

La raíz óptica del sentido. Una búsqueda de los motivos materiales de la Fenomenología hermenéutica de Heidegger

The ontic root of sense. A search for the material grounds of Heidegger's Hermeneutical Phenomenology

Leticia Basso Monteverde
CONICET/Universidad Nacional de Mar del Plata
Mar del Plata, Argentina

Resumen: Este artículo analiza cómo el método fenomenológico hermenéutico de Heidegger comprende la formación del sentido en el marco de la correlación entre la anticipación del Dasein y la presentación del ente. La idea central es discutir hasta qué punto el sentido es el resultado de un horizonte previo de comprensión y en qué medida éste se actualiza a partir de los rasgos ópticos de lo que se manifiesta en la experiencia. Al parecer, para el filósofo el sentido tiene más que ver con la capacidad de develación del proceso de manifestación y poco que ver con las condiciones ópticas que lo cristalizan de una forma determinada. Por lo tanto, aquí interesa rescatar el aporte del ente a la configuración de la situación fáctica. Para ello, revisaremos algunos aspectos del proceso perceptivo, su estructura intencional, la actitud receptiva del Dasein y la comparecencia material del ente. A través de este recorrido pretendemos vislumbrar algunas contradicciones en su forma de interpretar la fuente de la manifestabilidad y lo dado.

Palabras clave: Sentido, Intencionalidad, Horizonte, Originario, Dado.

Abstract: This article analyzes how Heidegger's Hermeneutical Phenomenology understands the formation of sense within the framework of the correlation between the anticipation of Dasein and the presentation of the entity. The central idea is to discuss to what extent the sense is the result of a previous horizon of understanding and to what extent it is updated from the ontic features of what is manifested in the experience. Apparently, for the philosopher the sense has more to do with the ability to unveil the process of manifestation and little to do with the ontic conditions that crystallize it in a certain way. Therefore, here it is

interesting to rescue the contribution of the entity to the configuration of the factual situation. For this, we will review some aspects of the perceptual process, its intentional structure, the receptive attitude of Dasein and the material appearance of the entity. Through this journey we intend to glimpse some contradictions in their way of interpreting the source of the manifestation and the given.

Keywords: Meaning, Intentionality, Horizon, Original, Given.

La raíz óptica del sentido. Una búsqueda de los motivos materiales de la Fenomenología hermenéutica de Heidegger

The ontic root of sense. A search for the material grounds of Heidegger's Hermeneutical Phenomenology

Leticia Basso Monteverde
CONICET/Universidad Nacional de Mar del Plata
Mar del Plata, Argentina

...lo que se da no es originario,
y lo que es originario no se da.

Ramón Rodríguez, *Fenómeno e interpretación* (2015, p. 26)

Inspirada en el libro del pensador español me introduzco en este artículo en algunos trabajos de Heidegger del período de *Ser y tiempo* con la intención de indagar en la manera cómo caracteriza al sentido. Pues bien, Rodríguez muestra algunas tensiones entre la fenomenología y la hermenéutica que me incitan a revisar el entramado conceptual en el que se mueve el filósofo para encaminar su método. Al realizar un seguimiento del estudio que Heidegger entabla para precisar los factores que establecen la dinámica de la formación del sentido se presenta, a mi entender, una paradoja. Esta paradoja es el resultado del cruce entre ambos abordajes, el fenomenológico y el hermenéutico. Pareciera que las lecturas que cada uno efectúa responden a niveles diferentes de análisis que no concuerdan en un mismo objeto. El primero opera en un plano ontológico que devela las capas constituyentes del sentido como “pre-dado” y el segundo retoma su forma consumada en el plano óptico que lo exhibe como “ya-dado”.

En este trabajo pretendo revisar cómo las investigaciones en torno a los dos caminos pueden encauzarse en un tipo de dación. Esto implica saber si puede su “Fenomenología hermenéutica” apostar al sentido teniendo en cuenta su proceso de constitución y, a su vez, a lo constituido por éste. Es decir, ¿cuando Heidegger se refiere a “lo dado” y al proceso previo

de su configuración se remite exclusivamente a cuestiones del orden formal o hay, a su vez, motivos materiales que intervienen en la formación del sentido? En otras palabras, ¿hasta qué punto se puede considerar que aspectos del orden de contenido determinen aquello que el método de Heidegger entiende por sentido?

Atender a este cuestionamiento requiere, en principio, tener en cuenta el concepto de sentido que la hermenéutica retoma de la fenomenología. Es importante partir del punto elemental de que Heidegger no entiende por sentido a la articulación lingüística que adquieren los significados por medio de la enunciación, sino que el sentido apunta a la idea fenomenológica de fenómeno. (SZ, p. 58) Esto es, al trasfondo previo que habilita la manifestación de las cosas en el marco de la experiencia del Dasein. Esta forma de entender el sentido (SZ, p. 324) tiene en la mira la descripción de un ámbito originario que adelanta, al modo de la filosofía trascendental, las condiciones necesarias de toda dación. Aquí el sentido está ligado con el planteo trascendental porque establece el análisis en un ámbito que excede todo tipo de contrastación empírica y, por tanto, rehuye a una explicación y justificación objetivas.

El ámbito de análisis trascendental suele postularse como una suerte de superestructura constituyente que configura a priori la disposición de lo dado. Para Heidegger lo “dado” es lo que se le presenta al Dasein en el marco de la experiencia fenomenológica y de acuerdo a la articulación significativa de su horizonte de comprensión, al modo de una estructura previa del comprender. (SZ, p. 151) En tal caso: “*El concepto de sentido abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*” (SZ, p. 151)

Este tipo de concepción no responde a un modelo correspondentista que atiende a la relación entre lenguaje-pensamiento-cosas. Para Heidegger la manifestación no apunta a un tipo de referencia de carácter sustancial, sino que alude a su aspecto relacional. La verdad no es por adecuación, más bien es el producto de la develación de algo oculto e inverificable. Por ende, el sentido no reposa en el ente, sino que se aparta de éste. Heidegger dice: “El sentido es un existencial del Dasein y no una propiedad que adhiera al ente” (SZ, p. 151) Entonces, el sentido tiene más que ver con la capacidad de develación del proceso de manifestación y poco que ver con una adjudicación óptica que lo cristalice en una forma determinada.

