



Universidad Nacional Autónoma de México



Facultad de Estudios Superiores Aragón

División de Artes y Humanidades

Ontología de la Educación
“Interpretación hermenéutico –
gadameriana de la Formación como
proceso ontológico en Heidegger”

T E S I S

Para obtener el Título de:
Licenciado en Pedagogía

Presenta:
Quiroz Beleche Jorge Francisco

Asesor:
Dr. Rodolfo Isaac Cisneros Contreras

Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPITULO I: LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS- GEORG GADAMER.....	6
1.1 <i>Historia de la Hermenéutica</i>	8
1.1.1 La Hermenéutica Filosófica, alcances ontológicos de la comprensión	12
1.1.2 Bases Filosóficas de la Neo-hermenéutica.....	13
1.2 <i>Bases metodológicas de la hermenéutica filosófica de Gadamer</i>	17
1.2.1 El Giro Lingüístico y la Hermenéutica.....	22
1.3 <i>Fundamentación de la Pedagogía como Ciencia del Espíritu.</i>	25
1.3.1 La Formación según la Hermenéutica Filosófica de Gadamer	26
Conclusión Hermenéutica.	33
CAPITULO 2: APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER.....	38
2.1 <i>De lo ontológico y lo óntico</i>	40
2.1.1 La Ontología	42
2.2 <i>Ser y el Tiempo</i>	44
2.2.1 El <i>Dasman</i> o lo Uno	45
2.2.2 El <i>Dasein</i>	46
2.2.3 El Concepto del Tiempo	53
A) Hölderlin, El hombre y su tiempo.....	56
2.3.1 La Poiesis (<i>ποιέω</i>) y el Poetizar	58
2.3.2 Hermenéutica de la Facticidad.....	62
CAPITULO 3: INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DEL <i>DASEIN</i> Y SU DIMENSIÓN EDUCATIVA	71
3.1 <i>El Poetizar y el Diálogo</i>	75
3.2 <i>La Historicidad y el Acontecer</i>	81
3.3 <i>El Dasein y su dimensión Ontológico- Educativa</i>	85
Conclusiones Generales.....	91
Referencias Bibliográficas	99
Bibliografía	101

INTRODUCCIÓN

La pedagogía moderna se ha caracterizado por intentar adecuar nuevos paradigmas y nuevas necesidades en el ámbito educativo. Estas nuevas necesidades, aunque prácticas, son contingentes. Es decir, se ha querido atender de manera técnica y/o científica el problema educativo, cuando en sí mismo el problema de educar no es de índole científica.

Lo que pretendemos hacer en este trabajo es revitalizar el problema humanístico inherente en el educar. Esto con la finalidad de comprender el alcance ontológico de la actividad educativa llevada de manera humanística.

Para ello emplearemos una de las tradiciones del pensamiento filosófico que ha mantenido su posición humanística, a favor de la comprensión y entendimiento de toda actividad que podamos nos distingue como humanos. Esta es la tradición hermenéutica, especialmente en la del autor Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y de su maestro Martin Heidegger (1889-1976).

Así también, examinaremos como el diálogo entre estos dos autores nos permitirá, como pensadores de la educación, una hermenéutica ontológica aplicada al problema de la educación. Por consiguiente, las necesidades que develaran este paradigma apuntarán a lo más esencial en la formación de lo humano.

Es necesario tener en cuenta ciertos conceptos. El primero es entender que la ontología como la concebimos es el estudio del Ser de todo lo humano, es decir, de su esencia en cuanto la comprensión nos permita apreciar. La pregunta por el Ser es pensar en la esencia de la humanidad. Es encontrar lo verdaderamente humano en nosotros.

El Ser como materia principal de la ontología es lo que permite apreciar a nuestro sujeto (o estudio) pedagógico en cuestión, el *Dasein*. Que en muchas traducciones al español se refiere como ser-ahí, sin embargo por motivos de comprensión hemos decidido dejar este término germánico¹.

¹¹ La justificación de este término se puede ver en el segundo capítulo de este trabajo dedicado a M. Heidegger.

Otro termino ineludible es aquel de la Formación, también entendida desde su raíz germánica *Bildung*, que justamente siempre se ha traducido por Formación. Sin embargo, el concepto es más profundo de lo que en un principio pronuncia. La *Bildung* se nos revela como aquel concepto dónde el hombre (humano) se hace así mismo, se da forma, se moldea así mismo. Ya sea de manera intelectual, emocional, espiritual, etc. Todo lo que abarque en sí al propio Ser.

Notamos desde ahora la relación que contiene la ontología con la *Bildung*, entre el Ser y el hacerse. Eso es precisamente lo que se quiere lograr con este trabajo. Y cuya consecuencia la comprensión del paradigma educativo desde la mirada hermenéutica.

“Dios te libre, lector, de prólogos largos y de malos epítetos.”

Francisco de Quevedo Villegas

CAPITULO I: LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE HANS- GEORG GADAMER

Antes de Gadamer, la hermenéutica era un conjunto de reglas (o herramientas), que se utilizaba para la interpretación de textos, casi siempre de índole bíblica. Así pues, la hermenéutica cumplía una especie de finalidad didáctica. Donde se tenía que explicar o aclarar las ideas abstractas o rebuscadas por medio de metáforas o alegorías (religiosas) (Beuchot, 2013, pág. 19). Algo que se trasladaría al campo jurídico y a la propia disciplina pedagógica. Esto se le conocería como exégesis o un entendimiento- explicación, de manera óptica (científica). Como lo nombraría más tarde el propio Gadamer.

Hans-Georg Gadamer nació un 11 de febrero de 1900 en Marburgo, Alemania. Hijo de un fármaco- químico, Johannes Gadamer y de Johanna Gewiese. El pequeño Hans creció en una familia acomodada y de herencia aristocrática. En sus primeros años, Gadamer mostró gran interés por el latín y el griego (contenidos obligatorios en las escuelas de su época), aunado a un alto conocimiento por parte de su padre en los temas clásicos empujaron a Hans a la filología clásica (y en la cual se licenció). Estos acercamientos lo llevaron a conocer a grandes personalidades de la academia de su época (Grondin, 2000, pág. 49).

La etapa estudiantil de Gadamer fue marcada por varias corrientes. La primera de ellas la escuela *neokantiana* con profesores como E. Kühnemann (1868-1946), Siegfried Marck (1889-1957) o Richard Höningwald (1875-1947) y la escuela de Marburgo en general. (Esto dotaría de orden y composición lógica a la teoría gadameriana, siendo la escuela de Marburgo de índole cientifista). También en esta época Hans tuvo contacto con el pensamiento de S. Kierkegaard. Además de su gran pasión por la filosofía clásica especialmente por Platón y Aristóteles, que serán fundamentales en su pensamiento hermenéutico.

Así también su contacto con la escuela de Baden (otra escuela neokantiana) lo llevarían a la temática metafísica y los valores (axiología). Fue en esta escuela que comenzó a interesarse por la ontología de N. Hartmann (1882- 1950) <otro discípulo de Husserl> y tuvo con su

contacto con Martin Heidegger (1889-1976), quien sería su maestro y su influencia más importante; donde plantaría sus bases para la hermenéutica filosófica.

Gadamer tendría su disputa con estas reglas de la hermenéutica arcaica. Defendería, más bien, la idea de que la hermenéutica es una postura filosófica. En donde el mundo es una especie de *Mare Magnus* (contexto) donde la verdad se muestra en distintas facetas. Y es por ello que el entendimiento-comprensión, es lo más adecuado para abordar el entendimiento del devenir del mundo.

Por otra parte, Gadamer sufriría los estragos, intelectuales y personales de las guerras mundiales. Sería un opositor al belicismo y a los grandes genocidios venideros. Inclusive ha sido uno de los puntos más criticados de este filósofo, su falta de “compromiso” político. Sin embargo, Gadamer evitaría ser asociado con algún tipo de movimiento político en específico, quizá porque comprendía muy bien que, en muchas ocasiones, estos movimientos son transitorios.

Así mismo, encontraría nuevas maneras de definir y entender las misiones filosóficas para un nuevo siglo. Siendo al mismo tiempo heredero de la tradición filosófica alemana y un revolucionario e innovador de la filosofía moderna. Retomando pilares fundamentales de la tradición de las ciencias del espíritu como la formación (*Bildung*), el *Sensus communis*, el juicio, el tacto y el sentido del gusto.

1.1 Historia de la Hermenéutica

La tradición hermenéutica ha sido siempre una acompañante de los sistemas filosóficos. Ya desde Platón (428-347 a.c.) se habla del hermeneuta como intérprete, como traductor, mensajero divino y maestro de la poesía homérica (presente en los diálogos de *Íon* y en el *Epinomis*) aunque trata con cierto desdén esta actividad: Porque no será buen rapsoda aquel que no entienda lo que dice el poeta. Conviene, pues, que el rapsoda llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que lo escuchan ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente. (Platón, *Ion*, 2010, pág. 72).

Es interesante apreciar que la cuestión hermenéutica, ya desde los filósofos griegos, se ve relacionada con la interpretación poética. Es decir, el hermeneuta (en este caso el rapsoda) se convierte en un intérprete del mensaje homérico. Y al mismo tiempo, en un traductor del mismo. Su compromiso por difundir y narrar las hazañas de los héroes lo hacen un mensajero, cuya misión es cuasi divina.

Sin embargo, ante el ideal platónico los poetas son expulsados de la ciudad. No porque su tarea sea primordial para la educación de los hombres, más bien porque en el dialogo se desprecia la poesía imitativa. Aquella que replica de manera artificial lo ya dicho. (Platón, *República*, 2014, pág. 91 & 311)². En dónde se le da un tratamiento intenso a la cuestión poética aludiendo que en ella misma existe un valor educativo intrínseco.

