

# Proyección en el s. XXI de la hermenéutica del ser del hombre, del ser y del lenguaje

Wálter Navia Romero

En la filosofía sólo hay caminos; en las ciencias, al contrario, sólo métodos, es decir, maneras de proceder.

*Heidegger*

En filosofía, el orden de los factores altera el producto. En este sentido, la alteración del orden de los temas (hombre-ser-lenguaje), diferente al que encierra la obra de Heidegger (olvido de la pregunta por el ser, ontología del hombre, el único ente que se interroga por el ser, lenguaje como la casa del ser) implica una postura teórica propia. Esto no significa que no camine por los senderos abiertos por Heidegger, quien, a mi criterio, cambió la ruta de la filosofía; lo que planteo es seguir una de las sendas abiertas por este filósofo, para él menos importante. En lugar de iniciar con la pregunta fundamental de la filosofía desde los presocráticos, es decir, la pregunta por el ser, enfoco el problema centrándolo en el hombre, sin caer, desde luego, en una antropología. La pregunta inicial es la siguiente: ¿Cuál es la contribución fundamental que puede hacer la filosofía hermenéutica a la problemática del presente siglo y, tal vez, del milenio, en una época del imperio de la ciencia y la tecnología? Esta interrogante contiene: 1) La hermenéutica; 2) Su contribución a la problemática del siglo presente.

## I

*Hermenéutica* significa en griego *interpretación* y surge como un *método de comprensión de textos*. Según el objeto de estudio, surgió como hermenéutica religiosa, si tenía por objeto la interpretación de los textos sagrados; jurídica si se discriminaba la aplicación de los principios jurídicos a los casos particulares; filológica, aplicada a textos literarios. En todos estos casos, la hermenéutica es un *método de interpretación de*

*textos* que por su ambigüedad debían ser examinados e interpretados. La hermenéutica, pues, se redujo a **un método de conocimiento**. Uno de sus principios es el de interpretar los textos como una totalidad, cuyas partes se comprenden en relación al todo y viceversa, tal como lo ejerce el estructuralismo contemporáneo.

Quien introdujo el término hermenéutica en la consideración filosófica fue Aristóteles, en su *Peri hermeneias, Sobre la interpretación*. No la aplica al conocimiento de textos, sino a la búsqueda de los juicios verdaderos. Continúa en la vía de la búsqueda del conocimiento, caminando por la brecha abierta por su maestro Platón. Para el primero, el método de acceder al conocimiento verdadero es la lógica, para el último es la *paideia, la formación* del filósofo quien luego tendrá el destino de gobernar la república<sup>1</sup>.

Platón la explica magistralmente en el “Mito de la caverna”<sup>2</sup>. La *paideia*, según este filósofo, es un transcurso que parte de la ignorancia absoluta de los hombres que sólo ven sombras al fondo de la caverna, pues están encadenados en sus asientos. Uno de ellos es liberado y se inicia el proceso de su *paideia, de su formación*, caminando por un sendero escabroso y ascendente para descubrir, primero, que las sombras son proyecciones de simples imágenes de las cosas, algo *alethesteron, algo más verdadero*, y, luego, al salir de la caverna, para contemplar la verdad del ente, *lo alethesteron, lo más verdadero*, que no es otra cosa que las *ideas* de los entes. La formación consiste en encontrar el camino, el método adecuado, *orthorteas*, para la contemplación ajustada de las ideas que luego han de ser expresadas con un lenguaje enunciativo preciso. La idea suprema es la idea de bien, la cual ilumina y da constancia a todas las ideas de los entes, en otras palabras, la que confiere la universalidad y permanencia del conocimiento verdadero. En este ámbito conceptual, no cabe la hermenéutica que se ocupa de lo ambigüo.

A las ideas las colocó Platón en un lugar ideal, el *topos ouranos*. Pero su discípulo Aristóteles las bajó a la esencia de los *xoristos*, de las cosas reales, cuyo conocimiento requería la aplicación de la lógica que él inventó. Esta disciplina fue un análisis racional riguroso de los juicios aseverativos y de sus relaciones. Aristóteles fue también el que definió al hombre como *zwon logon exon*, animal que tiene lenguaje,

1 Cfr. HEIDEGGER, Martin, *La doctrine du Platon sur la verité*. EN: HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1942/68.

2 Platón, *La República*, libro VII.

proposición que fue traducida equivocadamente, durante veinte siglos, como animal racional.

La postulación de un conocimiento racional fue la base del conocimiento científico. Pero durante diez siglos este conocimiento dependió de la lógica aristotélica, hasta que Galileo la superó fundando el método científico y leyendo el libro de la naturaleza con el lenguaje matemático. Los fundamentos filosóficos del conocimiento científico fueron formulados por Descartes<sup>3</sup>, piedra angular de la filosofía moderna. El hombre cognoscente antes de este filósofo todavía era un ser humano que estaba en el mundo. Pero Descartes, al postular un método para obtener un conocimiento evidente por sí mismo, despoja al ser humano, por una parte, de todos los atributos que le permiten tener experiencia de mundo (sensaciones, percepciones, memoria) transformándolo en un sujeto cognoscente puro, el ego cogito, y, por otra, convierte al mundo en un objeto de conocimiento también puro. En otras palabras, deshumaniza y desmundaniza al hombre real.

A partir de Descartes, la filosofía se orienta al conocimiento de la verdad del ente, con olvido de la cuestión inicial de los filósofos presocráticos, el problema del ser, como denuncia Heidegger en *Ser y tiempo* (1920). No es posible en este trabajo hacer un seguimiento de la frondosa historia de la filosofía, pero cabe mencionar a dos importantes representantes de esta tendencia, Kant y Husserl.

Kant publica en 1781 *La crítica de la razón pura*, obra fundamental de su pensamiento que fue considerada como “una revolución copernicana” de la historia de la filosofía. Para ello, en su “filosofía trascendental”, somete a la razón a una crítica sobre sus límites de conocimiento. Se pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las matemáticas y en la física? Sobre los juicios sintéticos a posteriori, es decir, los que se refieren a hechos empíricos, no hay duda. En cambio, sobre los que constituyen las ciencias propiamente dichas, matemáticas y física, es necesario plantear su fundamento. El fundamento del conocimiento de los fenómenos, que son los únicos que se pueden conocer, es la noción de sujeto trascendental o conciencia trascendental, pues él es quien impone las condiciones del conocimiento. Por lo visto, más que una revolución filosófica, es una proyección de la filosofía cartesiana del sujeto-objeto, aunque en un nivel crítico más sistemático.

3 DESCARTES, *Meditaciones Cartesianas*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1979, Trad. de Mario A. Presas.

El último Husserl es más explícito. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*, retoma el método de la duda metódica de Descartes bajo la forma de *epoché, puesta entre paréntesis*. Mediante este proceso, se eliminan todas las suposiciones del mundo exterior a fin de constituir un sujeto puro capaz de intuir las esencias puras que él denomina *noema*. No puedo ahora ni siquiera esbozar el complejo pensamiento de este filósofo. Sólo me interesa mostrar que él está también en el camino del conocimiento científico y verdadero. Hay que anotar, sin embargo, que el método fenomenológico que él desarrolló, así como sus investigaciones sobre intencionalidad y sobre el lenguaje, tuvieron gran repercusión entre sus discípulos, uno de los cuales fue Martin Heidegger.

La filosofía del sujeto-objeto, orientada al conocimiento y al dominio de la realidad natural, propició un extraordinario desarrollo de los conocimientos científicos y fundamentó un desarrollo increíble de su manipulación mediante recursos tecnológicos cada vez más sofisticados. La visión que actualmente tenemos del micro y macro cosmos biológico es pasmosa; la capacidad para sondear en los recovecos de la psique humana y para planificar y modelar la realidad social de los hombres es impresionante. En este momento, billones de personas pueden tener simultáneamente una experiencia compartida, como por ejemplo el gol que define el campeonato mundial de fútbol. Se creyó, con optimismo, en el siglo de las luces, que por fin se había encontrado la fórmula para creer el progreso ilimitado de la especie humana. ¿Quién podía dudar de los beneficios de la ciencia y la tecnología? Sólo los insensatos.

Pero la realidad del mundo actual nos condujo a mirar también las consecuencias negativas del adelanto científico-tecnológico. Unos pocos datos que todos conocemos: la capacidad de destrucción de los medios tecnológicos actuales crece día a día. En la última guerra mundial, mataron a ochenta millones de personas; en Hiroshima y Nagasaki pudieron eliminar en fracciones de segundos cientos de miles de civiles. La planificación económica rigurosamente racional de las transnacionales está destruyendo el planeta e incrementando la transferencia de riqueza del tercer al primer mundo en proporciones nunca imaginadas, sin guerra ni derramamiento de sangre. Cuando es necesario, se inventa los motivos para declararla por el sólo delito de tener pretróleo, apoderarse de sus riquezas, destruirlo en tres días y

luego cobrar al país invadido la reconstrucción multimillonaria cuyos beneficios van también a los bolsillos de los invasores.