Sin embargo, seguido el filósofo apunta respecto del carácter hermenéutico del método que: “Además, toda interpretación se mueve en la estructura previa ya caracterizada. Toda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar. Este hecho siempre ha sido advertido, aunque tan sólo en el ámbito de las formas derivadas del comprender y la interpretación”. (SZ, p. 152) El pasaje me da pie a pensar que en el carácter hermenéutico de su método no sólo se avista la importancia del modo de acceso a lo dado, sino que aquello que se ofrece al Dasein ya está revestido de significado y, por esto, no aparece exento de su aspecto entitativo.

Con todo, ¿hay una vía adecuada para atender a los rasgos ónticos de la experiencia fenomenológica? Pues, la pretensión fenomenológica de explicitar las condiciones de manifestación sin ejercer una lectura que determine aquello que se muestra, de cierta forma, es contradictoria. Considero que esto es así porque a medida que la Fenomenología hermenéutica bosqueja una estructura acerca de la manifestación, visualiza que lo que la hace posible debe permanecer oculto para mantener abierto aquel horizonte del cual proceden las formas de constitución que se cristalizan. Por esta razón, el método no puede explicitar estas condiciones de manifestación, si es imprescindible que permanezcan ocultas para que nuevas formas se constituyan. En tal caso, el sentido quedaría confinado a un ámbito incondicionado, esto sería lo originario en términos fenomenológicos.

En consecuencia, esta perspectiva de análisis debe enfrentar la dificultad de resolver el dilema peculiar de encontrar las herramientas apropiadas para tematizar la manifestación atendiendo a la paradoja inherente a la ocultación de eso que se muestra. Este dilema puede formularse a través de la siguiente pregunta: ¿De qué manera la Fenomenología hermenéutica puede describir el proceso de manifestación para descubrir las condiciones de su génesis sin reducirlas a fundamentos concluyentes pero, a su vez, teniendo en cuenta que aquello que se muestra involucra y tiende a plasmarse en algo preciso? La hazaña está en mostrar el carácter constituyente del sentido, pues la peluciaridad del mismo reside en que determina, siendo él difuso e indistinto.

1. La fuente de la manifestación: una relación tensiva entre lo originario y lo dado

A partir de un seguimiento de la génesis del sentido observo un desfase entre la pretensión de un acceso a lo originario y lo que ciertamente se da, que me invita a cuestionar el asunto

mismo de la manifestabilidad. Este es un tema fundamental que compete al tipo de tratamiento que el método fenomenológico realiza con Heidegger. Cuando el filósofo incorpora a la hermenéutica en el análisis surge este problema, que en parte está vinculado a que todavía no se define con nitidez si la fuente de la manifestabilidad se corresponde con un rendimiento del Dasein o si ésta debe asociarse a la presentación del ente. Ambas posibilidades tienen su complejidad y responden, como anteriormente mencioné, a un modelo que parte de premisas heredadas de la filosofía trascendental.

En este trabajo intentaré mostrar que una tercera posibilidad de caracterización de la fuente de la manifestabilidad como el cruce de estos dos polos no termina de afianzarse en la elaboración heideggeriana porque, para mí, recae finalmente en uno de ellos. Esto se debe a que en el intento de conducirse a las condiciones de la manifestación, la descripción fenomenológica se constriñe a la modalidad de acceso a los entes. En consecuencia, se produce una devaluación de la presentación óptica del ente y su aporte a la conformación del sentido.¹ Más adelante veré si existe la posibilidad de revertir esta hipótesis a partir de los elementos que están en juego en la experiencia perceptiva que el filósofo alemán describe.

En dirección a este punto central respecto a la fuente de la manifestabilidad que trataré de comprender, se sabe que la idea de una instancia originaria de sentido tendería a desaparecer si la hermenéutica plantea la apropiación de algo ya-dado. Esto lo afirmo básicamente porque la manifestabilidad no es un proceso que acontezca por fuera de un emplazamiento concreto. Toda manifestación es la manifestación de *algo* que, como tal, alcanza las dimensiones y límites de la experiencia. Por ende, sostengo que no se puede dar la espalda a la posibilidad de una influencia de lo óptico sobre tal manifestación. Con esto me refiero a la idea de que lo concreto determine el proceso de constitución. De hecho, para elaborar las estructuras trascendentales que supuestamente condicionan la experiencia, la fenomenología debe efectuar un análisis que parte del ente. Por ende, un tipo de lectura acerca del entramado significativo correspondiente a lo presentado debe tener presente las formas efectivas de su presentación. De lo contrario, el método fenomenológico manipularía la correlación inherente al proceso de

¹ Günter Figal (2010) en su texto *Objectivity* rescata la misma preocupación por las cosas en su aspecto objetivo. El estudioso presenta un trabajo importante en el cual, desde una teoría propia llamada “filosofía hermenéutica” –siguiendo ciertas ideas de Gadamer, pero basándose primordialmente en el trabajo de Husserl, Merleau-Ponty y Heidegger– pretende, también, rescatar el tratamiento de las cosas de su recaída en una visión subjetivista. Figal quiere atender a la correlación que se da entre el sujeto y las cosas a partir del espacio hermenéutico en el que se desenvuelven una serie de capacidades y dependencias que ponen en el centro a lo que nos convoca, sin poner al hombre como la medida de todas las cosas.

manifestación, direccionándola hacia uno de sus polos. En efecto, veo que Heidegger se esfuerza en borrar al ente de la ecuación y desestimar el peso que éste proporciona a la experiencia. Con todo, Rodríguez advierte en su texto que el hecho de que el acceso a lo originario esté vedado para el sujeto en la experiencia (por su condición de oculto, transobjetivo e inaparente) hace que la hermenéutica no lo postule como un objetivo a alcanzar, ya que ni siquiera podría cumplir una función regulativa para lo dado. Por el motivo de que lo que no se muestra de ninguna manera determinable, ¿cómo puede orientar al sujeto en el plano fáctico?²

Para acceder al sentido, Heidegger precisa tematizar su constitución antes de su articulación en significados lingüísticos que lo determinen. De esta manera investiga la vía para estudiar las modalidades originarias de lo que se da, dejando de lado sus contenidos quiditativos. Este proceso genera la desvalorización del ente y su sentido objetivo. Es decir, no hablo simplemente de desestimar lo que aparece en el contexto fenomenológico de la experiencia, aquello que “encubre” el aparecer, si no que sostengo que lo que en última instancia motiva la experiencia, queda marginado de la percepción y formación del sentido.