Jaeger comenta al respecto:

“Pero a la luz de la concepción griega de la poesía como la representación principal de toda *Paideia*, el debate entre la filosofía y la poesía tiene necesariamente que agudizarse en el momento en que la filosofía cobra conciencia de sí misma como *Paideia* y reivindica para sí, a su vez, la primacía de la educación” (Jaeger, 2016, pág. 765)

Así mismo, la cuestión interpretativa, poética y educativa se ven relacionadas en los diálogos platónicos ya mencionados. Aunque ahondaremos en esta relación más profundamente en

² Lo correspondiente a los libros III-394d & libro X-595a

otro capítulo; lo que se deja en claro es el principio de la hermenéutica como postura filosófica de la interpretación.

Aristóteles (384-322 a. c.) retomaría la forma hermenéutica. En el *corpus* aristotélico, tal como nos ha llegado. Encontramos en el trabajo denominado el “Órganon”, en su segundo texto, un escrito que se ha titulado *De interpretatione* (lat.) o en su original griego *Περὶ Ἑρμηνείας* <*Peri Hermeneias*>. A partir de este momento, a la cuestión interpretativa, se le dará el nombre formal de Hermenéutica.

Esta concepción primigenia de interpretación (*peri hermeneias*) se distingue especialmente porque la cuestión hermenéutica interpretativa se basa en la expresión lingüística. La exposición de términos generales a través de signos particulares. Como su oralidad y sus palabras. (Aristóteles, *De interpretatione* , 2012, pág. 35)

Así pues la teoría interpretativa aristotélica se conformó como la concepción clásica de interpretación. Y podemos apreciar restos de esta forma de interpretación en las obras del filósofo estagirita, por ejemplo, en su *Poética*. Una vez más la relación hermenéutica- poesía. En donde él mismo refiere:

Siéndonos, pues, natural el imitar, así como la armonía y el ritmo, desde el principio los mejor dotados para estas cosas, poco a poco engendraron la poesía partiendo de las improvisaciones (Aristóteles, *Poética* , 2014, pág. 398)

De esta manera la interpretación en el canon aristotélico se funda particularmente en las expresiones lingüísticas y literarias. De lo que procede, por ejemplo, en su interpretación de la poesía épica y la tragedia clásica.

Después de la teoría helenística, la hermenéutica tuvo una marcada osificación. Ya llegado el cristianismo le otorgaron un valor de estudio religioso. Y en sus comienzos estas interpretaciones bíblicas se acercaban a una cuestión casi poética, altamente alegórica. Como puede ser en San Agustín (354-430). Pero que carecía de mucho rigor (tanto hermenéutico como filosófico). Puesto que la finalidad no era intelectual sino el esparcimiento de la religión y su dogma. (Beuchot, 2013, pág. 15)

Al aparecer la escolástica, las interpretaciones bíblicas fueron cambiando. También influidas por los estudios de los clásicos greco-latinos de alto rigor teológico, cerrada (unívoca) y en muchas ocasiones, irónicamente, interpretada para fines políticos. Hay excepciones en esta época, como San Buenaventura (1217-1274) y Santo Tomás (1225-1274).

El renacimiento es una época excepcional dada la explosión intelectual en muchas disciplinas. Como la pintura, la escultura y evidentemente los estudios humanísticos. Y la hermenéutica como herramienta interpretativa continuó su perfeccionamiento. Es también en esta época que aparece el concepto de *exegesis*. De los autores que mantuvieron un interés por la cuestión interpretativa-hermenéutica podemos mencionar a Francisco Suárez (1548-1617), Atanasio Kircher (1602 -1680) y la obra de Giambattista Vico (1668- 1744).

Sin embargo, los autores renacentistas seguían utilizando la cuestión hermenéutica como una “herramienta” teológica, cuasi mística, para el entendimiento de los mensajes transmitidos en los textos sagrados. Así, a la llegada de la Ilustración, se planteó una idea más estructurada del entendimiento de los textos, ya sean sagrados o clásicos. Así mismo, en esta época se comienza a distinguir a la filología como una ciencia ante el ideal iluminista. Por lo que la cuestión hermenéutica decae ante el empirismo de las nuevas ciencias.

Acerca de esto M. Beuchot comenta: “La hermenéutica amenaza con desaparecer; el univocismo reduce el espacio a la hermenéutica [...] Por lo demás, la ilustración tuvo dos hijos, gemelos, el romanticismo y el positivismo [...] El romanticismo propicio una hermenéutica equivocista. Curiosamente, fue en el romanticismo cuando resurgió la hermenéutica, sofocada por la modernidad y la Ilustración, por ese univocismo tan asfixiante que casi la disuelve.” (Beuchot, 2013, pág. 19)

De este modo, es el romanticismo de nuestra especial atención. En la búsqueda de una manera diferente de interpretar el mundo el romanticismo, de la mano del idealismo, encontraron más allá del racionalismo respuestas o interrogantes de la realidad.

Así pues, las teorías hermenéuticas tendrían una renovación importante. La cual comenzó con Friedrich Schleiermacher (1768-1834) personalidad a veces ignorada de la filosofía alemana, que ha retomado su lugar más recientemente, de formación teológica y filosófica. Acuñó la noción más “romántica” de religión, que causó polémica incluso llegando a ser

discutida por el propio Hegel. Y se convirtió también, en un precursor de la disciplina filológica.

Ya específicamente en la cuestión hermenéutica: “En su interpretación usaba como instrumento el sentimiento: el *Gefühl* (sentimiento), como él decía, y mediante él se zambullía en el texto, hacía inmersión empática con el mundo del autor, y decía conocerlo mejor de lo que ese autor podía conocerse así mismo” (Beuchot, 2013, pág. 20). Con esto, pareciera que la propuesta hermenéutica de Schleiermacher apuntara por el mismo camino de la mística o el equivocismo. Todo lo contrario, Schleiermacher entendía que el verdadero sentido del texto

La hermenéutica de Schleiermacher era una hermenéutica lingüística o de autor. Que tenía como principal “inspiración” el *Gefühl*. Que se puede traducir como sentimiento, pero a nuestra percepción en este contexto su traducción más apropiada sería *sensación*. Una especie anima divina en la que: “hay una estrecha conexión entre Dios y el mundo, que no son idénticos, ni están separados, en cuanto Dios no puede ser sin el mundo ni el mundo sin Dios.” (Abbagnano & Visalberghi, 2014, pág. 465). Cuyo concepto tendría también una semejanza con la *Aestesis* griega

Finalizando el siglo XIX, Wilhelm Dilthey (1833-1911). El oriundo de Hesse, retomaría las ideas de Schleiermacher, siendo la hermenéutica un saber general. Haciendo de la universalidad su tarea principal para la teoría hermenéutica. Y es aquí donde la hermenéutica se le comienza a relacionar con las ciencias del espíritu.

Dilthey expandiría las labores hermenéuticas a nuevos campos del conocimiento como la filosofía, la ciencia y la historia:

“Designamos, por lo tanto, con la expresión ciencia, todo complejo de hechos espirituales en que se dan las indicadas características y que, por lo general, suele llevar tal nombre: así fijamos el ámbito de nuestra tarea de un modo provisional. Estos hechos espirituales que se han desarrollado en el hombre históricamente y a los que el uso común del lenguaje conoce como ciencias del hombre, de la historia, de la sociedad, constituyen la realidad que nosotros tratamos, no de dominar, sino de comprender previamente”. (Dilthey, Introducción a las Ciencias del Espíritu, 2015, pág. 41)

Haciendo un contraste entre la explicación de la comprensión, siendo esta última la más adecuada para las ciencias del espíritu. Dilthey pretende superar las dificultades del idealismo alemán y al mismo tiempo, enfrentar la tradición alemana con nuevas problemáticas.

Quizá la limitación de la teoría Dilthey consistiría en basarse metódicamente en la psicología una psicología bastante rudimentaria para estándares modernos. Dilthey comenta:

“Semejante conocimiento del proceso mismo dentro del cual se constituyen las ciencias del espíritu representa al mismo tiempo la condición para la inteligencia de su historia. Partiendo de él se puede conocer la relación que guarda cada una de las ciencias del espíritu con la coexistencia y sucesión de las <vivencias> en que se funda”. (Dilthey, El Mundo Histórico, 2014, pág. 25)

Es decir, la hermenéutica de Dilthey está basada en sí misma en la comprensión. Entiendo que toda ciencia del espíritu tiene como principio la vivencia, entendida como toda experiencia humana, más allá de una epistemología analítica. Así mismo, el concepto psíquico o psicológico hace referencia al estado mental en el que el sujeto percibe su realidad.

Dilthey, influyendo posteriormente en Husserl, Heidegger y el mismo Gadamer y que de manera provisoria anticipó la deshumanización de los estudios intelectuales y de la sociedad tecnificada, renovará la tradición hermenéutica de finales del S. XIX y principios del XX.

1.1.1 La Hermenéutica Filosófica, alcances ontológicos de la comprensión

En el siglo XX, fue Martin Heidegger (1889-1976) quien seguiría la tradición hermenéutica. Heidegger es conocido por su postura ontológica. Sin embargo, la hermenéutica heideggeriana es la mutación natural de la hermenéutica de Dilthey conteniendo la intención universalizadora y la fenomenología de su maestro Husserl. Con Heidegger la hermenéutica toma alcances ontológicos, dando importancia al lenguaje como expresión del ser. Superando las pretensiones exegéticas de la tradición (la exégesis es literalmente *relato*, pero alude a la interpretación o explicación, que no es una interpretación hermenéutica de la realidad).

Heidegger distingue de manera clara la hermenéutica de la exégesis. En términos heideggerianos: la hermenéutica <hermeneusis> es ontológica, la exégesis es óptica. La primera es filosófica, la segunda es científica. Ambas son necesarias para el entendimiento

del mundo. Ya que el ser del ente se mueve en estos dos estratos. (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2016, págs. 30,32)

Por ello, la precisión hermenéutica de Heidegger es la que permite a esta llegar a los fines ontológicos que él necesitaba.³ Y de manera provisional hacemos esta aclaración de la obra de Heidegger; sin embargo la obra de Gadamer no tendría base sin el pensamiento de Heidegger.