Sería ingenuo afirmar que todo esto fue provocado sólo por la filosofía del sujeto-objeto orientada al conocimiento y al dominio de la naturaleza, dentro de la cual están los organismos humanos. Muchos son los factores que mueven a los hombres que están creando este mundo tecnológicamente sofisticado y socialmente inequitativo. Lo que simplemente señalo es lo que Nietzsche y Heidegger, entre otros, criticaron a la filosofía del sujeto-objeto como fundadora de un pensamiento reductivamente racional que propició la situación actual de la naturaleza y de la humanidad.

La ciencia moderna y contemporánea, para progresar y posibilitar el avance tecnológico subsiguiente, tiene que proceder con la citada reducción del hombre transformado en sujeto y de las cosas transformadas en objeto, sin alternativas. Lo problemático es reducir el saber humano al de las ciencias naturales y el obrar humano al racionalmente calculador, como postuló el mentor del Círculo de Viena, Ludwig Wittgenstein: “Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”, nos dice en el *Tractatus lógico-philosophicus*<sup>4</sup>. De los problemas como la esencia del hombre, la ética, la estética, la justicia o el significado de las palabras, lo mejor es callarse, porque **el único conocimiento válido** es el de las ciencias naturales, pues se accede al mismo mediante un método riguroso y se lo formula con el lenguaje matemático exacto. A este reduccionismo metodológico se lo conoce como el principio de la ciencia unificada. El método y el pensamiento hermenéuticos constituyen en este universo un sinsentido.

En una posición contraria, se desarrolla el pensamiento hermenéutico durante el siglo XIX. Scheleirmacher se propone, al estudiar los textos, lograr una comprensión de los mismos superior al de los autores mismos y elabora un método hermenéutico circular, en varios niveles: de la palabra al texto, del texto a su contexto, de contexto del texto al contexto de toda la obra del autor. Por vez primero se menciona el término *círculo hermenéutico* que en Heidegger ocupa un lugar central, pero con un sentido muy diferente.

4 WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus LogicoPhilosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 1922/73.

Dilthey se propone completar la *Crítica de la razón pura* de Kant que tenía por objeto los fundamentos de las ciencias naturales, con una crítica de las ciencias del espíritu, (*Geisteswissenschaften*). Dilthey no objeta el principio de la ciencia unificada como lo hará Nietzsche, sino distingue entre el objeto y el método de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu: las primeras son explicativas, las segundas comprensivas. El objetivo de ambas es el mismo: la objetividad del conocimiento; el método es diferente, pues las ciencias del espíritu no tienen por objeto los entes físicos o biológicos, sino objetos simbólicos, como los hechos históricos, cuya comprensión es labor específica de las mismas. La hermenéutica continúa siendo un método de conocimiento válido.

El cambio radical de la filosofía del sujeto-objeto, del metodologismo consiguiente y la deconstrucción de toda la filosofía anterior fue dado por Heidegger: la hermenéutica ya no es un método de conocimiento, el círculo hermenéutico ya no es un procedimiento, sino que nos conducen a la esencia misma del ser humano, como se verá a continuación.

## Heidegger y la hermenéutica

En el primer libro fundamental de Heidegger, *Ser y tiempo*, publicado en 1927, afirma lo siguiente:

La analítica existencial de *Sein und Zeit* es, en su conjunto, un trabajo de “fundamentación” del ser-ahí como totalidad hermenéutica (1992: 99).

Al ser humano lo denomina con la palabra *Da-sein, ser-ahí, ser-en-el mundo*<sup>5</sup>. Pues bien, indica que la analítica existencial, es decir, el análisis fenomenológico que Heidegger elabora en *Ser y tiempo*, es la fundamentación no de qué es el ser humano, sino de quién es el hombre, el ser-ahí. En efecto, esto es lo que hace en su obra inicial fundamental: se ocupa del ser humano y, al hacerlo, lo caracteriza “como totalidad hermenéutica”. El ser humano es una totalidad hermenéutica, el hombre es un ser hermenéutico. Afirmación inaudita y contundente que está en otra galaxia de la consideración de la hermenéutica como método de conocimiento. Pero ¿qué significa esa afirmación?

5 En la *Ontología*, (1922), lo denomina Facticidad, el hecho de ser, el factum del hombre en cada ocasión.

Antes de responder a esta interrogación, conviene mencionar que el tema de la reflexión heideggeriana es el olvido de la pregunta por el sentido del ser, tema que debía ocupar la segunda parte de *Ser y tiempo* que nunca fue escrita. En la parte publicada, el filósofo se ocupa del Dasein, del hombre como ser en el mundo, porque éste es el único ente que se interroga por el ser. Vayamos ahora a la respuesta.

Al ocuparse del único ente que se interroga por el ser, el hombre, Heidegger desecha totalmente la concepción del sujeto cognoscente abstracto y, por el contrario, se ocupa de hombre concreto, real, del ente hombre:

Manifiestamente el hombre es un ente, nos dice Heidegger en *Identidad y diferencia*. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener un lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser”<sup>6</sup>.

Como ente no difiere de la piedra o del águila al estar “clasificado en el ser”, vale decir, al poderse decir de él, como de la piedra, “el hombre es”. Pero nos aclara en “La carta sobre el humanismo”: La piedra, el árbol o el águila son, pero no existen. Sólo el hombre existe, únicamente el ser humano tiene el carácter de la existencia. ¿Qué quiere decir esto?

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. La existencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación... La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser». Porque, en efecto, hasta donde alcanza nuestra experiencia, sólo el hombre está implicado en el destino de la ex-sistencia<sup>7</sup>.

Repito estas palabras: “A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser,

6 1957/68: 75.

7 “Carta sobre el humanismo”, 1948:7.

sólo de él es propio”. El hombre ex-siste, porque está en el claro del ser. Estar en el claro del ser es ser interpelado por el ser. Esta interpelación lleva al hombre a su esencia y lo hace habitar el lenguaje. Estar en el claro del ser es estar en una relación de correspondencia con el ser, como se verá más adelante. Pero, al mismo tiempo, ex-sistir, del latín *ex-sistere*, significa estar colocado *de, desde*, indicado *proveniencia desde*. Esta expresión se complementa con la de *pro-yección, estar arrojado hacia*. Ahora bien, el estar arrojado hacia implica que se está colocado desde. El hombre ex-siste como proyecto arrojado y, en cuanto pro-yecto, es pura posibilidad. En estas metáforas se encierran las nociones fundamentales de Heidegger: ser, hombre y lenguaje. Veamos cómo acontece esto desde *Ser tiempo* y en su obra posterior.

El hombre es un ente, no es ninguna abstracción y, como ente real está en un ahí, en un mundo. Pero es un ente existente y como tal se proyecta primariamente hacia la comprensión de los entes cosas que le rodean, martillo, bolígrafo, calle. Su relación primordial con los entes cosas no es la cognoscitiva que corresponde a la pregunta *¿qué es esto?*, sino su primera relación es con la utensibilidad de las cosas, con su servibilidad, con el *para qué* me sirve un martillo, *para qué* un bolígrafo, *para qué* un vaso de vino, dentro del contexto de la acción que realizo *hic et nunc*: el martillo para clavar un tablero en el curso de la acción de hacer una mesa, el bolígrafo para firmar un cheque, el vaso de vino para disfrutarlo. La significatividad de los entes martillo, bolígrafo o vaso de vino se me abre de diferente manera según el curso de acciones diferentes, por ejemplo, el martillo para descalabrar a un ladrón, el bolígrafo para anotar unas cuentas, la copa de vino para arrojarlo al rostro de alguien. Esta significatividad no tiene que ver con el significado de una proposición como “el martillo es para clavar un clavo”, sino que se realiza en medio de un lenguaje nominativo, “Listo”, “Salud” o, incluso, sin ningún lenguaje expresado fonéticamente. Lo anterior no quiere decir que se desestime la relación cognoscitiva con las cosas y se menosprecie el lenguaje proposicional correspondiente. Lo que se afirma es que esta última ya no es una relación primigenia, sino derivada, aunque importante. Lo primigenio es la experiencia del ser de los entes como siendo algo para algo, por su servibilidad, incluso, servibilidad cero o la experiencia de la falta, de la ausencia de algo.

Pero hay un ente en el mundo que se me abre primariamente no como cosa, sino *como siendo igual a mí, pues tiene la misma estructura*



*existencial que la mía*. A este ente lo denomina Heidegger el *Mitdasein*, el co-“ser ahí”. Gadamer, su discípulo más importante, utiliza el término “tú”, el tú igual a mí, compañero de mi existencia, Ricoeur, Levinas, “el otro”. El *otro ser humano igual a mí*, insiste Heidegger, no se me abre primariamente por la significatividad de utensilio, sino por la significatividad de alguien respecto al cual no he de curar, sino procurar<sup>8</sup>. Este procurar es inherente al ser humano, es decir, el de ser, siempre irremediabilmente, relativo a los otros seres humanos, incluso cuando se está en soledad.

Según el análisis acabado de hacer -dice Heidegger- es inherente al ser del “ser ahí” el irle en su ser mismo el “ser con” otros. En cuanto “ser con”, “es”, por ende, el “ser ahí” esencialmente “por mor de” otros<sup>9</sup>.