La Fenomenología hermenéutica decide presentar la experiencia inmediata a partir de un entramado de significados pre-lingüísticos que, en primera instancia, el Dasein maneja. Heidegger sostiene que los entes que se presentan en nuestro entorno (entendidos como ente-útil) en el nivel primario de significación lo hacen a partir de una direccionalidad y posición determinadas en función del trato que les damos. Este contacto inmediato y cotidiano responde, a su vez, a una estructura formal que mantendría unidos a lo originario y lo dado, al contener en potencia su mundanización a partir de una serie de comportamientos fácticos. De esto resulta que lo originario se incorpora al plano fáctico y lo dado se restringe a una versión formal y modal, sustrayendo el sentido de la manifestación del plano óptico.

No obstante, ¿hasta qué punto se puede decir que el nivel primario de significación está libre del condicionamiento concreto que indefectiblemente consolida la experiencia? Ciertamente lo ya-dado debe modelar a los comportamientos y, quizás, a la estructura formal

² Otto Bollnow en su *Introducción a la filosofía del conocimiento* sostiene esto con claridad. Él considera que es imposible encontrar un punto arquimédico desde el cual elaborar una teoría del conocimiento. El hecho concreto de que nos encontremos de entrada inmersos en el mundo y atrapados por el flujo de la vida misma, nos impide partir por cualquiera de las dos vías clásicas: la del racionalismo que introduce un criterio de evidencia inmediata asociado al ego y la del empirismo que acredita a las sensaciones la fuente inicial de sentido. (2001, p. 26-29)

que los posibilita.³ Debe recordarse que este tipo de estructuras en el pensamiento de Heidegger no responden a un modelo apriorístico tradicional, sino que se fundamentan en la facticidad y se infieren de ésta. Las estructuras apriorísticas del Dasein no son independientes de la experiencia, pese a que de cierta manera son previas al ser su condición de posibilidad. No obstante, no hay que olvidar que éstas responden a la presentación del ente porque sin éste la experiencia no tendría razón de ser.⁴

Esta cuestión me lleva a insistir en que habría que rever cómo el método fenomenológico hermenéutico reformula su comprensión de la manifestación para dar cuenta de la constitución del sentido en un plano originario que no excede al ente. Una revisión del proceso de la percepción, que Heidegger detalla primordialmente en los cursos del período de Marburgo, ayudaría a ensayar una respuesta acerca de lo que acontece entre la anticipación del Dasein y la presentación del ente. En este artículo me introduciré en algunos puntos específicos de su trabajo. La intención es descubrir algunas claves para plantear la cuestión conflictiva de la fuente de la manifestabilidad y revisar el desfasaje entre lo originario y lo dado.

Lo que propongo no es un cambio radical de la elaboración heideggeriana, no pretendo invertir de forma forzada la relación que el filósofo retoma de la Filosofía trascendental entre la estructura de anticipación del sujeto y la presentación del ente, más bien, intentaré modificar parte de la dependencia de esta relación para rescatar aquellos factores que en el análisis de la percepción atienden al contenido del ente, a fin de recuperar su contribución a la conformación del sentido en la experiencia. De esta manera, estaré incorporando el polo de la presentación del ente a la problemática de la manifestabilidad para evitar la devaluación mencionada y su reducción a la subjetividad. La idea es rescatar la presencia de los entes, no como la Fenomenología trascendental pretendía recuperarla (bajo una actitud teórica y neutral)

³ Tal como Bollnow rescata en su texto, Dewey ha sido una gran influencia para esta manera de comprender el sentido en el marco del mundo natural, pues el pragmatista norteamericano sostuvo que lo más originario en la experiencia son los hábitos adquiridos (en una versión deflacionada que apunta al comportamiento). Los hábitos modelan nuestra forma de dirigirnos en el mundo. De una manera absorta funcionan en la práctica siendo sólo interrumpidos por la conciencia o, su contrapuesto, los impulsos cuando hay una necesidad de rejuvenecerlos para avanzar en la vida misma. Así pues, Dewey considera que la conciencia no determina al sujeto y los impulsos no son lo primero que asoma en la experiencia, porque ésta no está predeterminada por un sustrato puro o encaminada por una serie de elementos de la vida sensitiva que sólo se reconstruyen *a posteriori* y que no contrastamos en la realidad efectiva (Bollnow, 2001, p. 46 ss.).

⁴ Si nos guiamos por la interpretación que Heidegger hace de la doctrina kantiana en la *Crítica de la razón pura*, el sentido mismo de una filosofía trascendental y el papel que cobra la ontología en el pensamiento del filósofo moderno ya tienen en cuenta, como elemento determinante, a la donación del ente en el plano sensible para la revisión de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Véase el trabajo de García Gómez del Valle (2011), que muy bien resalta este aspecto de la lectura heideggeriana de Kant.

sino tratando de esbozar que este ente *en su consistencia* hace su aporte al sentido de la situación fáctica. Por lo que, no todo pasa por un ajuste previo de la estructura de pre-comprensión.

2. Análisis de la estructura intencional

La concepción fenomenológica de la intencionalidad es un factor decisivo a la hora de establecer cómo se comprende la constitución del sentido de la experiencia. Heidegger se dedica en detalle a objetar que este modelo de comprensión del comportamiento y el contenido de la vivencia se someten a un desdoblamiento de la estructura referencial y a la consecuente mediación subjetiva de las condiciones de presentación del ente. Pues bien, el mecanismo de comportamiento estudiado a partir de la intencionalidad ejerce, para Heidegger, un proceso de desnaturalización que extrapola al sujeto de la situación primaria en donde emerge y se ejecuta el trato y la valoración de la experiencia. En este caso, el contenido de la vivencia se reduce al ámbito de la conciencia y los fenómenos intencionales se presentan bajo sus límites inmanentes. Esto genera, por un lado, la distinción infranqueable entre el sujeto y la presentación del ente que, en última instancia, motiva su agencia y, por el otro, la imposibilidad de un ajuste de las estructuras trascendentales a las circunstancias fácticas que exceden toda anticipación o proyección del horizonte de patencia.