Es así como Gadamer forja su teoría hermenéutica, formado primeramente por la escuela Neokantiana y posteriormente su encuentro con Heidegger. Gadamer es propiamente el fundador de la hermenéutica filosófica. Esto es más evidente en su obra *Verdad y Método* donde reflexiona acerca de la verdad y sus aproximaciones auténticas a través de la Estética, la Ética y la Lingüística. Además es en esta obra donde Gadamer comienza a separar la explicación científica de la comprensión filosófica, puesto que: “La comprensión acontece en el lenguaje y no fuera de él. El lenguaje es comprensión. De este modo, Gadamer pone de relieve la relación fundamental entre la comprensión y el lenguaje. No se debe olvidar el legado de su maestro Heidegger, respecto a la ontologización del lenguaje.” (Hernández Reyes, 2010, pág. 24). Esto es, que la comprensión es una de las formas de pensamiento más afines al pensar humanístico o a las ciencias del espíritu, ya que es en la comprensión donde el fenómeno de lo humano permite ser estudiado en su totalidad.

1.1.2 Bases Filosóficas de la Neo-hermenéutica

Martin Heidegger al plantear la cuestión del Ser como una cuestión comprensiva más que explicativa, dio paso a una serie pensadores y abrió un nuevo debate acerca de lo que es comprender y explicar. Todo esto dado el distanciamiento entre las humanidades y la ciencia formal. Por lo que las humanidades echaron mano del concepto de interpretar:

En Grecia, el arte de la interpretación [hermeneutike techne] designaba la actividad de transmitir mensajes de los dioses a los hombres. En este sentido—según el cual la hermenéutica es un ángel, literalmente un mensajero—, del que da testimonio Platón, la hermenéutica aparece unida a la interpretación de los oráculos (Política, 260d-e; 290c) y, al menos en parte, a la poesía, ya que también los poetas son mensajeros de los dioses (Ión-534e); a este ámbito se refiere la raíz tardía que hace

³ El pensamiento de Heidegger será debidamente tratado en el capítulo 2 de este trabajo.

remontar la hermenéutica a Hermes, el mensajero de los dioses correspondiente al Thot egipcio, inventor de la escritura, y al Mercurio romano, dios de los cambios, de los comercios, y protector de los ladrones. (Ferraris, 2004, pág. 7)

Gadamer es heredero de esta tradición hermenéutica. Cuya postura es filosófica no solo del pensamiento germánico sino también del greco-romano. Gadamer entendió la milenaria tradición hermenéutica. Sin embargo, la tradición hermenéutica nunca fue precisamente filosófica, más bien emparentada con las cuestiones religiosas, poéticas y místicas enlaza la experiencia hermenéutica con el ámbito de los saberes inciertos, sibilinos como los dichos de los oráculos, y pertenecientes más bien al dominio de la opinión que al de la ciencia cierta (Ferraris, 2004, pág. 8).

Incluso ante la elucidación de los mensajeros como Hermes (o “ángeles” en Platón) la hermenéutica no tendría un significado propio en el mundo clásico. Fue hasta la caída del mismo que surge la necesidad de interpretación de los mensajes, especialmente bíblicos:

...—en los sofistas y posteriormente en el entorno de la Escuela de Pérgamo y en los estoicos— el hábito de interpretar alegóricamente los textos, distinguiendo del sentido literal la configuración de otro significado, más acorde con las creencias morales y con los conocimientos científicos de la nueva época. Surge de aquí, mediante el encuentro con una religión del libro como el hebraísmo, una hermenéutica religiosa que se une a la hermenéutica filológica. Elaborada ya por Filón de Alejandría. (Ferraris, 2004, pág. 9)

Y más bien será la época del romanticismo del siglo XIX quienes retomarán las cuestiones y la tradición hermenéuticas. Schleiermacher lo haría bien entrado el siglo XIX:

La hermenéutica, hasta el iluminismo, había observado, el principio según el cual *in claris non fit interpretatio*: los textos son normalmente comprensibles, y la interpretación interviene solamente cuando se dan oscuridades específicas. Contra esta perspectiva, Schleiermacher parte de un concepto antropológico según el cual los otros son esencialmente un concepto para mí, de modo que todas sus expresiones, no sólo la consignada en lo escrito, sino también toda comunicación oral dotada de significado, pueden ser mal entendidas; pero el que cualquier palabra de otro resulte expuesta a un malentendido requiere que la hermenéutica intervenga en toda comunicación interpersonal, y que todo comprender sea interpretar. (Ferraris, 2004, pág. 15)

Las necesidades de Schleiermacher parecieron infructíferas (sobre todo ante la tendencia idealista y kantiana de su época). Pero no fue así, Schleiermacher pone en la mesa, la cuestión de la elucidación de la verdad (el problema sujeto-objeto, problema del conocimiento). En donde, siguiendo al idealismo, la hermenéutica se vuelve el conducto donde se puede encontrar y conocer las cosas en sí.

Dilthey, un gran seguidor y biógrafo de Schleiermacher, retomará las cuestiones hermenéuticas:

...trasladará esta adquisición capital de la experiencia psicológica de la oscuridad del «tú» al ámbito filológico de la oscuridad de la historia, haciendo de la hermenéutica la base de las ciencias del espíritu, es decir, de aquellos saberes que, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se ocupan de objetos, sino de objetivaciones lingüísticas del espíritu, que se deposita en textos y documentos, y que el intérprete está llamado a reproducir en vida superando su estado inicial de ajenos, para reconocerlos finalmente como propios. En Dilthey se da todavía un positivismo encubierto. El intérprete que se remite al pasado reconoce en ellas las huellas del espíritu... (Ferraris, 2004, pág. 16)

Además Dilthey concebiría los terrenos de la especulación metafísica fuera de toda hermenéutica así “junto a esta superación histórica de la metafísica aparece la interpretación espiritual- científica de la gran literatura, en la que Dilthey ve el triunfo de la hermenéutica”. (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 290)

Así pues, Gadamer, cimienta sus teorías interpretativas tanto en Dilthey, Schleiermacher y posteriormente Heidegger. Heidegger está también influenciado por el punto de partida de Dilthey y Schleiermacher; añadiendo a la fórmula su formación fenoménica⁴ por parte de Husserl. Y aunque Heidegger empieza su campaña filosófica mediante el enfoque fenomenológico, tarde o temprano se da cuenta que esta misma no le permitiría llegar a la comprensión del ser mismo. Por tanto:

Ser y tiempo estaba admitido que este recurso a lo más antiguo era al mismo tiempo un progreso respecto a la posición de la filosofía contemporánea. Y no es sin duda arbitrario el que Heidegger asuma entonces las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la

⁴ Recordemos que Heidegger fue formado bajo los estudios de la escuela de la Fenomenología como Edmund Husserl, Heinrich Rickert y Nicolai Hartmann. Así como la escuela Neokantiana.

filosofía fenomenológica. El problema de la facticidad era de hecho también problema central del historicismo, al menos bajo la forma de crítica a los presupuestos dialécticos de la razón en la historia elaborados por Hegel. (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 321)

Se puede ver, a lo largo del trabajo de Heidegger, que se aleja de las concepciones de la fenomenología de Husserl y se vuelca hacia otro tipo de entendimiento y más ante el argumento central del Tiempo y su relación con el Ser. Este tipo de relación de la ontología fundamental de Heidegger, tiene mayor producción reflexiva desde la tradición humanística de la comprensión. Por lo cual Heidegger recurre más a las cuestiones hermenéuticas de la comprensión (para el Ser) y por tanto, revitalizando la cuestión del Ser y la metafísica occidental. A causa de las cuestiones filosóficas planteadas aquí, Gadamer retoma el debate de la hermenéutica reivindicadas por la filosofía y las ciencias del espíritu. Pero, debemos ahondar en los términos elementales de la teoría gadameriana, necesaria para entender las cuestiones metodológicas y de la formación.

Así hemos de distinguir cuatro grandes clases o tipos en la tradición hermenéutica o de las acepciones de la interpretación.

		Punto de llegada (terminus ad quem)		
Punto de Partida (terminus ad quo)	Clase 1 (Clásica griega)	Clase 4 (Posmoderna)	<i>General</i>	
	Clase 3 (Hermenéutica Filosófica)	Clase 2 (Exégesis bíblica y filológica)	<i>Particular</i>	
		<i>Particular</i>	<i>General</i>	

Acepciones de la interpretación (Castro, 2019)

La primera clase inmiscuida de la teoría aristotélica, donde la interpretación es la expresión de términos generales en símbolos particulares. Ya sea que de manera lingüística se quiera expresar la idea general (como el bien) a una lengua particular (como el griego o el alemán) o también donde interpretar significa hacer particular algo esencial, es el caso de una partitura

musical. El intérprete se vuelve un particularista o en todo caso un imitador de lo general o la esencia.

Podemos afirmar, que el intérprete se transforma en un educador hermeneuta que adquiere una carga pedagógica en su elucidación. Cuya didáctica siempre va dirigida a visualizar o aclarar las manifestaciones de la esencia general de la idea o del objeto en sí mismo.

La segunda clase parte de lo particular a lo general. Más vivida en la cuestión filológica de los textos homéricos y los textos sagrados, donde partiendo de un caso específico (por ejemplo *La Biblia o La Odisea*) se busca un código general de desciframiento. Esta actividad interpretativa es lo que se conoce como exégesis. El exegeta es un intérprete del texto.

La tercera clase es propiamente la hermenéutica filosófica, cuyo ciclo es de lo particular a lo particular con autores que ya mencionamos como Schleiermacher, Dilthey o Gadamer. Los casos particulares irrepetibles (como la revolución francesa, la revolución mexicana o el imperio napoleónico). La hermenéutica filosófica, busca la verdad universal pero partiendo de lo particular y que haga eco en la propia particularidad del individuo.

Finalmente la acepción posmoderna, parte de lo general a lo general. Es más bien, las concepciones posmodernas de la interpretación. Donde lo particular no es indispensable. En donde “no hay hechos solo interpretaciones” no hay sujeto, solo constructos. Un relativismo puro, pero no un subjetivismo.