En una línea de pensamiento opuesta, para el estructuralismo o la teoría de sistemas, herederos de la filosofía del sujeto-objeto, el otro es un objeto como cualquier otro objeto. No es relevante en este caso que este objeto sea igual al sujeto; por eso, puede ser estudiado como un elemento más dentro de la estructura de objetos que están al frente y, si es necesario, puede ser usado y manipulado. Desde la filosofía de la existencia, por el contrario, la relación con el “tú” o el “otro” no es la del análisis de elementos objetivados, sino que es una experiencia primigenia: el otro es un “alter ego”, un “otro yo”, lo que se me abre primariamente es la significatividad de que el otro es igual a mí mismo y que, por consiguiente, no es una cosa manipulable.

Volvamos al ejemplo de martillo para analizarlo desde la experiencia existencial de la comprensión, la cual nos conducirá a la comprensión del ser del hombre como ser hermenéutico.

El existente humano, pura posibilidad, se proyecta a la significatividad del martillo como siendo útil para clavar o para

8 El carácter del ser del “curarse de” no puede ser peculiar al “ser con”, bien que esta forma de ser sea un “*ser relativamente a*” entes que hacen frente dentro del mundo. Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el “ser ahí” en cuanto “ser con” no tienen la forma de ser del útil “a la mano”, tienen ellos mismos la forma ser de ser del “ser ahí”. “De” estos entes no “se cura”, sino que se “*procura por*” ellos. *Ser y tiempo*: 137. El carácter del ser del “curarse de” no puede ser peculiar al “ser con”, bien que esta forma de ser sea un “*ser relativamente a*” entes que hacen frente dentro del mundo. Porque los entes relativamente a los cuales se conduce el “ser ahí” en cuanto “ser con” no tienen la forma de ser del útil “a la mano”, tienen ellos mismos la forma ser de ser del “ser ahí”. “De” estos entes no “se cura”, sino que se “*procura por*” ellos. *Íbidem*: 137

9 *Ser y tiempo*: 129-130.

descalabrar a un ladrón en el curso de la acción de hacer una mesa o de la acción de enfrentar a un ladrón que se introdujo en mi casa. Empleo el término *significatividad* y no el de *significado*. En este último caso, decimos que la palabra *martillo* coexiste con otras en el campo semántico de utensilios para clavar, como nos enseña la lingüística. La lengua es estudiada así como un objeto con métodos rigurosos y, en algunos casos, matemáticos. Muy diferente es el caso de la experiencia existencial del martillo como utensilio dentro de una acción humana con sentido. La cosa martillo se descubre al existente humano por su significatividad de ser algo para algo en el plexo de las experiencias previas en cada ocasión: en el plexo de martillo, mazo, combo, destornillador, etc. Este plexo de significatividades proviene de la historia de las experiencias previas de cada cual, dentro del contexto de las experiencias comunes de la comunidad con las que se comparte una lengua.

Estamos llegando a un núcleo fundamental de la hermenéutica heideggeriana, al núcleo del ser humano mismo a quien se lo calificó de hermenéutico: *el comprender y el interpretar*. ¿Cómo se concibe al comprender y cómo al interpretar existencial como algo diferente de otras formas de conocimiento, como por ejemplo el explicar?

Comprender difiere radicalmente del explicar. La explicación es una forma de conocimiento, la propia de las ciencias naturales. Su objetivo es lograr un conocimiento válido, para lo cual ha de seguir rigurosamente el método propio de cada disciplina. El resultado se ha de enunciar con una proposición matematizada, válida para todos los casos. Comprender, por el contrario, es, en la terminología de Heidegger, *un existenciar*, es decir, un constituyente del ser humano total. Oigamos a Heidegger:

El “ser ahí” es, existiendo, su “ahí”, quiere decir en primer término: el mundo es “ahí”; su “*ser ahí*” es el “ser en”. Y éste es igualmente “ahí”, a saber, como aquello por mor de lo que es el “ser ahí”. **En el “por mor de qué” es abierto el existente “ser en el mundo” en cuanto tal, “estado abierto” que se llama “comprender”. En el comprender el “por mor de qué” es co-abierta la significatividad que se funda en él.** El “estado de abierto” del comprender abarca, en cuanto “estado de abierto” del “por mor de qué” y la significatividad con igual originalidad el íntegro “ser en el mundo”. La significatividad es aquello sobre el fondo de lo que es abierto el

mundo en cuanto tal. *El “por mor de qué” y la significatividad son abiertos en el “ser ahí”, quiere decir: el “ser ahí” es un ente al que, en cuanto “ser en el mundo”, le va él mismo. (El enfatizado es mío)*<sup>10</sup>.

Muchos elementos contiene esta cita capital. Ante todo, la comprensión le ocurre al hombre como ser en el mundo, en el ahí. No es la relación entre sujeto desmundanizado y objeto puros, sino la de un ente existente llamado hombre que como tal se proyecta a la significatividad de los entes, en el mundo, en su mundo, en su ahí. Comprender es, pues, ese estar estado abierto; a ese estar abierto Heidegger lo llama comprender. ¿A qué se abre el comprender? A significatividades, pues el ente se abre al hombre como significatividad de algo. Como experiencia existencial primigenia, el hombre se proyecta a significatividades y los entes se le abren como significatividades. En esta experiencia del comprender, experiencia que compromete el íntegro ser del hombre, se le abra el mundo como significatividades. El comprender humano es una experiencia primigenia. Pero el comprender encierra algo más. El ser del hombre como posibilidad que se proyecta a significatividades es el comprender. A la inversa, el comprender como apertura a la significatividad es la esencia del ser humano. En el comprender le va al hombre su ser mismo como ser en el mundo.

Se podría complementar la anterior explicación con numerosas citas de Heidegger, pero esto rebasaría el objetivo de este trabajo. Me reduciré a la siguiente, pues ella muestra la relación entre el comprender, la proyección del ser ahí como poder ser, como algo distinto de considerarlo como algo objetivo (‘ante los ojos’):

En el comprender reside existencialmente la forma de ser del ‘ser ahí’ como “poder ser”. El “ser ahí” no es algo “ante los ojos” que posea además como dote adjetiva la de poder algo, sino que es primariamente “ser posible”. El ‘ser ahí’ es en cada caso aquello que él puede ser y tal cual él es su posibilidad. El esencial ‘ser posible’ del ‘ser ahí’ concierne a los modos ya caracterizados del curarse del ‘mundo’, del procurar por los otros, y en todo ello y siempre ya al “poder ser relativamente a sí mismo”, por mor de sí mismo”<sup>11</sup> (Ib:161).

10 ST: 160-1.

11 Ib.: 161.

Inherente al comprender es el interpretar. No son momentos diferentes, sino es el desarrollo mismo del comprender. En *el interpretar-compresor, se abre la significatividad de los entes como siendo algo como algo, como martillo, como vino, como águila o, incluso, sin palabras*; nunca con el lenguaje proposicional<sup>12</sup>. El lenguaje del interpretar-compresor es esencialmente preproposicional.

¿Significa esto que se desestima la conquista de un conocimiento nuevo, como la de entender una teoría física o un sistema filosófico, la de aprender a ver un cuadro de arte mediante la enseñanza de otra persona? ¿Se debiera concluir de lo anterior que este tipo de prácticas no son experiencias existenciales? De ninguna manera. No sólo son experiencias existenciales, sino que algunas lo son de una intensidad y significatividad capitales en nuestra vida. Lo que afirma Heidegger y lo que entraña su pensamiento es que estas otras formas no son las primigenias, sino son derivadas.

Hecha esta aclaración, vayamos al núcleo de la esencia hermenéutica del ser humano: su circularidad. Heidegger lo denominó, como Scheleiermacher, círculo hermenéutico, pero su concepción es diversa. No se trata de un método de conocimiento, como se vio más arriba, sino del modo de ser del ser humano mismo. Gadamer interpreta a Heidegger con precisión, con estas palabras (el traductor de Gadamer utiliza “estar ahí” en lugar de “ser ahí” de Gaos):

*Comprender...es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y “posibilidad”... Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma<sup>13</sup>.*

12 ST: Partiendo de la significatividad abierta en el comprender el mundo, el ser cabe lo “a la mano”, “curándose de”, se da a comprender qué conformidad puede en cada caso guardar con lo que hace frente. El “ver en torno” descubre, significa: el “mundo”, ya comprendido, resulta interpretado. Lo “a la mano” entra *expresamente* en el campo del “ver” compresor. ... Aquello cuyo “para” se ha explanado en el “ver en torno”, tomado en cuanto así explanado, es decir, lo comprendido *expresamente*, tiene la estructura del *algo como algo*. A la pregunta del “ver en torno”, qué sea algo determinado “a la mano”, dice la respuesta interpretativa del “ver en torno”: es para... ... **El “como” constituye la estructura del “estado de expreso” de algo comprendido; constituye la interpretación.** El ‘andar en torno’ con lo ‘a la mano’ en el mundo circundante, que ‘ve’ lo ‘a la mano’, puerta, carro, puente, no necesita forzosamente explicitar lo interpretado en una proposición determinativa. ... Todo simple ‘ver’ antepredicativamente lo ‘a la mano’ es ya en sí mismo interpretativo-compresor” (Ib.:166-7).