De acuerdo a mi lectura, no se puede pretender que la entera presentación de los entes se encuentre previamente incluida de manera potencial en la estructura de anticipación del sujeto (en el caso de Heidegger, el Dasein). Éste siempre tendrá que habérselas con elementos nuevos que lo obliguen a adaptarse en el ámbito contingente que experimenta, más aún si con Heidegger se considera que el plano originario y el dado co-exiten en escena. Entonces, no debiera haber en la base del análisis fenomenológico ni un mundo entorno cerrado ni a una estructura apriórica permanente.

Heidegger dice en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* que “...la intencionalidad impide la aceptación inmediata y desprejuiciada de lo que la fenomenología pretende” (GA 20, p. 34-46) Por esta razón se compromete a direccionar el método fenomenológico hacia el ámbito de sentido desde el cual se pueda efectuar un seguimiento de la presentación y sus condiciones para captar aquello que se dona sin violentar la máxima establecida. Realizar esto implica llevar a cabo una serie de transformaciones en el método con la intención de poner en consonancia a la fenomenología con su objeto. Hasta aquí estoy de

acuerdo con lo que Heidegger propone pero, además, quiero enfatizar que se requiere atender a aquello que se muestra porque el ente es el que brinda las pautas iniciales para concretar un acceso adecuado. En el sentido de que lo que capta nuestra atención es lo que bajo cierta posición nos orienta de un modo particular. El Dasein no posee un papel enteramente dominante en el proceder de la experiencia; en él se activan una serie de fuerzas que lo disponen o afectan. De esta manera, el acceso no puede estar predeterminado a priori por obra de sus capacidades subjetivas. En todo caso, éste puede actuar porque aquello que se muestra ya lo hace bajo un haz de relaciones que articulan su presencia por medio del sentido latente en la vivencia. No obstante, no hay que olvidar que ese sentido latente no es meramente un producto del Dasein actual ya que, de acuerdo a la versión hermenéutica, es el resultado de una serie de significados sedimentados que el Dasein hereda o trae consigo de experiencias previas preservadas en un trasfondo u horizonte indeterminado. En tal caso, él tendrá que reactivar aquellos elementos del trasfondo pero en función de las circunstancias que se precisan gracias a la presentación del ente.

Por todo esto, considero, siguiendo a Heidegger, que la intencionalidad no se reduce a un mecanismo psíquico desde el cual reconstruir la entera constitución de la experiencia. Tampoco ésta nos ofrece de golpe y sin esfuerzo alguno a los entes, pues el filósofo entiende que hay un largo trecho que recorrer para deshacer los prejuicios que nos alejan de ellos. La intencionalidad no se aplica a las vivencias como un proceso totalmente subjetivo, sino que es una estructura propia de la vivencia en la que se conjuga y retroalimenta la postura del sujeto con aquello que se manifiesta. Asimismo, todo tipo de constatación es inherente a la experiencia, por tanto, la intencionalidad no convive junto a otras realidades a las que deba remitirse para validar la experiencia. A propósito él manifiesta:

No se trata de que primero tenga lugar un proceso sólo psíquico, esto es, un estado no intencional (un complejo de sensaciones, relaciones de la memoria, una imagen representativa y procesos del pensamiento a través de los cuales se formaría una imagen, de la cual luego uno se pregunta si le corresponde algo o no), que posteriormente en algunos casos resultará ser intencional, sino que el ser del propio actuar es un *dirigir-se-a* (GA 20, p. 40-50).

Heidegger rescata que “*Intentio* significa literalmente *dirigir-se-a* [*Sich-richten-auf*]. Toda vivencia, toda actuación psíquica se refiere a algo” (GA 20, p. 36-48). Por ello no hay que pasar desapercibida esta mención que a simple vista pretende señalar que lo más trivial constituye un elemento central en la fórmula de la intencionalidad que hace a dicha actitud y a su proceder.

Para detenerme en el fenómeno de la intencionalidad de la manera como Heidegger lo examina en Marburgo, me concentraré en la percepción que él denomina “natural”, ya que es el modo de actuar que según el filósofo mejor alude a cómo se presentan los entes de forma directa y en su corporalidad (*Leibhaftigkeit*). La experiencia sensible le permite analizar la recepción pasiva frente a aquello que se dona y las cualidades que definen el tipo de acceso que en la vivencia se entablan. Estas cualidades o notas materiales de lo percibido no deben restringirse a un abordaje estrictamente empirista porque en el pensamiento de Heidegger tienen un matiz existencial. Con ello, el filósofo enfatiza que no debe presentarse a la intencionalidad como un enlace entre dos polos opuestos o dos esferas diferentes (una psíquica y otra física) porque, de hecho, la percepción misma es intencional. Cuando la percepción se afronta atendiendo al curso vital del mundo en-torno (la separación la establece Heidegger en GA 20) dentro de la dinámica cotidiana, desaparecen las figuras rígidas que la enclaustran en una lectura gnoseológica de mera contemplación y estudio objetivante. Ciertamente, el proceso perceptivo aparece como el desencadenante de determinada orientación práctica.

3. Reconstrucción del proceso perceptivo y su objeto

En principio, Heidegger emplea la estructura de la intencionalidad para detenerse en el sentido formal que puede rescatarse de la percepción como *el percibir en cuanto tal*. El tratamiento formal que encara del tema apunta a la necesidad de explicitar la estructura completa. Aunque en el fondo parece que el problema reside en la falta previa de atención a lo percibido, puesto que hay que distinguir *aquello* que se percibe (*Wahrgenommensein*) del *carácter* de su ser-percibido (*Wahrgenommenheit*).

Heidegger acentúa que el sentido inmediatamente dado en el percibir es el que asoma en el ente, y no en una representación o un conjunto de sensaciones. El sujeto (o Dasein) vive al ente, lo experimenta de cuerpo presente (*Leibhaftig*) –como prefiere el autor decir, siguiendo a Husserl. Así pues, haciendo uso de la percepción en ese sentido “natural” el filósofo lo aborda como la “cosa del mundo en-torno” (*Umweltding*) con la cual nos vemos en relación cotidiana y que comprendemos en una trama relacional que configura nuestro medio. También puede referirse a él como la cosa de la naturaleza (*Naturding*) que presenta las cualidades materiales que nos llevan a emplearla de cierta manera, a darle una funcionalidad de acuerdo a las necesidades del momento. Lo extraño es la convivencia de ambas estructuras en la misma.