1.2 Bases metodológicas de la hermenéutica filosófica de Gadamer

Gadamer desde el inicio de su vida intelectual comenzó a elucidar una teoría interpretativa propia. A partir no solo de la tradición de Schleiermacher y Dilthey – lo escrito- sino también a través de la experiencia, lo visto, lo escuchado y lo vivido. Por lo que el dialogo⁵ se convirtió en vertebra de esta teoría. Retomada como originariamente filosófica <retomado

⁵ La postura de Gadamer sobre los *Dialogos* de Platon se ve claramente en su obra: *Platos Staat der Erziehung, en Gesammelte Werke, Marburg, Band 5, S. 249 ff.*

de la filosofía clásica, en Sócrates existía un dialogo con la otra persona así para encontrar la verdad. A diferencia de los sofistas que se movían en términos del *macrologos* el cual recaía en una simple opinión sobre algún acontecimiento>. Igualmente la filología humanística se destaca en Gadamer.

Gadamer llevado por su elucidación hermenéutica de la experiencia, reconoce que la tradición y la condición histórica (historicidad) dictaminan las visiones de la realidad y el sentido comunitario de los individuos.

La elucidación de la verdad, es tema de importancia en la hermenéutica gadameriana. Siendo que la verdad siempre ha sido de interés para los filósofos, Gadamer ubica a su visión hermenéutica como una búsqueda de la verdad, no en los parámetros de la ciencia normativa (empírico-analíticas), sino a partir de las ciencias del Espíritu. Gadamer no pretende dictar las ciencias bajo el método sino que el conocimiento es el problema mismo siendo este el problema de la comprensión, llevándolo a un sentido más amplio como el Arte o el mundo de vida.⁶

Es por ello que más que la hermenéutica gadameriana, más que tener una técnica o un procedimiento riguroso (como la fenomenología) busca sentidos y significados de los discursos (textos) a través de su devenir y configuración histórico- ontológico. Es aquí cuando el concepto de **círculo hermenéutico** toma significado:

“En su formulación teológica describe la ley que rige todo proceso de comprensión y conocimiento consistente en encontrar en lo singular el espíritu del todo y en explicar lo singular a partir de todo [...] describe metafóricamente la estructura circular del entendimiento, ya que para poder efectuar una comprensión sobre algo es necesario actualizar el contenido de una comprensión o entendimiento previos [...] toda interpretación que implique una comprensión debe haber entendido ya lo que pretende interpretar” (Navarro, 2015, pág. 145)

⁶ Gadamer a partir de la comprensión acuñaría el concepto «consciencia histórico-efectual» (*wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins*). Esto quedaría más claro en el fenómeno estético, donde la consideración objetiva y la interpretación personal son las que complementan este fenómeno.

Así pues, la hermenéutica gadameriana enfatiza la cuestión de comprender o la comprensión (*Verstehen*). La comprensión gadameriana, mejor conocida como el entendimiento-comprensión es más apegada a la tradición humanística o por decirlo de manera más apropiada, a las **Ciencias del Espíritu**.

Las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) son aquellas disciplinas cuyo objeto de estudio son las condiciones humanas o espirituales, como la política, historia, filosofía, estética, literatura y un gran etcétera. La cuestión, dada por Kant, es la conformación epistemológica de la realidad. El caso de Hegel en donde se da pie a la ciencia espiritual, donde el espíritu se encarna como naturaleza (ciencia natural) o como cultura (ciencias del espíritu).

Gadamer al verse educado en la época del neokantismo, ahonda la cuestión de las *Geisteswissenschaften* y de la tradición filosófica de su época. Sin embargo, trasciende la discusión (sobre todo en Helmholtz y Dilthey). Sabiendo que la diferencia es que la ciencia natural se basa en la inducción lógica y la causalidad. Mientras que las ciencias del espíritu intuición estética- interpretativa. Lo que logra Gadamer al incluir la discusión epistemológica de las ciencias es la inclusión de la hermenéutica filosófica como herramienta de creación interpretativa de la ciencias del espíritu y, por tanto, de todas aquellas disciplinas apegadas a la misma. El propio Gadamer lo advierte al principio de su obra:

“La presente investigación trata el problema hermenéutico. El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es solo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu [...] el fenómeno de la comprensión no solo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico.” (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 23)

Existen de manera intrínseca conceptos en el propio proceder metodológico hermenéutico, como son:

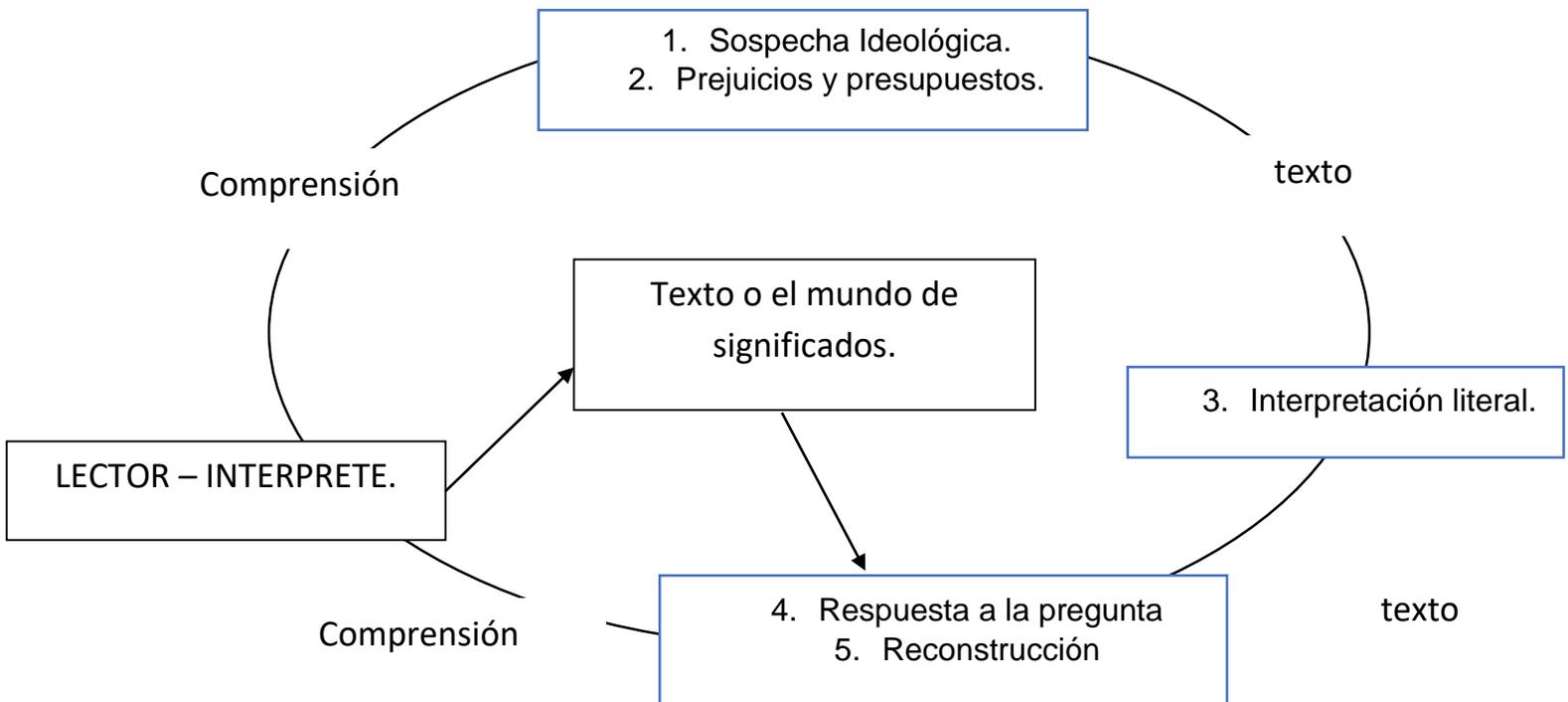
Diálogo: “forma de intercomunicación pragmática mediante la cual las diferentes imágenes lingüísticas del mundo [...] Asumiendo como una dialéctica de preguntas y respuestas, todo diálogo

encuentra su fundamento en la posibilidad de interpretar de manera sistemática los sentidos de cualquiera proposiciones o símbolos.” (Navarro, 2015, pág. 146)

El diálogo se vuelve sumamente importante en cuestión hermenéutica, ya que si existe lenguaje existe diálogo. Y si existe diálogo, existe interpretación.

Sensus Communis: “...alude al ideal humanístico de la elocuencia que se nutre, no de lo verdadero, sino de lo verisímil. Es el sentido que funda una comunidad y no tanto la capacidad específica de algunas personas” (Navarro, 2015, pág. 149). Además, este sentido, se forja a partir de la convivencia y la comunión de las personas. Quizá a partir de estas experiencias, Gadamer, encontró una organización del mundo a través de la mitología.

Comprensión (Verstehen): “la comprensión de algo es su conocimiento. En el pensamiento de Gadamer esto se relaciona, por un lado, con un método común a las ciencias humanas y sociales y, por otro, con la más fundamental determinación de los modos de Ser. La comprensión representa una vía de acceso a la dimensión cultural e histórica de los objetos o ámbitos” (Navarro, 2015, pág. 146). La comprensión es propia de las ciencias del espíritu y por ello de la correcta interpretación de las cosas⁷



⁷ El diagrama presentado es de cuenta propia, siendo adaptado de diversas fuentes.

“El círculo no es, pues de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete.” (Gadamer H. G., *Verdad y Método* , 2017, pág. 363) El círculo hermenéutico está inmerso en las limitaciones de la tradición del intérprete. El intérprete en su contaste estar- en el mundo, habitando el mundo es acontecido inevitablemente por la tradición. Esta tradición es, en un sentido ontológico, la forma más “pura” de acontecer o devenir de la existencia del ser humano.

Esto, sin embargo, no significa la plena satisfacción por parte de tradición hacia la existencia misma. La tradición, al ser un movimiento dialéctico-ontológico, como tal movimiento vital es susceptible de cambios y reinterpretaciones. Cuando una tradición no cede ante las necesidades de sus nuevos habitantes (del mundo), se convierte en arcaica o se osifica. Derivando la tradición en dogma, la cual ya no procura el movimiento vital de la cosmovisión de esta tradición hermenéutica.