13 Gadamer, VM: 324-5.

Ahora bien, si el *estar ahí, el ser-en-el-mundo, el hombre*, es pura posibilidad, esto resulta de que *se proyecta en la temporalidad de su existencia* hacia la apertura del ser de los entes. Esto implica que su proyectarse, que su comprender-interpretador proviene de las comprensiones y precomprensiones anteriores. El ser humano no es una tabula rasa que comprenda ex nihilo, sino un existente que comprende desde una anticipación a la nueva experiencia de la comprensión. Este evento de la precomprensión, comprensión e interpretación del ser de algo como algo, es lo que denomina Heidegger el *círculo hermenéutico* ya no como método de conocimiento, sino como constituyente del mismo ser del hombre. Así, el ser humano es un ser hermenéutico<sup>14</sup>. No es extraño que Vattimo diga que “la hermenéutica es la matriz de toda forma de vida y de experiencia”<sup>15</sup>.

Surge una interrogante: ¿No es acaso la relación perceptiva la primaria entre el hombre y los entes cosas? Este es el postulado de todas las formas de positivismo; incluso Tomás de Aquino nos decía: “Nihil in intellectu quod prius no fuerit in sensu”, “Nada en el intelecto que primeramente no hubiera estado en los sentidos”. ¿Cómo debemos entonces comprender el que los entes se me abren primariamente como significatividades de algo como algo?

Partamos de una experiencia perceptiva, el oír algo, el ruido de un motor, el golpeteo de la lluvia en la ventana, la reproducción de

14 Gadamer desarrolló el círculo hermenéutico en tres momentos: anticipación, comprensión, aplicación. Cfr. VM, c. 9.

15 Vattimo, “Modernidad y postmodernidad”: 8. Incluyo la caracterización que Heidegger ofrece sobre el círculo hermenéutico en las traducciones de Gaos y Gadamer, respectivamente: “*Pero ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente “sentirlo” como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender. ... Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. Este círculo del comprender no es un círculo en que se movería una cierta forma de conocimiento, sino que es la expresión de la existencial estructura del “previo” peculiar al “ser ahí” mismo. Este círculo no debe rebajarse al nivel de un circulus vitiosus, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le imponga en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas misma, de suerte que quede asegurado el tema científico.*” (ST:171). La traducción de Gadamer es la siguiente: “El círculo no debe degenerar en círculo vicioso, ni siquiera en uno permisible. Hay en él una posibilidad positiva para el conocimiento más originario, posibilidad que sólo se alcanza realmente una vez que la interpretación ha comprendido que su tarea primera, permanente y última consiste en no dejar que la experiencia previa, la previsión y la anticipación sean suplantadas por ocurrencias y nociones vulgares, y asegurar el tema científico en su elaboración desde las cosas mismas (*Verdad y método*, 1965).

un disco compacto. Sin lugar a dudas, se producen en el nivel físico y fisiológico todos los fenómenos que permiten la captación y recepción de esos sonidos o ruidos. ¿Pero se agota esta experiencia en la mera ocurrencia de los fenómenos físicos y fisiológicos correspondientes? Claramente no, nos dice Heidegger, porque por encima o, mejor, en el fondo de estos fenómenos, lo que acontece para el ser humano es un oír “compresor”. Nunca oímos un “puro sonido”; esto sólo lo pueden captar (no oír) las máquinas. Al oír un ruido o sonido, estamos primariamente comprendiendo la significatividad del ruido o del sonido: no es la secuencia de sonidos dentro de un rango de ciclos por segundo, sino que es un motor, el golpeteo de la lluvia en la ventana, la quinta sinfonía de Mahler, la voz de esa mujer. La experiencia humana del escuchar, del oler, del frío o del calor son siempre una experiencia del interpretar compresor, es decir, la interpretación compresora de la significatividad del ser de algo.

Detengámonos un poco en la experiencia existencial del escuchar compresor.

Decíamos que la agencia del ser humano es proyectarse a la apertura de la significatividad del ser de los entes. Ahora bien, si la existencia humana consiste en *proyectarse a*, ella consiste en el transcurrir mismo de esa proyección, vale decir, en la temporalidad de las experiencias humanas. La existencia humana no es sino una secuencia de experiencias que terminan con la experiencia del morirse. Ahora bien, la experiencia no es un acontecimiento que se produce en un punto del tiempo, en un presente inextenso que se convierte en pasado en cuanto ponemos atención en el mismo, es decir, que se hace nada al sólo fijarnos en ese presente y todavía no es nada en relación a un futuro todavía inexistente. La temporalidad existencial en la que transcurre la experiencia, por el contrario, no es un transcurso de *puntos* del pasado al futuro, sino es la secuencia de experiencias en los *ahoras* del presente. Más todavía, el presente es un transcurso durativo en relación a “la apuesta” que como existentes estamos haciendo al vivir nuestro presente. Por esto, el escuchar compresor del ruido de un motor adquiere un sentido porque proviene de un pasado de experiencias que se remonta hasta el origen mismo de la constitución de nuestro mundo cultural y se proyecta en el sentido de nuestras expectativas del futuro hacia el cual nos dirigimos. La orientación hacia el futuro marca, según

Heidegger, el sentido auténtico o inauténtico de la existencia humana. La perfección de la existencia humana, es decir, el límite último, el estar perfecto, completamente hecho, es la muerte. El hombre auténtico tiene conciencia de este límite y lo asume. El hombre es un ser para la muerte sólo en este sentido, en el que está en un camino que irremediamente conduce a la muerte.

Podemos formularnos ahora la interrogante que nos conducirá al fondo de la concepción hermenéutica de Heidegger a partir de la cual nos distanciaremos de su pensamiento: ¿En qué sentido la experiencia del ser es la experiencia más honda, primaria del existente humano? O también: ¿En qué consiste la experiencia del ser? Y la consiguiente pregunta: ¿Qué importancia puede tener para nuestra existencia actual plantearnos una interrogante que parece ser tan alejada de la cotidianidad humana? ¿No son acaso experiencias primigenias en el sentido de acontecimientos inmediatos en la existencia humana: la degustación del sabor de una fruta desconocida, la visión de un paisaje desconocido o el renovado disfrute de uno ya descubierto, la aparición de una mujer o un varón extraordinarios, la concordancia o discordia con otro ser humano, la experiencia de la soledad, la comprensión de una teoría, la contemplación de una obra de arte? Todas estas son experiencias de entes o acontecimientos concretos. ¿Cómo podemos tener experiencia del ser que no es un ente y, por ende, no existe?

Antes de responder a esta interrogante, distingamos dos formas de experiencia humana: una receptiva, que se padece, y la otra activa, que se conquista. Sobre la primera, nos dice Heidegger:

Hacer una experiencia con algo - sea una cosa, un ser humano, un dios - significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que nosotros la hagamos acaecer; hacer significa aquí: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello. Algo se hace, adviene, tiene lugar<sup>16</sup>.

16 “La esencia del habla”: 143. Es oportuno añadir la continuación de la cita: “Hacer una experiencia con el habla quiere decir, por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella. Si es verdad que el ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla - independientemente de si lo sabe o no - entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia. Nosotros, que hablamos el habla, podemos ser así transformados por tales experiencias, de un día para otro o en el transcurso del tiempo”.

La degustación del sabor de una fruta, la visión de una mujer, la apertura del mundo de una obra de arte pueden ser ejemplos de este tipo de experiencia. La activa es la experiencia de la acción, del esfuerzo, del producir, de la conquista de algo. Pues bien, la experiencia del ser, al ser la más primordial, es la más pasiva: no la buscamos, no la conquistamos, sino que nos acontece, “tiene lugar”, se da, sin que nos demos cuenta. Justamente, por ser la primigenia de todo ser humano, le acontece sin necesidad de tematizarla. Expliquémonos. Para ello, recordemos lo siguiente en palabras de Heidegger:

Todo ente es en el ser. Oír tal cosa, suena trivial para nuestro oído, si no aun ofensivo. Porque de que el ente pertenece al ser nadie tiene que preocuparse. Todo el mundo lo sabe: ente es lo que es. ¿Qué otra cosa le es permitida al ente sino esto: ser?<sup>17</sup>

Y, sin embargo, fueron los griegos quienes pensaron en esto que parece tan trivial: todo lo que nos rodea, nosotros mismos, ante todo somos en el ser. Desde que el hombre fue hombre. A nuestros antepasados que mataban mamuts y se los comían, ese monstruo, al que se enfrentaban, ante todo estaba en el ser, no era nada, sino que se le abría como siendo comida segura y, seguramente, exquisita. ¿Qué otra cosa le estaba permitida al mamut sino estar en el ser? Leibnitz se interrogó: ¿Por qué más bien el ser y no la nada? Heidegger se interroga: ¿En qué consiste la experiencia primigenia del hombre y cómo esta experiencia primigenia es ante todo la del acontecimiento del ser?

No me detendré en la enorme bibliografía sobre esta realidad fundamental: el ser “se da”, (*es gibt*), acontece, se abre, se esencializa, desde el fondo de la nada. Lo pertinente a este trabajo es que no se puede decir: “el ser es”, como cuando proferimos: “El Illimani es”, “El Bolívar es”, la canción “Juana Azurduy” es. En estos casos estamos diciendo que estos entes están en la realidad, que “están en el ser”. Los entes son en el sentido de que son algo como algo. Si expresáramos, “el ser es”, estaríamos entizando al ser, lo estaríamos pensando como ente<sup>18</sup>. Heidegger lo reitera a lo largo de su obra. Tomo como ejemplo esta cita de “Tiempo y ser”:

17 “¿Qué es esto de filosofía?” 5.