Heidegger quiere distinguir entre una relación de tipo formal y una material, pero ambas en el ámbito del percibir natural y cotidiano de lo dado.

Sin embargo, este recorrido por la experiencia sensible tiene la finalidad de mostrar otra estructura nueva, la *manera* cómo el ser del ente percibido es percibido –esto es la percepción en cuanto estructura intencional y no la estructura particular de aquel ente–. A mi juicio, cuando el filósofo insiste en la determinación de la vía de acceso hace que la fenomenología se restrinja de nuevo a la mediación subjetiva y pierda, en el proceso, el contacto con el ente. Esto se debe a la persistencia fenomenológica de liberar al aparecer de las formas que adquiere en la apariencia, para intentar describir un ámbito originario e incondicionado. Como mencioné al inicio de este escrito, con la hermenéutica se constata que lo originario implica una cierta paradoja porque la pretensión de transparencia implícita en el método fenomenológico y la exigencia de su realización hacen naufragar la empresa si la descripción de lo dado se sustenta y regula a partir de lo que no se muestra. Por la razón de que en determinando momento se repetirá esa distancia insalvable entre el percibir y lo efectivamente percibido, o sea, lo que hace que los entes se presenten y su concreta presentación.

Por otro lado, para evitar las tensiones en el proceso de percepción que aparecen cuando la estructura del ente en su ser percibido se dispone como figura-fondo, es decir, para no tener que explicar el problema de que en la captación sensorial obtenemos “escorzos” y no al ente por entero, Heidegger trabaja la percepción de esta otra manera. 1º) Como él dice que con la percepción el ente percibido está *corporalmente ahí* y que a él nos dirigimos, y no a la experiencia singular de una parte del mismo. 2º) Siendo que lo que mentamos en el proceso no es una imagen del objeto sino nuestra forma de entenderlo como ser-percibido, ocurre que se considera siempre al ser percibido en su totalidad. Con la percepción sensorial los aspectos pueden cambiar innumerables veces pero la mismidad (*Selbigkeit*) que se vivencia en la llamada “percepción natural” conserva la integridad de lo percibido (GA 20, p. 58-65).

Heidegger considera que más allá del tipo de percepción por medio de la cual el ente se presenta en facetas o síntesis, siempre se tiene presente la estructura del percibir *en cuanto tal* –ella mantiene las diversas instancias conexas–. Esta estructura formal es la versión más general de la relación inherente entre la *intentio* y el *intentum*, donde el *intentum* no es el ente en su ser percibido, sino el ser del mismo en su ser-percibido. Heidegger señala una determinada interpretación de la intencionalidad, del dirigir-se-a, ya en el modo de una meta-intencionalidad pues lo que le interesa es resaltar que lo que sostiene el proceso perceptivo es la manera cómo

se efectúa. Por esto, Heidegger retoma en su caracterización de la intencionalidad que su objeto es inherente al proceder, porque en lo percibido se tiene de entrada una indicación del percibir mismo. De esta manera, observo que el filósofo vacía la percepción de su contenido, llevando a lo dado hacia la forma originaria de su aparición.

El camino que elige Heidegger para resguardar la unidad entre el percibir y lo percibido, atendiendo a ese ámbito de manifestación originario, es el de efectuar un análisis del ser de lo percibido bajo los códigos del percibir mismo. Heidegger considera que en el sentido de la aprehensión perceptiva está en juego el descubrimiento de lo percibido. Esto es así porque como lo que se presenta debe “venir al encuentro” de manera descubierta pero lo hace bajo determinaciones entitativas, se hace necesario comprender la relación del percibir y lo percibido en términos de un descubrir. Por ende, “el ser-percibido no es nada objetivo en el objeto. Pero ¿se puede concluir que acaso sea algo subjetivo que no pertenece a lo percibido, al *intentum*, sino al percibir, a la *intentio*?” (GA 24, p. 96-99)

Ahora bien, si la Fenomenología hermenéutica quiere dirigirse-a lo que se presenta ¿no debería intentar correrse del eje subjetivo para abordar lo dado bajo *sus* condiciones de presentación y emplazamiento, en vez de atenerse a la actitud que adquirimos en el acceso? Dejo aquí esbozadas estas dudas que me genera la primacía que en el pensar de Heidegger cobra lo formal y modal.⁵ Además, hay que subrayar que en el análisis fenomenológico de la intencionalidad todavía queda oscuro, según el filósofo, cómo se relaciona el ser-percibido del ente con el propio ente. Mi cuestionamiento me aventura a intuir que al pretender acoplar ese ser-percibido al acto mismo de percepción hace, quizás, que la oscuridad se deba a la falta de una atención sobre lo óptico y su presentación por la mencionada explicitación del recorrido inverso del sujeto al ente. El acto de poner entre paréntesis (*Einklammerung*) –la función de la suspensión (*Ausschaltung*)– dice no afectar lo percibido, pero quedarse en el *ser* del ente es de manera evidente una reducción voluntaria de la condición de *lo* que se manifiesta.

¿Existe la posibilidad de tener fenomenológicamente en cuenta al ente sin por esto ejercer una lectura derivada de él? ¿Podría Heidegger atender al aspecto material y al aporte estrictamente “objetivo” en un plano existencial que no represente una deformación de la esencia de su manifestación? Sé que el camino de Heidegger no termina siendo éste. No obstante, no quiero asegurar de forma concluyente que el filósofo descarte, sin más, este

⁵ Dudas que van en contra de la interpretación que pensadores como Rodríguez (2015) y Vigo (2008) realizan acerca del sentido fenomenológico del método en Heidegger.

componente de su presentación. El tema es si no lo pierde en medio del tratamiento formal y modal.

Con todo, en este trabajo me introduje en algunos de los análisis que Heidegger hace sobre la percepción porque creo que en este tipo de acto intencional el filósofo presenta con mayor claridad su interés e intentos de dar con ello. Esto se debe a que, para Heidegger, la percepción es el modo particular en el que el ente se presenta para un Dasein, que en actitud receptiva lo capta de acuerdo a cómo *él* se le presenta. En este caso, la corporalidad, su materialidad y las condiciones espaciales de su aparición disponen esa presentación concreta como el ser del ente de cuerpo-presente que, se entiende, no debe ser eludido.