Cabe aclarar, que toda tradición conserva “pilares fundamentales” para su desarrollo. Es lo que conocemos como –clásico- “quiere decir que lo clásico es lo que conserva porque se significa e interpreta a sí mismo; tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido” (Gadamer H. G., *Verdad y Método* , 2017, pág. 359).

Es así que la necesidad de comprender y el círculo de la comprensión no es, en su sentido estricto, una metodología interpretativa o de investigación. La circularidad de la comprensión es describir un momento específico (ontológico) de la comprensión humana. Esto obliga, en la tarea hermenéutica, a asumir las necesidades interpretativas de una investigación más allá de la simple opinión. De lo contrario se rebajaría a la hermenéutica a una opinión pueril, cerrada y desinformada, argumentando la pura subjetividad; como en las teorías posmodernas.

El hermeneuta ha de asumir su labor como interpretativa, cualitativa y argumentada. Ya que la necesidad ontológica del comprender no debe ser de ningún modo univoca ni equivoca. Debe pretender siempre a la frónesis.

Entendamos aquí la frónesis o prudencia como virtud aristotélica. “La prudencia, entonces, es por necesidad un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre” (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 2014, pág. 132)

1.2.1 El Giro Lingüístico y la Hermenéutica

Ya desde la fundamentación hermenéutica de Heidegger se planteó la idea de un giro lingüístico a la filosofía contemporánea. Pero ¿Qué representa esta alternativa filosófica? La comprensión se vuelve relevante en las concepciones heideggerianas del análisis existencial. Puesto que “Comprender es el carácter óntico original de la vida humana” (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 325). Es decir, a partir del análisis existencial de Heidegger el problema del conocimiento es el problema de la comprensión.

Así mismo la analítica existencial de Heidegger exigiría un nivel comprensivo mayor por parte de la hermenéutica, más allá de las convenciones fenomenológicas e historicistas de su tiempo:

“La analítica existencial [...] no representa ningún ideal existencial histórico determinado. Si se quiere romper el cerco de la especulación idealista, no se puede evidentemente, pensar en el modo de ser de la vida desde la auto conciencia [...] Heidegger podía apelar con razón a su intención trascendental en el mismo sentido que en el planteamiento kantiano. El suyo estaba desde sus comienzos por encima de toda distinción empírica y en consecuencia también de toda configuración de un ideal de contenido”. (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 328 & 329)

Es evidente, aquí, el aparente problema de relación e interpretación al cual se enfrenta Heidegger. Por un lado, evita el equivocismo de la metafísica idealista- especulativa y al mismo tiempo se da cuenta de las limitaciones del univocismo del enfoque fenomenológico. En esta paradoja de senderos que se bifurcan, Heidegger deberá encontrar el camino correcto para comprensión del ser.

“En la interpretación trascendental de la comprensión por Heidegger el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana otra dimensión nueva [...] La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y

perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido”. (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 329)

Una vez más, Heidegger abrirá la trinchera para otro rasgo fundamental de la hermenéutica, la estructura de la comprensión. Conformada como ciencia del espíritu a través de la hermenéutica. Así mismo, la pre estructura de la comprensión planteada por Heidegger le permitirá afrontar la realidad filosófica del ser. “solo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la pre estructura de la comprensión ” (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 331)

Pero pareciera que todo lo planteado es una confusa y abstracta discusión sin sentido. Todo lo contrario, la tarea hermenéutica no pretende renovar o innovar con ánimos progresistas tecnocráticos a la filosofía o al lenguaje. Más bien es hacer énfasis en sus problemas fundamentales ontológicos, éticos, históricos y también pedagógicos. El giro lingüístico filosófico atañe a las formas de hablar y expresarse (y por tanto de pensar y actuar) más propio del filósofo y más alejado de solo la explicación científica.

Heidegger como muchos de sus coetáneos del siglo XX llegan a ubicar al problema lingüístico como un problema fundamental para la filosofía moderna. Gadamer es consciente de la situación del lenguaje y la importancia filosófica del mismo.

Acostumbramos a decir que llevamos una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores en la dirección que desearían [...] No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte –el tema de la hermenéutica- pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y consenso sobre la cosa. (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, págs. 461-462)

Al tener al lenguaje como centro de la problemática de la comprensión nos lleva, inevitablemente, a reflexionar su función misma. La hermenéutica en Gadamer adquiere este sentido “práctico” y social del lenguaje cuya intención es el acuerdo y el entendimiento mutuo sobre algo en específico.

La necesidad de comprensión lleva al ser humano a consensuar de manera general un término, a la capacidad de dialogar y conversar. Convirtiendo a la conversación en parte fundamental del filosofar. “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 467).

Así, mediante la hermenéutica gadameriana se hace patente una característica esencial del lenguaje, su sentido de Lingüisticidad (*Spachlichkeit*). Es esta especial característica del lenguaje que nos permite el habla, el sentido, el entendimiento mutuo y la comprensión.

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad no carece e consecuencias hermenéuticas. Frente a toda forma de tradición, la comprensión de la tradición lingüística mantiene una primacía particular [...] la tradición lingüística es tradición en el sentido auténtico de palabra [...] El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace escrita. (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 468)

La tradición escrita hace patente, a través del lenguaje, de la tradición misma. Es decir, la tradición escrita o literaria hace parte trascendental de la tradición. Cuya forma de trasmisión no solo presente sino también venidera; se acerca a su contexto a donde fue escrita pero también a la posteridad de los próximos en adquirir la tradición.

Es así que bajo esta perspectiva hermenéutica es posible la conversación hermenéutica. Que nos permita la comprensión en sí misma del lenguaje. Acerca del texto, la conversación debe abrir nuevos horizontes de la comprensión del propio texto. La univocidad de la interpretación del texto es imposible para esta hermenéutica; interrogando al texto y dejando que nos muestre qué es lo que quiere decir. Así mismo, hemos de dejar que el autor nos interroge a nosotros mismos en este diálogo hermenéutico.

1.3 Fundamentación de la Pedagogía como Ciencia del Espíritu.

Se ha debatido acerca de la cuestión hermenéutica y su relación como ciencia del espíritu (*geisteswissenschaften*). Sin embargo, aunque la temática hermenéutica es relevante para esta investigación (ya que es el enfoque conductor). Su sentido nuclear es aplicarla en la cuestión pedagógica. Disciplina que no escapa a las disquisiciones hermenéuticas.

Recientemente en la historia de la pedagogía se ha debatido el carácter científico-teórico de la disciplina. Desde las concepciones homéricas de la *Paideia* y la actividad educativa (virtuosa) de Sócrates, hasta las disertaciones del idealismo alemán (Kant, Hegel, Herbart, Herder). Esto ha propiciado un gran desarrollo y expansión de los saberes pedagógicos, como la didáctica, el diseño curricular, la psicopedagogía, la capacitación y un largo etcétera. Es evidente que muchos de estos avances se dieron bajo el paradigma científico (conductual, tecnológico y/o social). Esto es correcto, ya que no podemos cerrarnos ante la ocupación crítica y práctica de las ciencias.

Por el contrario, nos avocaremos acerca del status y debate filosófico en torno a la educación. Especialmente en el concepto de Formación (*Bildung*).

¿Es posible pensar a la Pedagogía como una ciencia del espíritu? La elucidación del concepto de ciencias del espíritu ha sido estudiado por W. Dilthey y Hans-Georg Gadamer. Para este último, separa las ciencias analíticas o sociales a las ciencias del espíritu. Estas han de basarse en el “interés investigador que se vuelve hacia la tradición <que> está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación.” (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 353). Aunque esto pudiera parecer una cuestión meramente subjetiva como justificación epistémica no es así. La ciencia espiritual tiene intereses distintos, diferentes a los de las ciencias convencionales. Se podría decir que tiene intereses metafísicos.

Se debe comprender la metafísica como filosofía primera, comprensiva ante las necesidades históricas (historicidad), interpretativas (hermenéuticas), formativas (pedagógicas),

antropológicas, ontológicas y todo aquello que deba tener una comprensión crítica-cualitativa.

“La investigación histórica esta soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación [...] Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las naturales. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse –idealiter- como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia”. (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 353)

De manera que el entendimiento pedagógico, auténticamente como ciencia espiritual, ha de interesarse por la tradición que le acontece, bajo la intención de la historicidad disciplinar.

Por tanto, no es ninguna casualidad que el concepto de formación sea un concepto de interés para esta tradición. La apertura de la pedagogía ante su propia necesidad de tradición humanística la lleva inevitablemente a la comprensión (*Verstehen*) de la historicidad ontológica de los actores educativos (personas e instituciones) dando paso a una especie de *pedagogía espiritual (geistpädagogik)* donde la formación se muestra como finalidad ontológica de la educación y, por tanto, de los individuos (entendidos como *Dasein*) Entendiendo así que “si la pedagogía empírico-experimental sólo atiende a causas, la pedagogía espiritual se abre al mundo de los valores de una manera teleológica (y ontológica), ya que éstos constituyen el verdadero objetivo de la educación ” (Vilanou, 2002, pág. 212).

1.3.1 La Formación según la Hermenéutica Filosófica de Gadamer

Una vez ubicados en la cuestión hermenéutico-pedagógica de la tradición, debe marcarse la necesidad de analizar hermenéuticamente el concepto de formación, ya que ha sido situado como un fenómeno humano predilecto, único del género humano. Gadamer no pasa por alto este concepto, haciendo de este concepto parte de la tradición humanística de las ciencias del espíritu.

Gadamer recorre una “historia” de la formación encausada desde su propia tradición alemana: “Conceptos que nos resultan tan familiares y naturales como <arte>, <historia>, <lo

creador>, <weltanschauung/ cosmovisión> etc. Ocultan en si un ingente potencial de desvelamiento histórico.” (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 38).