18 Sin embargo Parménides escribió: “...el ser es y que el no-ser no es” (Frag. 4). “Es necesario decir y pensar que lo que es, es, ya que el ser es y el no-ser no es” (Frag. 6).



Del ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa o cuestión «ser» y en lo que respecta a la cosa o cuestión « tiempo» nos mantenemos ojo avizor. No decimos: el ser es, el tiempo es, sino: se da el ser y se da el tiempo<sup>19</sup>.

Estamos en uno de los aspectos más importantes del pensamiento heideggeriano que no siempre está resaltado por sus seguidores. Repito, el ser no existe, no obstante el ser *es* en un evento muy particular, el ser es en la manifestación, en el evento del abrirse del ente como siendo algo. Heidegger creó un neologismo, *seyn*, convirtiendo en gerundio el infinitivo *ser*, para expresar esto: la ocurrencia, el evento del ser en el ente. No se da el ser, si no se da en la apertura de la significatividad de un ente. Llegamos a lo decisivo: no se da el ser sin manifestación del ser en un ente; pero no se manifiesta ningún ente, si no hay un ser humano al que se abre. Soslayo su insistencia de la pertenencia del hombre al ser, pues me interesa mostrar más bien el otro lado de la medalla, el de la pertenencia del ser al ente y, especialmente, al ente hombre.

En el segundo *opus mágnum* del filósofo, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, dice:

El ser [Seyn] (como evento) necesita al ente, a fin de que él, el ser [Seyn], se esencie. No así el ente requiere al ser [Seyn]<sup>20</sup>.

No hay manifestación y desocultación del ser sin ente (el único que existe), pues es en la apertura del ente donde ocurre el evento del ser. Y lo más importante: No hay ocurrencia del evento del ser en el ente, sin ser humano proyectado a la apertura del ser de los entes.

El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada<sup>21</sup>.

¿Significa esto que el ser humano, nosotros, transcurrimos nuestra existencia orientados a la desocultación del ser [seyn]? ¿Necesitamos estar reflexionando y pensado en este acontecimiento primigenio de nosotros como seres humanos? Desde luego que no. Porque este acontecimiento

19 "Tiempo y ser": 4.

20 *Aportes*; 42.

21 *Identidad y diferencia*: 75.

primigenio nos adviene, nos atinge, nos toca, como la experiencia básica y fundamental, pero pasiva. Por eso no la advertimos sino cuando reflexionamos sobre ella. ¿Desde cuándo? Desde que aparecieron los primeros entes de lenguaje allá en la Tanzania originaria. En palabras poco usuales de Heidegger, dice lo siguiente en *La introducción a la metafísica*: “Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar”<sup>22</sup>, donde “filosofar” debemos entender como estar a la apertura del ser. Más adelante aclara cualquier posible ambigüedad al respecto, pues este es un hecho del hombre desde que fue hombre. La distinción de psicólogos y etnógrafos entre hombre primitivo y civilizado le parece “un error fundamental”<sup>23</sup>. No importa que no se tematice este filosofar o que se desconozca la palabra filosofar ¿Qué otra cosa le puede acontecer primigeniamente al hombre sino que lo que se le manifiesta, lo que le sale al paso, ante todo *sea ser* y no nada? ¿Y que se le abra la significatividad (en el lenguaje) de que se abre el ser como *siendo* algo?

En breve: *El ser no existe, sólo “es” en el ente, y sólo es en el ente para el hombre*. No sólo *para* el hombre, sino **por** el hombre hay apertura del ser. No importa que la mayoría de los seres humanos no estén conscientes de esta su condición humana; desde que hubo hombre y para todos los seres humanos, sólo se puede hablar de que ante todo los entes son y esto acontece porque hay seres humanos que piensan el ser, aunque no lo tematizan. Y repito, para el hombre en su facticidad, no para el Hombre abstracto, facticidad que entraña que el hombre es un ente proyectado históricamente.

Insisto en este aspecto crucial de la relación hombre-ser, preguntando de nuevo: ¿Cuál la situación del ser humano que provoca que el ser siempre se le muestre porque así lo exige su condición de ser humano?

Los entes sólo son descubiertos –dice Heidegger en *Ser y tiempo- luego* que un “ser ahí” es y **sólo son abiertos mientras el “ser ahí” es**<sup>24</sup>.

22 *Introducción a la metafísica*: 13. Soslayaré las reiteradas alusiones de Heidegger a los hombre pensantes, los pocos, los solitarios que hacen filosofía. En *Contribuciones a la filosofía* se refiere a ellos como los preguntadores, los que se atreven a ir más allá de lo actual, por una razón: me interesa más lo que le acontece al hombre no especializado, no académico, al hombre de la calle que reflexiona y vive plenamente como ser humano.

23 *Ibidem*: 189.

24 *Ser y tiempo*: 247.

En otras palabras: “el ser se da” quiere decir que sólo se puede hablar del ser al acontecer de la apertura del ente como “siendo” algo y sólo se puede hablar de la apertura de la verdad del ente, si hay un ser humano, un “ser ahí”, al que se le abre el ser del ente<sup>25</sup>. O también, el ser [Seyn] se esencia como evento, sólo si hay un ser humano al que se le abre el ser de algo. Un ser humano con otros.

La consecuencia de lo anterior es básica. No se puede hablar del ser *sin el hombre que piensa el ser* aunque no tematice este pensar el ser. Tampoco se puede hablar del ser sin el ente que se muestra al hombre como siendo tal ser: como gol, como calle, como tal mujer. Más todavía, ni siquiera se puede hablar del ente sin el hombre a quien el ente se le muestra como siendo tal ser. Para el animal, lo que está en su entorno se le abre como estímulos; para el ser humano, como significatividades de ser algo como algo. La experiencia del ser, por consiguiente, está presente y sólo puede estar presente con la experiencia del ser del ente por parte de un hombre y de todos los hombres en el medio del lenguaje. “Para nosotros, dice Heidegger, las cosas sólo llegan a ser en la palabra y en el lenguaje<sup>26</sup>.” Eludo aquí el tratamiento de la imbricación existencial de hombre y lenguaje que traté en varios escritos. La cuestión fundamental no es la pertenencia del hombre al ser, sobre lo cual Heidegger insiste en su obra última, sino todo lo contrario, no sólo ser y hombre se corresponden, sino es el hombre quien funda al ser. No es el ser el que confiere sentido a nada; el hombre es el único que confiere sentido a la significatividad del ser de los entes y a la orientación de su obrar.

En pocas palabras, la existencia del hombre consiste en su proyectarse a la significatividad del ser de los entes en un proceso constitutivo de sí mismo que es la comprensión interpretadora de que algo se le abre como algo significativo. Se constituye así un mundo propio y el mundo común de los otros hombres que coexisten con él. Pero la apertura del ser de los entes implica, como experiencia primigenia, que ante todo esos entes son y no son nada, en el sentido de que están en el ser. Todos los entes, el ente en general, ante todo son y no son nada, cuidando de no malinterpretar el término “los entes son”,

25 “El ser [Seyn] (como evento) necesita al ente, a fin de que él, el ser [Seyn], se esencia. No así el ente requiere al ser [Seyn]. El ente puede todavía “ser” en el abandono del ser, bajo cuyo dominio la *inmediata* asibilidad, utilidad y servicialidad de todo tipo (todo debe servir al pueblo, por ejemplo) evidentemente determina *lo que es ente* y *lo que no*”. *Acerca del evento*: 42.

26 *Introducción a la metafísica*: 52.

como se aclaró más arriba. Ahora bien, aunque en lo constitutivo del ser humano la experiencia de que algo es y no es nada es primigenia, esto no significa que el ser exista. El ser no existe, no se abre al ser humano sino como evento del ser de los entes; sin experiencia de los entes no hay experiencia del ser y, lo definitivo, sin experiencia del hombre, un ser existente, no se produce ni puede acontecer la experiencia del ser del ente ni la experiencia de que el ente ante todo es y no es nada, es decir, la experiencia del ser. El hombre es, pues, el único que funda el ente, el ser, constituyendo la “casa del lenguaje” donde “habita”.

Este hombre ya no es concebido como *animal rationale*, como lo concibió la metafísica, ni como modelo conceptual de hombre, como lo concibió el humanismo tradicional, sino como hombre real e histórico que habita en una cultura. En efecto, si la esencia del hombre como ente histórico es el proyectarse a la apertura de la significatividad del ser de los entes, ya no podemos hablar de él como un modelo logrado y establecido, como idea eterna y universal, sino, por un lado, como un ente cuya condición es el estarse formando permanentemente como ser humano y, por otro, como un ente que se autoforma con otros entes iguales a él. La existencia humana consiste en un salir de la incompletud radical mediante la conquista de su ser propio a través de las experiencias de toda su vida en el medio del lenguaje. Nunca seremos algo concluso, sino toda nuestra vida consiste en un tránsito hacia un *llegar a ser lo que somos*<sup>27</sup>, hacia la conquista de lo más propio (o incluso, de la más impropio) de nuestro ser humano. Esto implica la experiencia ya no de la del hombre afectado, tocado y tumbado por la apertura del ser, sino la experiencia del hacerse tales seres humanos, del hacer y del obrar humanos. Bernard Honoré en *Sens de la formation, sens de l'être. En chemin avec Heidegger* dice acertadamente que el hombre es siempre un “ser en formación”. Aunque parte de Heidegger, este es un camino divergente, porque lo primigenio del ser humano no es solamente la apertura pasiva al ser de los entes, sino también y fundamentalmente la acción, la agencia del transformarse a sí mismo, del autoformarse. La muerte es el límite de nuestra existencia, filosóficamente hablando, y en este sentido seguiremos siendo seres para la muerte, pero la aventura de la conquista del sentido asumido de nuestra existencia como lo más propio de nuestra condición humana, nos convierte radicalmente en seres para la vida, solos y con otros.