En el curso de 1927 *Problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger alude a estos aspectos de la percepción a partir de su debate sobre la realidad del ente como subsistencia (*Vorhandenheit*), que es distinta de la existencia del Dasein (*Existenz*). La idea de Heidegger no es demarcar el terreno de lo que está meramente ahí presente frente a lo que está a-la-mano, sino meditar acerca de su efectividad (*Wirklichkeit*). Por esta vía lo que quiere establecer es el momento en el cual la percepción proporciona la materia al concepto. Sería invertir el recorrido de la indicación formal para ver, como dice el filósofo, “¿qué puede significar que al ente, cuando se la capta como existiendo, se le añade la facultad cognoscitiva, la percepción?” (GA 24, p. 63-74) Es decir, por qué con la percepción primero está el ente y después nuestra capacidad de acceder a éste. Hay que tener mucho cuidado con este camino porque tampoco se puede recaer en un realismo ingenuo y confundir el trabajo fenomenológico de Heidegger que deshace la polarización tradicional sujeto-objeto. El ente no puede ser pensado de forma independiente y en un estado individualizante.

Sobre este asunto, Rodríguez interpreta que la subsistencia del ente antes y después de la percepción es una parte ineludiblemente de la conciencia perceptiva, un ingrediente de la estructura intencional de la percepción pero no una condición de la inteligibilidad del mismo. Es decir, no forma parte del proceso activo de constitución de su sentido, aquél que se elabora en base a la relación pragmática –añado–. Al parecer, para Rodríguez habría una doble intencionalidad: la objetiva que muestra al ente presente y la pre-objetiva que esboza su tipo de ser. (2015, p. 86). Ahora ¿esta definición no comporta una duplicación del objeto y el problema viejo de la imposibilidad de una contrastación o adecuación veritativa? Si pienso que lo duplicado es la intencionalidad, no estaría dando lugar a dos entidades diversas: la subsistente y la percibida.

No obstante, me parece más acertado buscar un camino en el que el ente corporalmente presente y lo que se perciba se integren en la práctica del percibir mismo, ya que ese ente que comparece delante y que está ahí precediendo al acto perceptivo no puede entenderse por fuera del tipo de relación que se entable con él. El ente que se presenta es uno, el sentido que tiene responde a un contexto y situación fáctica en la cual su presencia deja una marca. La presencia no es mera efectividad (*Tatsächlichkeit*) contrapuesta a la facticidad (*Faktizität*). El ente se hace presente y reclama su parte en la estructura intencional. La intencionalidad no es un proceso de auto-referencia que escluya al ente, al menos éste debe entenderse como la mediación que atraviesa o desencadena el sentido de la experiencia perceptiva. Por ende, aquí Heidegger debe afrontar el problema inegable del vaciamiento de contenido objetivo que hace al descartar del proceso perceptivo y del sentido inteligible al ente en su corporalidad. El filósofo tiene que encontrar la manera de incluir una lectura existencial del aspecto “objetivo” del ente presente como factor determinante; algún tipo de dependencia debe ejercer sobre el sentido.

Con todo, el problema para Heidegger está en que si en vez de referirse a la “percepción natural” habla de la percepción sensorial y del sentir, la presencia del ente no parece ser lo que se experimenta sino, mas bien, una realidad irreductible a la faceta explorada. En tanto, en el percibir sensorial no se obtiene el ente sino que se experimenta una parte de éste bajo una perspectiva –que incluso responde a un modelo de conocimiento que de plano el filósofo rechaza–. Por eso, para tener acceso al ente por entero y de manera directa, Heidegger deja de lado la experiencia de lo que *está ahí* para atender a *lo que se manifiesta* en el entorno del *Dasein* –que no es lo mismo–. Con la presentación del ente en el campo de sentido de una percepción vivida logra esto, a condición de sufrir la pérdida de su sentido objetivo o de los aspectos de contenido que aporta en sí mismo. Según Rodríguez, Heidegger no desecha ese contenido que la sensibilidad aporta. Por eso tendré que ahondar un poco más en sus cursos para ver si encuentro esto en la descripción efectuada.

4. La actitud receptiva del *Dasein* en la percepción

En el curso de 1928/29 titulado *Introducción a la filosofía* Heidegger tematiza el tipo de actitud que debe asumir el *Dasein* para captar la manifestación del ente sin perder de vista cómo éste se presenta. El filósofo señala (GA 27, p. 69/78) que lo decisivo radica en conseguir fijar

aquello que se constata en el estar junto-a (*Sein bei*) los entes en-torno y no en efectuar una demostración racional del tipo argumentativo de la ciencia. Otra vez se introduce en la cuestión del misterio del fenómeno y la necesidad de dejar-ser (*Sein-lassen*) a lo que se muestra para que ello mismo libere y encause la meditación y la precisión de sus problemas.

Respecto a la modalidad más general de la percepción, Heidegger destaca que puede hablarse de un estar-en o un estar junto-a en donde la atención a los entes está dirigida en base a la forma como, de entrada, éstos se disponen. Pues además de la ocupación con los entes del en-torno, otros aparecen en este ámbito que nos rodea y vienen al encuentro (*Begegnen-lassen*) conforme a una peculiar pasividad, receptividad. (GA 27, p. 74-83) Este tipo de actitud es también intencional –en el sentido de deliberada– porque el Dasein adquiere cierta espontaneidad, dado que hay que prestar atención a eso que se presenta.

Heidegger llega a afirmar que los objetos que se disponen en el entorno perceptivo ya aparecen en un estar junto-a definido y determinado por la relación que guardan entre sí y por el contenido objetivo (*Sachgehalt*) de lo que son y cómo lo son. (GA 27, p. 75-84) Con esto creo que alude a la idea (de raíz aristotélica), que ya en el período más cercano a *Ser y tiempo* sostiene, de que el *lugar propio* de los entes tiene que ver con la materialidad que los caracteriza. No obstante, el filósofo insiste en que los entes forman parte de contextos remisionales y que adquieren un sentido de acuerdo a cómo se constituyen estas redes del trato circuspectivo. Es decir, este tipo de espacialidad se define por cómo se temporalizan esas formas. No me detendré en esta ocasión en eso.