No es casualidad que Gadamer incorpore el concepto de formación (*Bildung*) dentro de los “conceptos básicos del humanismo” al momento de fundamentar las ciencias del espíritu. Esto debido a que la educación y la adquisición de cultura fueron ámbitos de alto valor para los intelectuales del romanticismo e idealismo decimonónico alemán, aunque enfocándose al culto sobre el genio.

Es entonces necesario aclarar las diferentes concepciones de la *Bildung* a través de distintos filósofos pertenecientes a la tradición alemana (en este caso Kant, Hegel, Heidegger y Gadamer). Cuál es su relación con la *Bildung* hermenéutica y su discrepancia con la misma.

No se puede hablar del pensamiento alemán sin mencionar a Kant. Único en su propio estilo. Kant atiende el problema educativo pensando una pedagogía, una propia, aproximada a la de sus contemporáneos, como Rousseau y los valores ilustrados.

El propio Kant afirma que “la Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es el mismo. Esta minoría significa la incapacidad para servirse de su entendimiento [...] *Sapere Aude!* ¡Ten el valor para servirse de tu propio entendimiento!” (Kant, Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, 2014, pág. 319)

Los ideales de Kant se verían reflejados al momento de plantear su pedagogía, Como el paso de la animalidad a la civilidad o humanización, camino únicamente guiado por la educación, esto como parte de su visión ilustrada (como vemos en la cita anterior). Es interesante además, apreciar que Kant plantea el concepto de entendimiento y como parte desde uno mismo. Este entendimiento no pasara inadvertido para sus discípulos y posteriores seguidores.

“Un animal es todo ya por su instinto; una razón extraña ha cuidado ya de ello en lugar de él. Pero el hombre necesita de su propia razón [...] El género humano debe hacer que aparezcan por sí mismas todas las aptitudes naturales de la humanidad, paulatinamente y poniendo su propio esfuerzo.” (Kant, Sobre Pedagogia, 2009, pág. 28)

En este sentido, la crianza será un factor determinante para la civilidad del hombre. El hombre no nace naturalmente civilizado, pero sí naturalmente posibilitado para la ello.

Para Kant la formación se comprende de cuidado, crianza e instrucción. Siendo el cuidado, la alimentación, el cuidado físico, necesarias para un primer estado de hombre (como recién nacido). Después le siguen la crianza y la instrucción. La crianza siendo, aparentemente, apegada a una concepción roussoniana de la misma. La disciplina “impide que el hombre, por sus impulsos animales, se aparte de su destino, de la humanidad.” (Kant, 2009, p. 28).

Toda expresión de libertad y civilidad deben estar marcadas por la disciplina educativa. Además, es con Kant, cuando la formación (*Bildung*) comienza a discernirse de la instrucción o la educación formalmente entendida (*Erziehung*):

El hombre necesita cuidado y formación. La formación incluye la crianza y la instrucción. Ningún animal, por lo que se sabe, necesita de esta. Pues ninguno de ellos aprende nada de los viejos; fuera de los pájaros, que aprenden su canto [...] El hombre sólo por la educación puede llegar a ser hombre. No es nada más que lo que la educación hace de él. Hay que notar que el hombre es sólo educado por hombres, hombres que, a su vez, están educados. (Kant, 2009, pp. 30 – 31.)

Por tanto, que la formación kantiana es un deber ser consigo mismo, un deber de cultivar las virtudes propias; paralelismo con los ideales estoicos. Humboldt será quien lleve estos principios de manera ética.

El entendimiento concreto de la *Bildung* comienza en el pensamiento de Hegel. Cuya base es la dialéctica (una dialéctica trascendental), dónde la totalidad de lo real se debe a la mera inclinación hacia la razón de las cosas que son. Todo lo real es racional y todo lo racional es real. Hace armonizar el ser de la realidad aparente con el deber ser de la razón, haciendo al hombre fuera de la espontaneidad, edificador de su propio destino (herencia de Kant).

Hegel nunca crea un sistema pedagógico explícito. No quiere decir que no se preocupara por hacerlo, pero, aparentemente siempre prolongaba esta actividad. Para Hegel la pedagogía tiene por objeto el proceso (*der Weg*) mediante el cual el hombre deja su condición individual y pasa un estado (espíritu) absoluto y auto consciente.

El individuo debe recorrer los grados de formación del espíritu universal según las figuras puestas por el espíritu, como grados de un camino ya trazado y allanado. De tal forma, sucede que observando lo que en precedentes edades mantenía alerta el espíritu de los adultos mientras que ahora está reducido a nociones, ejercicios o incluso juegos de niños, reconocemos en el proceso pedagógico, casi como en proyección, la historia de la civilización. (Abbagnano & Visalberghi, 2014, pág. 462).

Es así que Hegel comenzó a dilucidar a la formación (*Bildung*) más en el marco de lo histórico- ontológico. Es decir, que se la aleja de la *physis* griega y se acerca al Geist germánico. Ergo, la formación es un tema inherente en la filosofía de Hegel, ejemplo de ello es *Fenomenología del Espíritu*. Además “al verse implicado el hombre en el centro del sistema hegeliano y, por lo tanto, su despliegue y desarrollo, al sistema como tal, ya que le competiría un carácter <antropológico> y <pedagógico⁸>.” (Hegel, 2015, pág. 17)

El sistema hegeliano es pedagógico en sí mismo. Es por demás interesante analizar la influencia de la *Bildung* no solo ante el pensamiento filosófico sino también ante la creación artística, especialmente a la disciplina literaria. Es por ello que se ha acuñado la denominación de *bildungsroman* o novela de formación. Los grandes representantes de este género son casi siempre, por antonomasia, los alemanes.

Mientras que la epopeya instala un héroe consumado con el carácter endeble, la novela de aprendizaje narra la formación de un carácter. “El héroe, lejos de ser un semidiós, se muestra aquí únicamente como un ser con talento, ni noble ni genial [...] Es auténtico: busca la verdad acerca de sí mismo y de los otros. Finalmente, busca todas las ocasiones para aprender y lo hace pronto. (Fabre, 2011, pág. 218)

Las concordancias de la novela de formación con el trabajo de Hegel, especialmente con *Fenomenología del espíritu*, son bastantes. En esta última, el personaje principal es la conciencia y pasa por un proceso formador, que va de la conciencia individual a la universal, del en sí a para sí misma.

⁸ Hegel evitaría la redundancia que supondría escribir una pedagogía particular junto a su sistema

En efecto, la Fenomenología no es ni la historia de la naturaleza, ni la del mundo. Su problema es de orden pedagógico: es aquel de la formación de la conciencia individual que debe igualarse con el espíritu del tiempo. La Fenomenología es la Bildung-roman de la cultura filosófica. (Fabre, 2011, pág. 220).

La experiencia toma, en los ideales pedagógicos hegelianos, un papel fundamental. Formarse es experimentar, la experiencia como formación para alcanzar una totalidad armoniosa y unificada.

Es aquí donde apenas hemos dilucidado los fundamentos básicos de la teoría de la formación clásica del idealismo. Sin embargo, los horizontes del pensamiento filosófico aumentarían el alcance y el entendimiento de las posibilidades de la formación. El trabajo de Heidegger y Gadamer lograrían este cometido. El primero nos manifestará ¿Quién se forma? (el Dasein) y el segundo el entendimiento hermenéutico del Dasein en la formación.

Martin Heidegger en 1927 aparece, tras diez años de realización, la obra *Ser y Tiempo*. Que rompe la tradición de las filosofías basadas en teorías del conocimiento; tal es el caso de Kant, Hegel y Husserl. Evitando toda filosofía gnoseológica. En la obra de Heidegger ya no existe un sujeto-objeto. Solo existe *Dasein*, el humano existencial, que se angustia, que siente. En este *Dasein*, Heidegger encontrará todos los conceptos fundamentales de su pensamiento.

El preguntarse por el ser es la cuestión fundamental del pensamiento de Heidegger. En este preguntar replanteará la relación con toda metafísica occidental. La originalidad del pensamiento heideggeriano es poner en la mesa la cuestión del ser; ¿por qué hay algo y no más bien nada? Lo que hay es Ser. Por ello hay que preguntarse por el Ser.

Al igual que el anterior, Heidegger no desarrolla una teoría pedagógica propia (quizá lo único más cercano es su conferencia de Agosto de 1934 en Friburgo, *La universidad Alemana*). Pero esto no significa que no aporte a la concepción de la pedagogía.

Al alejarse de las cuestiones epistemológicas de la filosofía, Heidegger debe encontrar otra manera de pensar la filosofía. El estudio del ser no debe abordarse desde la lógica, sino desde la ontología. Es así como la pregunta “qué es el Ser” está mal formulada, ya que el Ser no es

un ente; y al preguntar “qué” nos referimos al ente, a la cosa. “Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de los que solamente esta-ahí dentro del mundo” (Heidegger, Ser y Tiempo , 2016, pág. 64)

Por lo cual, lo más correcto es preguntarse ¿Quién es el Ser?, entra en juego la idea del *Dasein*. Existe un ente que tiene la capacidad de preguntarse por el Ser, ese ente es el *Dasein*. El *Dasein* (conocido más como ser- ahí) es privilegiado para poder interrogar al ser; al estar arrojado, eyectado al mundo. Y ¿cómo viene al mundo la pregunta por el Ser? Pues únicamente por el *Dasein* que se pregunta, que cuestiona al Ser. El *Dasein* no es un sujeto cognoscente de las filosofías idealistas, dónde hay un sujeto y un objeto. No, el *Dasein* es un ser existencial, una personalidad ontológica. Es por ello que este personaje es fundamental en la teoría de Heidegger.

De manera ingeniosa Heidegger, pone en el centro del pensamiento filosófico al humano como *Dasein*. Esbozando una especie de antropología filosófica con un enfoque ontológico. Estas elucidaciones impactarían al pensamiento por venir. Tal es el caso de Sartre, Ortega y Gasset, Von Hermann y Gadamer.