27 El verso de Píndaro es mencionado por Heidegger aunque sin citarlo.

## II

Sirva para tratar unos pocos aspectos de la proyección de la hermenéutica en el presente siglo el siguiente diálogo ocurrido entre un participante y Heidegger, en una sesión del Seminario de Zähringen:

Participante: - “pasar de la conciencia al Da-sein, ¿No es radicalmente la «revolución del modo de pensar» de la que habla Kant, o el «vuelco de todos los modos de representación y de todas las formas» del que habla Hölderlin?

Heidegger: -(corrigiendo) sería mejor hablar de revolución de la localidad del pensar (*der Ortschaftrides Denkens*). Incluso más que «revolución», sería necesario simplemente entender esto como desplazamiento, entendido en el sentido primero en que el pensar que se emprende con *sz* des-plaza aquello que la filosofía ha situado en la conciencia”<sup>28</sup>.

Según esto, la hermenéutica heideggeriana *des-plaza*, saca de lugar, desaloja, la lanza fuera a la filosofía de la conciencia trascendental (Kant) y a la de la conciencia pura ( Husserl), heredera de la filosofía del sujeto-objeto de Descartes, enraizada a su vez en el pensamiento cognoscitivo de Platón. A Heidegger no le convencía el término “revolución”, pero lo que su filosofía hizo fue una verdadera *revolución* filosófica en los dos sentidos del término: regreso al inicio y cambio radical y brusco. Regreso al inicio, porque él fue más allá de Platón, al inicio de la filosofía; cambio radical: a) porque él desplazó al sujeto o conciencia pura de la metafísica y, en su lugar, humanizó y mundanizó al ente existente que se pregunta por el ser, el hombre real y concreto; b) porque condujo a la reflexión del otro como copartícipe de diálogo, especialmente, a través de su discípulo Gadamer y de sus críticos, Apel y Habermas.

¿Por qué la ontología del existente humano adquiere ahora una relevancia fundamental? Una ontología radical del hombre debe conducirnos al fondo mismo de su ser. Sería, sin embargo, aventurado

28 Seminario de Zähringen: 9.

afirmar que la de Heidegger tocó el fondo mismo del hombre real, pues no sabemos si las propuestas futuras nos depararán un sondeo cada vez más profundo sobre el quién del hombre. Esto lo dirá el tiempo. Pero, hasta donde alcanzan mis conocimientos, no conozco algo que haya penetrado en la base primigenia del existente humano como la reflexión heideggeriana.

En suma, ¿qué nos dice este sondeo del hombre?

1. El hombre es un ente como la piedra, el árbol o el águila.
2. El hombre difiere de los otros entes porque es un existente.
3. Ex-sistir quiere decir que es un ente que se proyecta a la apertura del ser de los entes.
4. Esta apertura consiste en la comprensión-interpretación de la significatividad del ser de los entes como siendo algo como algo: como piedra, como otro igual a mí, como los zapatos de Van Gogh.
5. La apertura de significatividades del ser de los entes es una experiencia estrictamente humana que, al ser proyección desde y hacia, se da en la temporalidad de su existencia.
6. Al comprender-interpretar significatividades, el hombre constituye su mundo, el cual en cada caso es “mi mundo”.
7. La comprensión-interpretación de un ente que es igual a mí, del otro, es una experiencia especial y fundamental. Ella me conduce a la experiencia de los otros en un lenguaje común y a la comprensión-interpretación del mundo común al que caí en el proceso de hominización.
8. La constitución de significatividades del ser de los entes acontece en el lenguaje, incluso cuando se da sin lenguaje expreso.
9. La experiencia de la comprensión-interpretación ocurre desde las previas experiencias de comprensión, es decir, desde una pre-comprensión. Siguiendo la descripción de Gadamer, tiene tres momentos: pre-comprensión, comprensión y aplicación<sup>29</sup>. En esto consiste la circularidad de la experiencia humana y la circularidad hermenéutica del ser del hombre.

29 Gadamer, *Verdad y método*: c. 10.

10. Al existente humano le “va en su ser” el proceso de su existencia humana.
11. Aunque la muerte es el término de la existencia humana, le va en su ser el “hacerse” a sí mismo, el decir, el perfeccionarse o deteriorarse como ser humano.

¿Corresponde esta caracterización con la de un grupo restringido como, por ejemplo, el hombre occidental o el alemán? Respuesta contundentemente negativa. La filosofía no se ocupa del sondeo del ser humano de un grupo nacional o regional. En este contexto y no en otro, la filosofía heideggeriana realizó un análisis fenomenológico del hombre, de todo hombre, del hombre de todas las áreas del globo terrestre, del hombre de todas las épocas. Desde que hubo un ser de lenguaje, hubo hombre pleno en su constitución primigenia. No fue relevante si tenía o no conciencia de ello, como hoy no es tampoco relevante el que la mayoría de los existentes humanos actuales carezcan de la conciencia de quiénes son en su ser primigenio. Desde entonces, el hombre constituyó un mundo propio y un mundo común con otros seres humanos iguales a él y que habitan el mismo lenguaje. Pueden tener los grupos humanos versiones diferentes sobre cómo apareció el hombre sobre la tierra, sobre quién lo creó, sobre sus héroes y anti-héroes, esto no desplaza el hecho de que todos los seres existentes tengan una constitución primordial igual.

¿Resta esto importancia a las investigaciones científicas, a las exploraciones sociológicas, a las declaraciones jurídicas o a los reclamos sociales? De ninguna manera. Como se aclaró más arriba, es claro que somos seres biológicos y moleculares, que vivimos en un sistema de normas jurídicas establecidas, que caemos a una cultura donde aceptamos pasivamente los valores y normas de la misma, que, en una posición crítica, forjamos revoluciones radicales respecto a nuestra cultura o a culturas ajenas. Pero, por debajo de todas estas realidades también fundamentales, se proyecta la constitución originaria y primordial de todo ser humano, la cual puede irse modificando en el transcurso de la temporalidad humana.

Examinemos ahora la otra cara de la revolución, el retorno al inicio. ¿Hasta qué punto retorna Heidegger a Anaximandro, a Parménides, a Heráclito? A lo primero, el retorno lo asume como una vuelta al fundamento olvidado durante veinte siglos por la filosofía: a la pregunta

por el ser. (Este olvido del ser devino en una mirada cognoscitiva del ente y terminó en la actual visión científico-tecnológica de la manipulación y dominio de los entes naturales, entre los cuales se ubica al ente hombre, biológica y molecularmente considerado o, desde la teoría de sistemas, un elemento en la estructura de un objeto social.) Pero ese no es un *retorno*, una vuelta en el sentido de *regreso*, sino un “**volverse hacia**” el inicio de la filosofía. Al analizar la sentencia de Anaximandro, la sentencia que inicia “el pensamiento de Occidente”, nos plantea simplemente “estar a la escucha” de la misma y, en el Seminario de “Zähringen antes citado, puntualiza en qué sentido se ha de hablar de una *vuelta* a Parménides: “Pero esta vuelta no es una «vuelta a Parménides». No se trata de un regreso a Parménides. Simplemente es necesario volverse **hacia** Parménides<sup>30</sup>.” No es posible regresar a Parménides, no solamente porque lo que tenemos para comprender su obra son fragmentos de la misma y comentarios sobre esos fragmentos, sino porque sólo nos volvemos “**hacia**”, como se recalca en la edición del Seminario. Este volverse *hacia* implica un volverse *desde dónde y desde cuándo*. Como plantea Gadamer, el horizonte de Parménides, allá en el s. V a. C., en una colonia griega situada en el sur de la península itálica, es un horizonte lejano y ajeno. No comprendemos e interpretamos a Parménides desde el horizonte de la colonia griega donde él nació, vivió y tuvo discípulos, sino desde el horizonte del s. XXI, desde el horizonte de nuestro mundo existencial personal y el mundo común donde existimos, y también, si este es el caso, desde el horizonte de quienes como Heidegger, Diels, García Baca u otros, lo comprendieron e interpretaron. El Parménides de Heidegger es diferente del mío y el de los lectores de este artículo es diferente del Parménides de Aristóteles, y así sucesivamente.

Este caso nos muestra algo más: el pensamiento filosófico de Heidegger, al volverse “hacia” los griegos presocráticos, se enraizó en el punto de partida del pensar filosófico, sin que Heidegger se haya convertido en un presocrático. Pero al mismo tiempo, ya no puede considerarse su andar filosófico como *puramente heideggeriano* y menos como *puramente alemán*. Conviene reflexionar sobre este hecho fundamental: en realidad, no existe una filosofía alemana, francesa o inglesa, como no existió una filosofía griega; lo que hubo o hay son sistemas filosóficos o caminos filosóficos *en* Alemania, *en* Francia o *en* Grecia, muchos de ellos diversos y contrapuestos. Pensemos, por

30 Ib.: 15.



ejemplo, en la contraposición entre Leibnitz y Feuerbach, o entre Heidegger y la academia alemana de 1927 que no aceptaba el modo de filosofar de *Ser y tiempo*.