Heidegger dice en el curso de 1928/29: “Dejamos ser las cosas como son, dejamos ellas mismas a ellas mismas, las dejamos a sí mismas, aun cuando y precisamente cuando nos ocupamos de ellas con toda la intensidad que fuere” (GA 27, p. 102-111). La actitud del dejar-ser reviste a simple vista un estado de indiferencia, pero en realidad es un hacer del tipo más alto, señala el filósofo, que tiene que ver con la libertad y la facultad singular del Dasein ante lo mundano. Pues tener mundo no refiere únicamente a la capacidad de producir mundo, sino a la posibilidad de dejar-ser o no ser a las cosas. Este es el poder de decisión que nos hace humanos (GA 29/30, p. 397 ss.). De cierta manera en esta estancia del Dasein junto-a las cosas que le circundan y que se presentan bajo su contenido objetivo determinado, pese a que no se ejecute un acto concreto se da, en efecto, un compartir. Las cosas le son dadas desde ellas y en ellas es entendiéndolas inconscientemente en un marco que presta la significatividad y el cuidado que caracterizan al Dasein. Como dije anteriormente, la percepción es intencional más

allá de un acto puntual perceptivo, en tal caso, el mundo en-torno se delimita para el Dasein antes de que él lo establezca. Pues, como ser histórico está filtrado por la cultura y por un bagaje de significados que ya trae consigo.

Este tipo de caracterización que Heidegger hace del mundo en-torno y del dejar-ser no parece estar direccionado por la premisa de las condiciones de manifestación que la fenomenología establece, sino más bien por la visión hermenéutica de lo dado. Aquí no habría un seguimiento o accionar en un mundo que se ofrece ya significado. Por el hecho de que el dejar-ser no es un atender a cómo se da lo que se presenta de la manera cómo lo hace; las cosas (o entes -en este caso)⁶ no se equiparan al sentido fenomenológico de fenómeno y no transmiten el halo de misterio previamente anunciado, más bien lo cobijan en su familiaridad.

Aunque, la interpretación que Heidegger ofrece sobre el estar junto-a y dejar-ser no se acaba allí. El filósofo introduce la concepción fenomenológica de la verdad. Al entender el darse de las cosas a partir del descubrir o de su estar descubiertas, Heidegger afirma que aquello que compartimos pasivamente en el en-torno, lo que de común tenemos con el ente, es la verdad. La verdad está en el quedar des-oculto del ente a partir de cómo éste se manifiesta. El dejar-ser es condición de esta participación en la verdad del ente. Heidegger dice: “Sólo en la medida que compartimos el desocultamiento del ente, podemos dejarlo ser tal como se manifiesta” (GA 27, p. 105-114). En tal caso, el ámbito circumspectivo presenta un círculo de lo descubierto que acompaña la relación con los entes en el estar junto-a ellos. Heidegger cree que ese círculo de lo descubierto que varía en sus detalles mantiene su estructura formal y aporta para cada circunstancia un horizonte de patencia. En el estar junto-a que se hace patente, los entes se visibilizan gracias a ese ámbito que posibilita el hacerse manifiesto. El espacio que allí se abre lo hace en su manifestabilidad. Esta determinación esencial del espacio, del ahí (*Da*), es condición de posibilidad de toda patencia y, como tal, es trascendental. Entonces, ahí se encuentra el aspecto fenomenológico en tanto que condición a priori de esa manifestabilidad.

5. La comparecencia de “lo material” en la corporalidad del ente y su aporte a la definición de lo percibido

⁶ En este curso Heidegger emplea indistintamente los términos cosa y ente.

Superficialmente pareciera, siguiendo la descripción que arriba hice acerca de las condiciones que con el estar junto-a y el dejar-ser Heidegger ofrece, que no estarían en conflicto lo originario y lo dado. La Fenomenología hermenéutica lograría por medio de esta modalidad de acceso a lo que se manifiesta atender a lo originario a través de su forma de presentación concreta. Heidegger realiza un tratamiento del comparecer del ente y resuelve entender la fuente de la manifestabilidad gracias a un tipo de reducción que se detiene en los aspectos modales del comportamiento del Dasein y las estructuras formales que esbozan lo esencial de tal acontecer. Bajo esta óptica, lo dado es básicamente eso, un “darse”, que se presenta en la articulación significativa del horizonte de patencia del Dasein de acuerdo a las condiciones de su existir. Estas condiciones del existir humano responden a cómo este ente abierto vivencia el mundo en su carácter descubridor.

No obstante, para mantener la riqueza que en potencia está contenida en dicho horizonte de patencia, surge la necesidad de resguardar el misterio y la oscuridad de la cual proceden los fenómenos. Pues, estos requieren cierta libertad para lograr el ajuste perceptivo de lo que se patentiza sin forzar la dinámica de presentación que se despliega. Heidegger aclara esto a partir de un ejemplo que dice así:

Supongamos ahora que nos vamos acercando a la casa desde una gran distancia y vemos que hay algo delante de ella, que tiene el aspecto de un poste grueso o de algo clavado en el prado delante de la casa. De pronto ese poste se pone en movimiento, en dirección hacia la puerta de la casa, y desaparece en ella. Y mientras estamos observando en su movimiento esa cosa que se está moviendo, he aquí que resulta ser un hombre. ¿Cómo llega a ocurrir que esa cosa que se pone en movimiento y que desaparece por un agujero de la pared llegamos a tomarla por un hombre, cuando a la distancia en la cual nos encontramos no vemos ni cara ni manos, ni tampoco la oímos hablar? (...) Aquello hacia lo cual aquella cosa se mueve, esto es, el agujero, sabemos que es la puerta de la casa. (...) Es a partir de la puerta de la casa co- vista por nosotros [como cosa que está en el fondo perceptivo y que creemos no tiene un papel en nuestra captación] como aprendemos también lo que y cómo ese ente es, es decir, aprendemos que ese ente está utilizando la puerta de la casa (...) y en su hacer uso de ella [se redefine el sentido de poste como hombre]⁷ (GA 27, p. 131-132/142-143).

El recorrido que con este ejemplo cotidiano de valoración e interpretación del en-torno se obtiene a partir del direccionamiento perceptivo y la importancia de estar abierto a cómo se van configurando los entes gracias a su presentación y a la órbita de lo descubierto desde su propio ir descubriéndose, aporta lo más valioso de la elaboración heideggeriana. Esto es, la

⁷ Lo que figura entre corchetes son aclaraciones de la autora.

posibilidad de hacer uso de la materialidad del ente y su hacerse presente corporalmente en el proceso de ocupación que genera el trato.