Caso irónico de la disciplina pedagógica en dónde más que la influencia ontológica se manifestó la influencia existencialista, sobre todo de la corriente francesa (que no es propósito aquí evaluar cuál es mejor). Solo en los últimos años se ha revalorado el pensamiento ontológico de Heidegger en la pedagogía.

Pensar ontológicamente la pedagogía ha permitido saber o re-entender que el centro de toda actividad educativa o pedagógica es el *Dasein*. El *Dasein* es siempre pedagógico, ya que la forma de su existencia es siempre formativa (*Bildend*). Transformación de la conciencia a través de la experiencia existencial. Eso es la formación pensada ontológicamente, pero no inacabada.

Heidegger seguiría la tradición hermenéutica. Sin embargo, la hermenéutica heideggeriana es la mutación natural de la hermenéutica de Dilthey. Conteniendo la intención universalizadora y la fenomenología de su maestro Husserl, con Heidegger la hermenéutica toma alcances ontológicos, dando importancia al lenguaje como expresión del ser. Superando las pretensiones exegéticas de la tradición (la exégesis es literalmente relato, pero alude a la

interpretación o explicación, que no es necesariamente una interpretación hermenéutica de la realidad). Heidegger distingue de manera clara la hermenéutica de la exégesis. Es en términos heideggerianos: la hermenéutica <*hermeneusis*> es ontológica, la exégesis es óptica. La primera es filosófica, la segunda es científica. Ambas son necesarias para el entendimiento del mundo. Ya que el ser del ente se mueve en estos dos estratos.

Es por ello que si se pretende entender a la Pedagogía como una ciencia del espíritu es indispensable moverse en estos modos de pensar. De tal forma que la comprensión nos hace reflexionar en conceptos humanísticos como la “formación o la *Bildung*”. Gadamer, pulcramente, diferencia entre un término “antiguo” de la formación y otro más “nuevo”.

“El concepto de formación es dónde más claramente se hace perceptible lo profundo que es el cambio espiritual que nos permite sentirnos todavía contemporáneos del siglo de Goethe [...] su origen en la mística medieval, su pervivencia en la mística del barroco, su espiritualización, fundada religiosamente por el Mesías de Klopstock, que acoge a toda una época, y finalmente su fundamental determinación por Herder como ascenso de la humanidad. [...] Hegel en cambio habla ya de formarse y formación, precisamente cuando recoge la idea kantiana de las obligaciones para consigo mismo” (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 38 & 39)

No es de extrañar que Gadamer se adscribe a una tarea de repensar la formación humana, una *Bildung* neo humanística. Esta formación es cualitativamente diferente a sus predecesoras. Ya que esta determina las necesidades ontológicas de una humanidad afectada por la guerra (en occidente) y el conflicto político y económico (a. latina y los países en “desarrollo”) del siglo XX. Esto con la finalidad de rebasar las aparentes “necesidades” ópticas del hiper consumismo y regresar a una fundamentalidad social y cultural que nos permita –ser-humanos otra vez en un aparente retorno de los ideales alemanes del romanticismo formación (*Bildung*), espíritu (*Geist*) y libertad (*Freiheit*)

Gadamer y su necesidad histórica lo llevan a entender a un humano educado. Educación es en este sentido la adquisición dialógica, la adquisición de la lengua:

“No por casualidad, Heidegger y Gadamer fueron influidos por la Paideia platónica que defiende una dialéctica -o mejor dicho, una dialógica- de la pregunta y de la respuesta.

Tanto es así que la formación (*Bildung* apela a una teoría de la formación humana enmarcada en una tradición cultural -Gadamer afirma que vivimos dentro de unas tradiciones que heredamos- que cultiva el uso de la palabra, porque, justamente, en la palabra, se encuentra el secreto de la transmisión de la cultura humana.” (Vilanou, 2002, pág. 218)

Formación es, hermenéuticamente, cultivar el lenguaje. El lenguaje como parte de una cultura y una tradición. El ser humano (en su condición de ser-ahí) tiene la necesidad del lenguaje. Ya que es por este que ha de determinar y comprender las características de su mundo (cosmovisión). Así mismo, el lenguaje conforma el dialogo y la tradición.

De este modo, las ciencias del espíritu con Gadamer, impulsan la “nueva” concepción de la formación, como superación ontológica de las posibilidades de la cultura (lenguaje y representación), donde la forma es sometida a voluntad de la esencia, superando su sentido místico dotado por los escolásticos medievales; así como la tradición hermenéutica (Schleiermacher, Kant, Hegel y Dilthey) en la búsqueda hermenéutica – de sí mismo, de identidad- en su siempre comprensión del ser.

Conclusión Hermenéutica.

I

El origen de la hermenéutica es un tema bastante más amplio, cuyo estudio y diseño historiográfico permite, por sí misma, hacer una tesis. Sin embargo, en el presente capítulo, que se ha realizado se ha querido enmarcar la relación inevitable entre la hermenéutica y la filosofía.

Y aunque se ha marcado como antecedente los aportes platónicos y aristotélicos al campo hermenéutico. El origen, como método, de la hermenéutica es más bien moderno. Y cuyo principal agente es Schleiermacher. Cuya finalidad era proporcionar una teoría que pudiera responder acerca de la subjetividad del espíritu humano, la religión y la percepción espiritual del Ser. Ya desde aquí podemos apreciar que la intención de la hermenéutica, desde Schleiermacher, ha sido la comprensión (Gadamer H. G., Verdad y Método , 2017, pág. 237).

Además, la hermenéutica de Schleiermacher y de Dilthey se basa en un estudio interpretativo de los textos. Como resultado de esto la escuela alemana dio lugar al estudio moderno de los textos, la filología. La cual, de primera instancia se acercaba más a la interpretación de los textos canónicos (religiosos y literarios) que al estudio lingüístico de los mismos (como podía ser hoy día).

Esta hermenéutica del texto cuadra perfectamente en la teoría de Dilthey, quien también aportó de manera substancial a la cuestión hermenéutica, poniéndola como una herramienta clave para el desarrollo y el estudio de las ciencias del espíritu. Esta “ciencia” sigue interrogándose las cuestiones del espíritu y el mundo pero de una manera, quizá, más apegada al idealismo trascendental.

Pero inclusive el cientificismo con el que es tratada la hermenéutica de texto daría un vuelco más, para extender sus propios límites de comprensión a niveles estéticos y ontológicos.

Cabe aclarar, que la hermenéutica también obtuvo grandes aportaciones desde el otro lado del conocimiento, muy aparte de la filosofía. La literatura, en cuyos estudios los alemanes románticos echaron mano.

Influenciados de primera mano por el interés en los mismos textos canónicos que Schleiermacher estudió profundamente, la biblia y las épicas homéricas, mientras los literarios alemanes comenzaron a adelgazar la línea entre la filosofía y la poética. Desde Schlegel, Lessing y Herder, quienes fundamentaron la idea del neo humanismo, o el humanismo romántico. Hasta sus grandes ídolos como Goethe, Schiller y Hölderlin.

La propuesta no era separar la intelectualidad del genio sino convertirlas en la unidad fundamental de toda forma de expresión humana. En este sentido, la filosofía idealista llegó, por decirlo, “tarde”. Ya que comprendió los alcances y limitaciones del romanticismo llegado el otoño del mismo.

Pareciera entonces que la cuestión hermenéutica no tiene una utilidad en este movimiento. Pero es todo lo contrario. La intelectualidad alemana al verse fascinada por las letras grecolatinas, se vieron obligados a aprender griego clásico y latín, a traducir las grandes obras al alemán: Edipo rey (trad. De Hölderlin), La Ilíada, La odisea, el ciclo tebano, la Orestíada

y un sinfín de ciclos literarios épicos y trágicos⁹. Lo que llevó, invariablemente, a la comprensión del mundo griego. Desde su religión hasta sus ideales educativos.

Esta “hermenéutica aplicada” a los textos clásicos, como mencionamos, abrió el camino para que se revitalizara el movimiento humanista. La comprensión de la cosmovisión es lo que permitió al intelecto humano seguir avanzando, inclusive, dio a luz un modelo pedagógico humanístico. Aunque muy riguroso como lo fue la pedagogía alemana del s XIX.

II

Al final, el modelo romántico cayó en desuso conforme avanzó el siglo decimonónico. Siendo desplazada por las nuevas formas pedagógicas más científicas y psicológicas. Aunque la visión humanística perseveró en las academias y los centros de arte durante bastante tiempo más.

Así mismo, la hermenéutica como tradición filológico- humanista fue transformándose en una disciplina aparte, muy alejada de los preceptos de la filosofía como tal. Una vez más, Dilthey quiso regresarle su estatus como herramienta filosófica en las ciencias del espíritu. Pero la hermenéutica espiritual- científica fue también desplazada por nuevas formas de pensamiento de la época, el positivismo, la sociología, el psicoanálisis y la fenomenología; ésta, al final, fungiría como la salvadora de la hermenéutica en la tradición filosófica (Herrera Restrepo, 2003)

Por consiguiente, la escuela fenomenológica se daría a la tarea de recuperar los conceptos como la comprensión. Es así como Heidegger comienza a trazar el camino de la nueva hermenéutica (filosófica). Heidegger se adentra en la problemática de la hermenéutica justamente recuperando de ella el sentido de la *comprensión*, indispensable para el esclarecimiento ontológico. Fuera de todo prejuicio del mismo.

Esta es la razón por la que Heidegger es una constante en este trabajo. Por su aporte renovado a la hermenéutica del s. XX, por recuperar el sentido mismo de la comprensión y, también, por su cercana influencia en Gadamer. Y los aportes concretos de Heidegger los veremos con

⁹ Hay que resaltar que intelectuales anteriores fomentaron el estudio de la Grecia clásica como J.J. Winckelmann (1717-1768) y todo el movimiento neoclasicista en Alemania.

más detenimiento en el siguiente capítulo. Aunque, con antelación podemos mencionar que aportará conceptos fundamentales como el tiempo o el *Dasein*. También, la circularidad de la comprensión aplicada al entendimiento del tiempo.

III

Por lo anterior, debemos clarificar porqué la hermenéutica provee desde su visión un sentido pedagógico, que en realidad no es tan difícil de deducir si se ha prestado una fina atención a los fines y a la tradición hermenéutica filosófica.