¿Sucede lo mismo con los mundos culturales? Los lazos que unen a las culturas, lengua, imaginario, tradición, cosmovisión, pueden hacernos pensar que la homogeneidad es mayor que en el caso de los mundos teóricos. Pero los mundos culturales son también productos históricos y por tanto fueron configurándose con influencias extrañas, algunas veces con la violencia de las armas. Tal es el caso de las culturas en Bolivia, por ejemplos, las culturas en el Altiplano y valles de occidente. Aunque no sepamos cuáles fueron las influencias de las formas culturales del Collasuyo antes de la invasión quechua, es ineludible pensarlas como producto de influencias culturales previas o concomitantes, pues como todas las culturas son productos históricos no estáticos, sino en permante evolución. Sí sabemos de dos imposiciones culturales por la fuerza de las armas: la invasión y colonización quechua y la española. Ambas dejaron su impronta en las culturas del occidente boliviano. Pero lo que interesa es extraer dos conclusiones: 1) No existió ninguna cultura precolonial pura, porque no existieron ni existen culturas puras en ninguna parte del globo terráqueo, por el simple hecho de estar constituidas por existentes humanos también históricos. 2) Los actuales grupos culturales en Bolivia, por ejemplo, los aimaras, los quechuas o los occidentales mestizados de las ciudades, todos pertenecemos a culturas devenidas diferentes en el proceso de temporalización histórica. El proceso de autocomprensión de cada una de nuestras culturas (¿Quiénes somos actualmente?) exige que reconstruyamos el proceso histórico que las configuró, desde el horizonte de nuestra situación histórica actual. ¿Quiénes fueron, por ejemplo, los aimaras antes de la invasión quechua, quiénes los aimaras colonizados, quiénes los aimaras de la nueva colonización española, quiénes los aimaras de la época de la emancipación de España? Una reconstrucción, siempre parcial, de cualquiera de estas épocas históricas se efectuará desde los prejuicios de los aimaras o desde los prejuicios de los no aimaras que la elaboren. Una visión estática del pasado histórico aimara, quechua, guaraní, occidental mestizo, signada por la filosofía del sujeto-objeto bajo la tuición de variadas concepciones epistemológicas, nos conducirá a concepciones distorsionadas o falsas de nuestro pasado histórico.

Uno de los temas y problemas actuales más importantes para la convivencia humana es el de la instauración de un diálogo real entre los seres humanos. Ante todo, ¿qué puede ofrecer la filosofía del sujeto-objeto abstracto para la reflexión sobre el diálogo real? La respuesta negativa nos lleva a esta otra interrogante: ¿Puede la filosofía de la conciencia trascendental o de la conciencia pura ofrecer una teoría coherente sobre el diálogo? Para responder, siquiera esquemáticamente, debemos partir de los siguientes presupuestos:

Sólo se puede hablar de diálogo si el mismo se realiza entre seres humanos reales.

1. Ergo, entre sujetos puros o conciencias trascendentales no se puede instaurar ningún diálogo. ¿Cómo podría acontecer si el presupuesto de todo diálogo es el lenguaje compartido entre interlocutores reales que siguen reglas públicas controlables?<sup>31</sup>
2. El diálogo entre instituciones (estados, gobiernos locales, partidos políticos, grupos sociales) no acontece, sino entre voceros de las mismas.
3. Cuando se trata de situaciones de conflicto (guerras, huelgas, controversias públicas, etc.), no acontece un diálogo real, sino una negociación, pacto, transacción, donde las partes tratan de imponer un punto de vista, muchas veces apoyados en la fuerza de las armas o del poder público o privado preminentes.
4. Para que se instaure un diálogo real, se han de presuponer algunas condiciones. ¿Cuáles son ellas? Examinemos la cuestión.

Heidegger, al sondear en el evento del ser al hombre, habla del diálogo ser-hombre con metáforas de una audacia extrema. En este diálogo profundo, dice, quien habla es el ser y quien escucha, el hombre. El ser, que no es un ente existente, habla con el son del silencio y, al final, insiste: “el habla habla”. Este “modelo de comunicación<sup>32</sup>”, presentado en 1936 en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, es uno de los temas que Heidegger trata con distintas facetas en su producción posterior.

31 Cfr: Karl Otto Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*: 55 ss.

32 Cfr.: NAVIA ROMERO, Wálter, “Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger”, *Filosofía*, 1, 1990, 101-128.

Menciono dos obras principales: *De camino al habla* (1959) y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Pero ¿qué encierran esas metáforas? El acontecimiento primigenio de la existencia humana: *el ser adviene en el claro del ahí del existente humano en el medio del lenguaje, incluso, cuando este es un lenguaje no expresado verbalmente. Sin lenguaje, no hay advenimiento del ser como experiencia primera del hombre. Concomitante con lo anterior: sin lenguaje, no hay ser humano o, a la inversa, desde que hubo lenguaje, es el hombre sobre la faz de la tierra.*

Hasta este punto, Heidegger. Pero lo que no tematizó y no sondeo es que no es posible concebir el lenguaje como evento solitario del ser humano, aunque ese acontecimiento constituya la esencia profunda del hombre, pues el presupuesto del lenguaje es que él mismo es comunicación pública entre interlocutores. No es que el lenguaje comunicativo sea ignorado por Heidegger, pues está implícito en la imperiosa concomitancia del otro, del *Mitdasein*, sino que, al estar situado en una posición derivada del ser humano, no se ocupó del mismo. Quien tematizó el problema del lenguaje como diálogo fue su discípulo Hans-Georg Gadamer, no sólo en su obra fundamental, *Verdad y método*, sino en su amplia producción teórica. Pero fueron Apel y Habermas quienes enunciaron de una manera hasta ahora incuestionable las condiciones de todo diálogo humano. Más todavía, plantean que el lenguaje y nosotros como seres humanos estamos orientados irremisiblemente al mutuo entendimiento y no al conflicto.

Apel, desde *La transformación de la filosofía* (1973) hasta la *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1987) y la *Ethique de la discussion* (1994), insiste en la siguiente tesis:

nosotros, los hombres, como seres dotados de lenguaje –a diferencia de los animales– estamos condenados a “concordar” (*verständigen*) en los criterios de sentido y validez de nuestro obrar y conocer<sup>33</sup>.

Por su parte, Habermas, en su obra capital, *Teoría de la acción comunicativa* (1980), y también a lo largo de su obra, considera que el entendimiento entre seres humanos, es decir, el concordar entre ellos, es “inmanente como telos al lenguaje humano”. Y más adelante aclara:

33 Op. Cit.: 234.

el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original*, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comporta como forma parasitaria. 370.

Es importante la distinción entre la forma de comunicación humana original y las formas parasitarias, como el engaño y la mentira. Mientras que la primera está orientada al mutuo entendimiento, la última está orientada al éxito o al dominio. Se miente para esconder algo o para lograr algo injustificado. Se engaña para manipular al otro, como lo analiza detalladamente Bremond en “La lógica de las acciones narrativas”. Más aún, en la vida cotidiana personal y pública, pareciera que estas formas de interacción humana es la más frecuente. ¿Por qué entonces considerarlas derivadas y no originarias? Porque no sería posible el engaño y la mentira no tendría efecto, si el interlocutor partiera del principio de que lo están engañando o de que le están mintiendo. Solamente se dan esas formas derivadas, porque el presupuesto es el de las formas originarias, es decir, de que no se engaña y miente. Extremando este argumento: no sería concebible una sociedad en la que todos, incluyéndonos a nosotros mismos, mentiéramos. Tras estas consideraciones, será fácil comprender el por qué Habermas, con la colaboración de Apel, enunció la tesis de los universales pragmáticos en el artículo “¿Qué son los universales pragmáticos?” de la siguiente manera:

La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento (Verständigung) posible...Desarrollaré la tesis de que cualquiera que obre comunicativamente debe, al realizar un acto verbal, erigir pretensiones de validez universal y presuponer que pueden ser justificadas. En el grado que quiere participar en un proceso de búsqueda de entendimiento, no puede evitar de erigir las siguientes -y de veras precisamente las siguientes- pretensiones de validez:

Pretende ser:

- a. El que usa algo inteligible;
- b. El que proporciona (al oyente) algo para ser comprendido.

- c. El que mediante esto se hace a sí mismo comprensible;
- d. El que va a un entendimiento con otra persona.”

Una breve explicación:

1. El que usa algo inteligible: Para que el otro lo entienda, debe el hablante ante todo “expresarse” en un código lingüístico común y sin interferencias a su comprensibilidad.
2. “El que proporciona (al oyente) algo para ser comprendido”: El hablante menciona algo sobre lo cual se ha de establecer el acuerdo. Lo mencionado pretende ser verdadero o falso.
3. El que mediante esto se hace a sí mismo comprensible: Lo subjetivo expresado corresponde con el estado subjetivo del hablante. Pretende ser veraz.
4. El que va a un entendimiento con otra persona: El hablante reclama algo al oyente y pretende que su reclamo es legítimo o adecuado.