A mi juicio, en este ejemplo se hace visible cómo aquellos contenidos objetivos o notas materiales pueden incorporarse a la percepción a la hora de delimitar el sentido que cobra la experiencia en el plano sensible. Si en el ejemplo no apareciera la puerta como aquel agujero en la pared en el que termina introduciéndose el poste en movimiento, es decir, si no se hubiera atendido a esa particularidad de la casa, que ya se comprende por los sentidos que en la ocupación se instalan, el acto perceptivo sería una ilusión y no daría al objeto en cuestión.

Entonces, además del entramado de significados que condicionan la comprensión del en-torno y lo dado, subsisten una variedad de componentes materiales que hacen al contenido objetivo de la experiencia y que deben tenerse en cuenta para obtener una visión que se corresponda con lo que se presenta *tal como* se presenta. Esta es una lectura distinta de la versión tradicional que rescatan los intérpretes de la filosofía heideggeriana. Puesto que, no digo aquí que con la presentación del ente se co-da una trama remisional que late en él y lo hace posible. Mi interés radica en señalar, con el objetivo de revalorizar lo material, que la estructura de tal presentación se define a partir de las particularidades que efectivamente se plasman en su dación concreta. No obstante, no puedo dejar de mencionar que esta dación de los aspectos materiales aparece para el *Dasein* bajo un campo de sentido que se articula de acuerdo a su funcionalidad. Por ende, aquel agujero de la casa que en primera instancia asoma a la percepción como rasgo de la presentación, se define como «puerta» en vistas a un tipo de comprensión pragmática del entorno.

Por tanto, las condiciones que determinan la experiencia que Heidegger analiza en el ámbito cotidiano del mundo en-torno a partir de las relaciones entre la anticipación del sujeto existente en la modalidad descubridora y la presentación del ente como lo descubierto, no responden meramente al acceso que ejerce el *Dasein*. Pues, hay elementos que, a primera vista, no constituyen el *intentum* definido en el proceso perceptivo (en este ejemplo, la puerta) que direccionan el curso de la percepción desde un sector periférico en la experiencia. Aunque estos elementos se incorporan luego al mundo circundante a partir de una red de significados pre-establecidos. No por esto se puede negar que, aquel factor secundario que forma parte del fondo perceptivo en su condición material, termina de consolidar al percibir y encaminar al *Dasein* hacia la cosa (el hombre) y no en el carácter de su ser-percibida como poste. Habría que ver en otro tipo de ejemplo qué ocurre cuando aquel aspecto material desvía la mirada del

sujeto hacia un callejón sin salida, es decir, cómo se accede al ente cuando, de hecho, lo que se experimenta no concuerda con el repertorio de significados que habilitan una función del ser del ente en su ser-percibido.

6. Algunas palabras finales

La definición del concepto de sentido, en su deriva heideggeriana, implica una lectura puntual sobre los fenómenos que excluye deliberadamente una visión de los componentes de la experiencia que, a mi juicio, debería incorporarse. Por este motivo considero que se tenía que precisar cómo entiende Heidegger al sentido en relación a la manifestabilidad y qué aspectos de la experiencia abarca, para evaluar si la definición “hace justicia” a la pretensión de la que metodológicamente parte. La definición fenomenológica de sentido intenta no reducir el concepto a la modalidad predicativa para expresar la potencialidad que la significación alberga al atender al proceso de articulación inteligible, anterior a su determinación lingüística y a la actitud objetivante que conlleva. Aunque esta forma de entender el sentido en el marco de las condiciones de la presentación del ente, implica otro tipo de reducción que también limita su ámbito de aplicación en el plano sensible.

A través de la revisión se vio que el autor pretende continuar con la máxima fenomenológica de un acceso a las cosas mismas pero que, en su defecto, no se refiere a éstas sino a su tipo de ser. De allí se sigue, que la constitución de su sentido no tenga cuenta al ente en su consistencia porque lo que analiza es el ser de este ente en el plano de la experiencia subjetiva. Heidegger no contempla lo material en el sentido objetivo de las cosas, en su tratamiento realiza un tipo de epojé de los contenidos objetivos procedentes de una postura sensorial de la percepción, que deja fuera elementos importantes en el proceso de consitución del sentido *de las cosas*.

En la definición fenomenológica de sentido que Heidegger presenta se encontró un predominio de lo formal sobre lo material. La incorporación de aspectos materiales de la cosa en su funcionalidad vital, no resuelve la falta de consideración de los aspectos objetivos que estarían en una intencionalidad que apunta a la cosa física. Por ende, se pierden de vista en la conformación de la experiencia y su sentido factores que exceden a la intencionalidad del mundo y, de hecho, afectan o direccionan el proceder del sujeto en ciertas ocasiones. No se puede negar que el ente con la diferencia que la caracteriza por ser lo otro, lo que se distingue del sujeto y que nunca se reduce a su mirada, ejerce una resistencia que atrapa y condiciona con

su mera presencia. Esto deja, inevitablemente, una huella en el sentido que desborda al mundo y nuestra existencia, y que, por ello, no se puede excluir de la concepción de sentido o la fuente de manifestabilidad.

Referencias

- Bollnow, O. (2001). *Introducción a la filosofía del conocimiento. La comprensión previa y la experiencia de lo nuevo*, Buenos Aires: Amorrortu.
- De Lara, F. (2011) (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica. In memoriam Franco Volpi*, Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Figal, G. (2010). *Objectivity. The hermeneutical and Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- García Gómez del Valle, J. M. (2011). “Ser, percepción y presencia”, en: Ainbinder, B. (ed.). *Studia Heideggeriana. Heidegger-Kant. Anuario de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos*, vol I, Buenos Aires: Teseo, pp. 89-130.
- Grondin, J. (2012). “Fenomenología o hermenéutica. Un intento para comprender un afán común dentro del movimiento fenomenológico desde su práctica hermenéutica”, en: Rodríguez, R. y Cazzanelli, S. *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 21-37.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Trad. (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza]
- Heidegger, M. (1960). *Seind und Zeit* (SZ), Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Trad. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta]
- Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [Trad. (2001). *Introducción a la filosofía*, Madrid: Ediciones Cátedra]
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (GA 29/30), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [Trad. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid: Alianza]
- Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid: Tecnos.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid: Tecnos.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleiteología*, Buenos Aires: Biblos.