

El joven profesor, que está a punto de partir a Marburgo, pretende cercar y abordar aquella cuestión que considera realmente importante para la filosofía, un problema que la tradición metafísica ha pasado por alto o que, en el mejor de los casos, ha malentendido, esto es, la pregunta por el ser; que es la verdadera y auténtica tarea de una ontología que se precie de tal. Y afirma, por lo mismo, que “en lo que sigue se empleará el título de “ontología” siempre en la acepción vacía, con la sola pretensión de mentar cualquier preguntar e investigar dirigido hacia el ser en cuanto tal. “Ontológico” afecta por lo tanto, a las cuestiones, explicaciones, conceptos, categorías que surjan, o no, de ese mirar a lo ente en cuanto ser” (GA63, 3/20). Con esta definición, indica cuál es, a su juicio, la verdadera tarea de la ontología y deja al mismo tiempo claramente delimitado su alejamiento de la ontología tradicional. Por eso, una de sus tareas prioritarias será llevar a cabo una interpretación genuina de las estructuras ontológicas de la vida fáctica, lo que permitiría a la ontología cumplimentarse como tal y así poder llegar a la problemática filosófica fundamental, hacia aquello a lo que la ontología ha de conducirse en cuanto tal, es decir, hacia una investigación del ser en cuanto ser. Queda así planteada la dirección de la meditación heideggeriana, según la cual, “la pregunta por el ser deberá resolverse mediante la hermenéutica de la facticidad”<sup>15</sup>.

Ahora bien, dentro del horizonte abierto por estos cuestionamientos, Heidegger se esfuerza en delimitar la tarea y los ámbitos propios de la investigación fenomenológica. Particularmente, en lo que tiene que ver con su interpretación del fenómeno, que no se entiende como una categoría, objeto o cosa, sino que es concebido en términos de un cómo de la investigación. En consecuencia:

El fenómeno es primeramente no una categoría sino que hace referencia ante todo al cómo del acceso, de la aprehensión y verificación. En consecuencia, la

---

<sup>15</sup> Berciano, M., *La revolución filosófica de Martin Heidegger, op. cit.*, p. 37.

fenomenología es ante todo un modo de investigar (*Weise der Forschung*), en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y solo en la medida en que se muestra. Es decir, para cualquier ciencia pura trivialidad; y, no obstante, algo que en la filosofía, y ya desde Aristóteles, ha ido quedando más y más en el olvido (GA63, 71/95).

En otras palabras, Heidegger quiere decir que la fenomenología no es un método vacío y abstracto que se aplica sin más un nuevo objeto de estudio, sin importar el carácter de dicho objeto. “Fenomenología es, por lo tanto, un cómo de la investigación, aquel que actualiza los objetos en la intuición y solo habla de ellos en la medida en que están ahí en la intuición. Ese cómo y su realización son algo obvio; por eso, decir “filosofía fenomenológica” resulta en el fondo equívoco” (GA63, 72/96). En efecto, el joven Heidegger entiende la fenomenología primeramente como un método, es un *cómo de la investigación* bajo el cual ha de ser sometido a escrutinio el tiempo, para así revelar el carácter ontológico originario del *Dasein*, pues desde ahí se abrirán las puertas y la posibilidad de una reformulación de la pregunta por el ser.

Precisamente en estos años, en los cuales el pensador alemán va forjando su programa, surge una nueva forma de entender la filosofía dentro del horizonte de estas tres perspectivas fundamentales, aunando fenomenología, hermenéutica y ontología en un mismo proyecto. Lo que además, sea dicho de paso, permite unificar la pregunta por la vida fáctica, el ser y el tiempo.

En definitiva, en el invierno de 1924, en el tratado *El concepto del tiempo*, luego de haber concretado en un único proyecto las distintas direcciones de su pensamiento, presenta de forma concreta su interpretación del tiempo, el papel que cumple ahí el futuro y asimismo da, en su formulación precisa, con la interpretación dominante de la filosofía griega como presencia y presente, cuestión que no había logrado hasta el momento. En este tratado, Heidegger plantea con claridad ese vínculo, que considera indisoluble, entre la pregunta por el ser y el tiempo, lo que significa que esta interpretación del tiempo como simple presente, propio de la comprensión griega del ser como presencia, le abre los ojos respecto al camino que ha de seguir un replanteamiento originario de la pregunta por el ser, para que pueda ser reconducida hacia una formulación genuina. Lo que bajo ningún punto de vista puede ser

determinado por la concepción del ser que ha guiado hasta ahora el pensamiento occidental y que la entiende como presencia constante. Heidegger, ha llegado a una conclusión fundamental que tendrá consecuencias insospechadas para una filosofía que va dando sus primeros pasos, pues:

...para los griegos “ser” significa : disponibilidad (*Verfügbarkeit*), presencia (*Anwesenheit*), todavía en Aristóteles la palabra ουσια conserva tanto el sentido terminológico, como el sentido originariamente más concreto de patrimonio, posesión, hogar-propiedad, παρουσια, “presente” (*Gegenwart*) únicamente refuerza el sentido ontológico primario de ουσια. Solo con la elaboración de este sentido del ser se hacen comprensibles las distinciones ontológicas fundamentales realizadas por Aristóteles, quien establece los auténticos fundamentos de la ontología griega prefigurada por Parménides (GA 64, 127/178).

Pues, efectivamente, la filosofía griega, desde su inicio, ha comprendido el ser principalmente como disponibilidad, como presencia (*Anwesenheit*), y esta forma de comprenderlo prevalece por sobre el significado originario de ουσια, que nombraba de forma más concreta la posesión de algo. Este sentido original, queda desplazado por la interpretación del ser como *ousía*, en la que es entendido como presencia constante, queda, por tanto, vinculada a un modo del tiempo, el presente. Esta interpretación, que adquiere sus presupuestos ontológicos desde la filosofía del propio Parménides, tiene como máximo exponente a Aristóteles y se mantendría plenamente vigente hasta nuestros días.

A nuestro juicio, la concepción del ser entendido en términos de presencia como intelección decisiva de la filosofía de Heidegger, que ha rastreado y problematizado desde sus primeros cursos de Friburgo, con sus distintas modulaciones, es el horizonte fundamental donde surge el proyecto que coliga en un único camino la ontología como pregunta por el ser, la hermenéutica como pregunta por la vida fáctica y la fenomenología, entendida como la única forma de llevar a cabo este proyecto filosófico. Pues, “el ente debe mostrarse (φαίνεσθαι) desde sí mismo, es decir, debe convertirse en fenómeno y ser nombrado (λόγος) tal como se muestra. Por eso la fenomenología es el único tipo de investigación que puede poner en marcha y sostener una investigación ontológica” (GA64, 4/12). Por lo tanto,

tal como dice Volpi: “La confrontación con la historia de la filosofía surge como una necesidad metodológica de una “torsión” del método fenomenológico (...) concibiéndolo en clave explícitamente ontológica”<sup>16</sup>.

Así, pues, la intelección de esa situación interpretativa respecto a la cuestión del ser, que marcaría indefectiblemente la tradición filosófica occidental, es la que determina y caracteriza el surgimiento de la ontología, la hermenéutica y la fenomenología, con el sello característico y particular que Heidegger le imprime.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### *Obras de Heidegger*

Heidegger, M.,

GA60, *Phänomenologie des religiösen Lebens.*, Citado de trad. esp. *Introducción a la filosofía de la religión*, Siruela, Madrid, 2005. Trad. Jorge Uscatescu

*Augustinus und der Neuplatonismus* (lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921), en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Citado de trad. esp. *Agustín y el Neoplatonismo*, en M. Heidegger, *Estudios sobre Mística Medieval*, Siruela, Madrid, 1997. Trad. Jacobo Muñoz.

GA63, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität.*, Citado de trad. esp. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Jaime Aspiunza.

GA64, *Der Begriff der Zeit (tratado de 1924).*, Citado de trad. esp. *El concepto del tiempo (el tratado)*, Herder, Barcelona, 2008. Trad. Jesús Adrián.

NB, “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der Hermeneutischen Situation”., Informe Natorp de 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Trotta, Madrid, 2002. Trad. Jesús Adrián.

---

<sup>16</sup> Volpi, F., “Mas alto que la realidad está la posibilidad: la aproximación fenomenológica a la historia de la filosofía en el joven Heidegger” en *Entre fenomenología y hermenéutica*, (ed.) Francisco de Lara, Madrid, Plaza y Valdés, 2011, p. 20.