Según lo anterior, lo definitivo no es que lo afirmado es verdadero, que lo expresado es veraz y que lo reclamado es legítimo, sino que tan sólo *pretende* serlo. Al ser tan sólo *una pretensión*, está sujeto a crítica racionalmente fundada. Todo esto presupone que el diálogo sólo puede realizarse entre interlocutores reales que buscan un acuerdo y que, en caso de duda, tienen la opción de asumir una crítica responsable, donde lo que vale es el mejor argumento.

Para concluir, lo mostrado anteriormente nos revela lo siguiente: La comunicación implica: 1) que el oyente comprende el código empleado por el hablante; 2) que el oyente comprende el contenido semántico y pragmático de lo expresado por el hablante, como una pretensión de que lo dicho corresponde con el estado de cosas; 3) que el oyente comprende que lo expresado pretende estar en correspondencia con la subjetividad del hablante; 4) que el oyente comprende que el hablante pretende lograr un cambio de su situación mediante el cumplimiento de una orden, una petición, etc., con la pretensión de que esa demanda es legítima. 5) que el oyente responsable está dispuesto a objetar las pretensiones antedichas empleando argumentos racionalmente fundados.

Efectivamente, el oyente es, ante todo, un intérprete-compresor de lo expresado por el hablante, es decir, un hermeneuta de la expresión escuchada y de una situación de comunicación. La comunicación es una experiencia compartida entre un yo y un tú y, por ello, no se agota en la mera interpretación de las preferencias lingüísticas. El oyente posee una pre-comprensión de lo expresado por el hablante, pues esto forma parte de la historia compartida con él. Según eso, asumirá distintas posiciones según dicho hablante es confiable o no. Asimismo, en cualquier caso, fuera de los signos lingüísticos, se le mostrarán una serie de señales paralingüísticas (inflexión de voz, tempo, proximidad, etc.) que le permitirán una plena interpretación compresora de la preferencia. Labor netamente hermenéutica.

En pocas palabras, al hablar con otro, ofrecemos nuestra palabra para medirla por el rasero del otro y establecer así la solidez de nuestras opiniones<sup>34</sup>. En muchas ocasiones, no logramos sentar las condiciones para lograr un mutuo entendimiento y la comunicación fracasa; en otras, tal vez pocas, se logra que nosotros y el otro estemos totalmente dispuestos a llevar el diálogo por senderos expeditos o tortuosos, pero logrando una comunión dialógica plena.

Para ello, es imprescindible adoptar una postura existencial hermenéutica como la que reflejan las siguientes palabras:

**Por esto no se comprende la filosofía “hermenéutica” como una posición absoluta, sino como un camino consagrado a la experiencia. Ella insiste en decir que no hay principio más alto que el que consiste en estar abierto al diálogo. Y esto quiere decir siempre que es necesario reconocer previamente la superioridad del interlocutor.** (Gadamer, “Autopresentación”)

**Pero corto aquí. El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.** (VM, Epílogo)

34 Cfr. Gadamer:

# Bibliografía

- APEL, “La radicalización filosófica de la ‘hermenéutica’ en Heidegger y la pregunta por el ‘criterio del sentido’ del lenguaje”. En: APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85, p. 209-249.
- APEL, “Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra la metafísica”. En: APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85, pp. 209-249.
- APEL, Karl Otto *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1987/91.
- APEL, Karl Otto, “Wittgenstein y Heidegger. Recapitulación crítica y complement de una comparación”. En: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 1993/2002.
- APEL, Karl Otto, *Ethique de la discussion*, Paris, Cerf, 1994.
- APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía* (2t.), Madrid, Taurus, 1973/85.
- BLEICHER, Josef, *Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.
- BUBNER, Rüdiger, “Theory and Practice in the Light of the Hermeneutic Criticist Controversy”, *Cultural Hermeneutics*, 2, 1975, 337-352.
- CONNOLLY, John M.; KEUTNER, Thomas (Eds.), *Hermeneutics vs. science?*, Three German Views, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- DICENSO, James, *Hermeneutics and the disclosure of truth, A study of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, Charlottesville, Univ. Press. of Virginia, 1990.

- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1975/77.
- GADAMER, Hans-Georg, "Hermeneutics and Social Science", *Cultural Hermeneutics*, 2, (1975), 307-316.
- GADAMER, Hans-Georg, "Hermeneutics as a Theoretical and Practical Task", *Reason in the Age of Science*, 1978/82.
- GADAMER, Hans-Georg, "Man and Language", *Reason in the Age of Science*, Cambridge, MIT, Press, 1976/82.
- GADAMER, Hans-Georg, "Sobre el círculo de la comprensión". En: *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1986/92.
- GADAMER, Hans-Georg, "The Universality of the Hermeneutical Problem", LINGUE, D. (Ed.), *Philosophical Hermeneutics*, 1966/76.
- GADAMER, Hans-Georg, "Autopresentación 2". En: *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1986/92.
- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995/2007.
- GADAMER, Hans-Georg, *Hermenéutica de la modernidad*, Madrid, Trotta, 2002/04.
- GADAMER, Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1993/96.
- GADAMER, Hans-Georg, *L'art de comprendre*, Hermeneutique et tradition philosophique, Paris, Aubier, 1982.
- GADAMER, Hans-Georg, *L'Art de comprendre. Ecrits II*, Hermeneutique et Champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1982/91.
- GADAMER, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*, LINGUE, David E. (Ed.), Berkeley, Berkeley Univ., 1966/76. (Colección de artículos).
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, II, Salamanca, Sígueme, 1986/92.
- GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995/2007.
- GADAMER, Hans-Georg, "Fenomenología, hermenéutica, metafísica" (1983). En: GADAMER, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995/2007.
- HABERMAS, Jürgen, "On Systematically Distorted Communication", *Inquiry* 13, 1970, 205-218.



- HABERMAS, Jürgen, "Toward a Theory of Communicative Competence", DREITZEL, (1971).
- HABERMAS, Jürgen, "What is Universal Pragmatics? *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1976/79. "What is Universal Pragmatics? *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1976/79. Traducción, "¿Qué significa pragmática universal". En: *Teoría de la acción comunicativa*, Complementos y estudios previos, Madrid, Cátedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, "Some distinctions in Universal Pragmatics", *Theory and Society*, 3, 1976, 155167.
- HABERMAS, Jürgen, *The theory of communicative action* (2 t.), Boston, Beacon Press, 1981/84. Traducción castellana, Barcelona, Taurus, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1988/90.
- HABERMAS, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Complementos y estudios previos, Madrid, Cátedra, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 1991/2000.
- HABERMAS, Jürgen, *De l'ethique de la discussion*, Paris, du Cerf, 1991/2.
- HEIDEGGER, Martin, "Carta sobre el Humanismo", SARTRE, J. P.; HEIDEGGER, M, *Sobre el humanismo* (1948/60).
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto-Biblos, 1989/2003.
- HEIDEGGER, Martin, *Arte y Poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952/82, (1937).
- HEIDEGGER, Martin, *De camino al habla*, Barcelona, Serdal Guitard, 1959/87.
- HEIDEGGER, Martin, *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1927/67.
- HEIDEGGER, Martin, "L'essence de la vérité", Louvain, E. Nauwelaerts, 1930/48.
- HEIDEGGER, Martin, *La doctrine du Platon sur la vérité*. En: HEIDEGGER, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1942/68.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología*, hermenéutica de la facticidad, Madrid, Alianza Editoria, 1922/2000.

- HEIDEGGER, Martin, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1950/60.
- HEIDEGGER, MARTIN..., *Hölderlin y la esencia de la poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1936/.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “Comunicación y Paradigma de Diálogo en M. Heidegger”, *Filosofía*, 1, 1990, 101-128.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “La educación en el lenguaje y la literatura”. En: CEBIAE–IEB, *La transición de la educación secundaria a la superior*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 1999.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer”. En: *Estudios Bolivianos VII*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 1999.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “La hermenéutica en M. Heidegger”. En: *Estudios Bolivianos II*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 1996.
- NAVIAROMERO, Wálter, “La palabrayel existente humano”. En: *Escarmenar*, 2, 1997a.
- NAVIA ROMERO, Wálter, “Panorama de la filosofía hermenéutica”. En: *Umbrales*, 7, julio 2000, 209–222.
- NAVIA ROMERO, Wálter, *Comunicación y hermenéutica*, consecuencias sociales y educativas, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2001.
- NAVIA, Wálter, “Hombre, ser, lenguaje”, 2007 (en prensa).
- NAVIA, Wálter, “La autoformación y educación en el lenguaje y la literatura”. En: *Estudios Bolivianos 10*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos, 2003.
- NAVIA, Wálter, “La educación en el lenguaje y la literatura”. En: *Revista de Lenguaje y Literatura*, 1, 1, 2001, 9-17.
- NAVIA, Wálter, “Identidad y multiculturalidad: una aproximación filosófica”. En: SEGOVIA, Janeth – MANSUTTI, Alexander (Comps.), *Uno y diverso*, Diálogos desde la diferencia, Mérida, Universidad de los Andes, 2008.
- NAVIA, Wálter, “Hombre, ser, lenguaje”. En: *Hermenéutica, Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*, Mérida, Universidad de los Andes, 2008.