Gadamer es capaz de presentarnos un modelo humanístico- filosófico que tenga como principio de sentido la *comprensión*. No es una comprensión llana, sino el planteamiento del entendimiento- comprensión (*Verstehen*).

Pongamos en relieve ambos conceptos, tanto formación como entendimiento- comprensión. El primero (que como procedencia de la *bildung* alemana y a su vez en la *Paideia* griega) designa más precisamente un proceso de devenir, de aprendizaje y entendimiento progresivo. La formación nos muestra que tan alto ha llegado un ser humano a desarrollarse en cuanto tal, en su ética, en su genio y en su proceder. La formación escapa a todo rango de medición técnica o como medida evaluativa convencional. Inclusive, la formación tiene una relación más estrecha con la ontología y, por consiguiente, con el desarrollo mismo del *Dasein* que con las medidas didácticas o estándares de competitividad escolar.

También, no es azar su relación con el concepto idealista de *espíritu* (como en Goethe, Hegel o en Herder) ya que el desarrollo del espíritu es exclusivamente a través de la formación. Y en efecto, la formación contribuye al espíritu o en términos más actuales al Ser. Pero el camino de la formación no está acompañado arbitrariamente de aprendizajes innecesarios. La formación contiene en sí misma una manera muy distintiva de aprender. El aprendizaje en la formación no tiene lugar sin el sentido de la comprensión hermenéutica, es decir, el entendimiento-comprensión.

Este segundo término, el entendimiento- comprensión es el que permite conocer los alcances de la formación. Recapitulando, Gadamer describe dos maneras de entendimiento (Gadamer H. G., *Verdad y Método* , 2017, pág. 526). La primera un entendimiento-explicación muy

relacionada con el método científico y la deducción. Es decir el entendimiento-explicación se plantea una manera científica de entender los fenómenos y lo humano. Mientras que, por el otro lado, se encuentra el entendimiento – comprensión. Que su principal forma de entendimiento es a través de la comprensión y el sentido de los fenómenos. Por lo que está más relacionado con las humanidades, las artes y la filosofía.

Es por ello que la formación puede ser entendida correctamente desde la tradición humanística y hermenéutica. De hecho, el concepto de *Dasein* en Heidegger pervive como concepto humanista. Y este como ideal a alcanzar en la forma humana. En suma, podemos apreciar que existe una relación estrecha aunque poco explorada entre la propia cuestión de la formación y la ontología. Pero no por ello este esfuerzo es estéril. Más bien permitirá a la educación comprender sus alcances ontológicos.

CAPITULO 2: APROXIMACIONES AL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Heidegger será nuestra brújula en el terreno de lo ontológico para entender por qué el *Dasein* es parte de esto que llamamos formación y por qué esta formación es parte de un horizonte ontológico de la existencia de la humanidad en general.

¿Por qué es considerado el filósofo más importante del siglo XX? (Apel, 1965) En 1927 aparece, tras diez años de realización, la obra *Ser y Tiempo*. Que rompe la tradición de las filosofías basadas en teorías del conocimiento; tal es el caso de Kant, Hegel y Husserl. Evitando toda filosofía gnoseológica. En la obra de Heidegger ya no existe un sujeto-objeto. Solo existe *Dasein*. En este *Dasein* Heidegger encontrará todos los conceptos fundamentales de su pensamiento.

El preguntarse por el ser es la pregunta fundamental del pensamiento de Heidegger. En este preguntar replanteó la relación con toda metafísica occidental. La originalidad del pensamiento heideggeriano es poner en la mesa la cuestión del ser; ¿por qué hay algo y no más bien nada? Lo que hay es Ser. Por ello hay que preguntarse por el Ser.

El único ente que se pregunta por el ser es el *Dasein*. El humano ha olvidado al Ser para entregarse al mundo de los entes, de las cosas. La sociedad ya no se pregunta por el Ser, olvidando lo trascendente y se consagra al dominio de lo cósmico (consumismo).

El pensamiento de Heidegger es un pensamiento complejo. Esto es parte del hacer filosófico, abrir los horizontes de la conciencia. Lo que permite un verdadero pensar y pensar correctamente. Mediante el pensamiento ontológico Heidegger abre los horizontes para repensar la cuestión humana desde una perspectiva más profunda.

Asimismo es pertinente decir que la obra de Heidegger evolucionó y pasó de la fenomenología existencial a la hermenéutica ontológica. Por lo que los estudios heideggerianos ubican dos momentos de su pensamiento; un primer Heidegger de *Ser y Tiempo*, lecciones de metafísica e incluso de su rectorado en Berlín. Y un segundo, ubicado en la posguerra y su retorno de la Selva Negra, enfocado en las cuestiones ontológicas de la

religión, el arte, la poesía y el lenguaje. Ambas etapas de este pensador son necesarias, para este caso el concepto de *Dasein*, lenguaje y la *Poiesis*.

Cabe agregar una pequeña acotación; al referirnos a la obra de Heidegger, *Ser y Tiempo*, se hará con base en la traducción del Doctor Jorge Eduardo Rivera (Discípulo y estudioso de Heidegger, Gadamer y Von Hermann). Él mismo aclara en el prólogo de la edición:

¿Por qué una nueva traducción española de *Ser y tiempo*? La traducción ya existente – la de Gaos, cuya primera edición data del año 1951, cuando no existía sino una traducción de esa obra – es una realización de innegable mérito que ha servido durante más de cincuenta años a los lectores de habla hispana [...] El problema de la traducción estriba, más bien, en la dificultad, a veces casi insuperable, con que se ve enfrentado el lector cuando intenta comprender el texto en español [...] es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana. (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2016, pág. 13)

Así que la traducción del Doctor Rivera es, a nuestro criterio, una traducción más comprensiva acerca de los conceptos de Heidegger, más esclarecedora y precisa que su antecesora. Esto permitirá hacer un mejor manejo hermenéutico de los conceptos y las ideas de la ontología fundamental heideggeriana.

2.1 De lo ontológico y lo óntico

El retorno a la pregunta por el ser es, invariablemente, la pregunta por el hombre. Ante la necesidad de un tiempo como lo es el siglo XX (lleno de guerra y avance imparable de las ciencias y las tecnologías) el retornar a las cuestiones de la esencia del hombre parece casi una provocación. Y Heidegger conocía bien los alcances al plantear esta pregunta.

“La pregunta por el sentido del ser debe ser planteada. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso la pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho transparente en la forma debida [...] El preguntar mismo tiene, en cuanto comportamiento de un ente-del que pregunta- su propio carácter de ser.” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2016, págs. 25-26)

En el propio preguntar se acerca la elucidación del ser. Pero esta debe ser correctamente planteada. Es decir, la pregunta que ha de transparentar la esencia del ser no debe ser planteada en términos del ente (óntico), de lo contrario esto llevaría a preguntar ónticamente al ente. “Pero el carácter particular de la pregunta por el ser solo saldrá plenamente a la luz cuando se la haya delimitado suficientemente en su función” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2016, pág. 29)

El preguntar del ser es siempre ser de un ente (en este caso el humano) sin embargo, la pregunta auténticamente ontológica del ser del hombre no debe averiguar ¿Qué es el Ser? Sino ¿Quién es el Ser?, ya que el *Dasein* como condición óntico-ontológica es siempre en su posibilidad, posibilidad de habitar. Ha de distinguirse la pregunta del ser del hombre sobre todos los entes, ya que el *Dasein* habita el mundo de manera particular.

Heidegger desde el principio de su filosofía retoma la particular pregunta por el Ser, temática abordada desde la antigüedad ateniense¹⁰ hasta sus propios contemporáneos y maestros¹¹. Y lo hace patente de manera literal al decir:

¹⁰ Como Platón, Aristóteles o Parménides.

¹¹ Como Hegel, Fichte y Hartmann.

“Hoy esta pregunta ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la metafísica [...] Se dice que el concepto del ser es el más universal y vacío [...] lo que estando oculto incitaba y mantenía en la inquietud al filosofar antiguo, se ha convertido en algo obvio y claro como el sol, hasta el punto de que si alguien insiste en preguntar aun por ello, es acusado de error metodológico” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2016, pág. 23)

Lo que se plantea aquí, sería la más novedosa de las cuestiones de su época. El olvido del ser no es precisamente una afirmación poética. Incluso la tradición alemana sufrió gravemente ante el embate de la gran guerra. Esta crisis espiritual de Europa llevó a sus ideales a la quiebra moral, política y económica. Siendo una vez más Alemania la fuente de la miseria y la “única” responsable aparente de la gran masacre. Por lo que de manera natural tanto pensadores como artistas se avocaron a la reflexión marginal y en penumbra del obtuso futuro del viejo Continente:

“Entre 1918-1927, en un lapso de nuevo años, apareció en Alemania media docena de obras que son más que simples libros en sus dimensiones y su situación extrema. <*Geist der Utopie*> de Ernst Bloch en 1918. El primer volumen de la <Decadencia de Occidente>, de Oswald Spengler [...] <*Stern der Erlösung*> de Franz Rozenzweig, la siguió en 1921. <*Sein und Zeit*> de Martin Heidegger, se publicó en 1927 [...] En términos generales ¿Qué tienen en común estas obras? Son voluminosas. Esto no es casualidad, pues nos revela un esfuerzo imperativo hacia la totalidad...” (Steiner, 2013, pág. 10)

Bajo este contexto, Heidegger vislumbró la importancia del problema del Ser como problema humanístico contemporáneo. Inclusive, no es casualidad que *Ser y Tiempo* contenga una cita del *Sofista*, de Platón:

“Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades” (Platón, *El Sofista*, 2014, págs. 65, 244a)

Esto hace evidente de dónde partirá Heidegger y cual será principal preocupación: la cuestión acerca del Ser y su sentido.

2 .1.1 La Ontología

La filosofía tiene como principal preocupación la reflexión y estudio de temas como son la Metafísica, la Ética, la Epistemología, la Estética y muchos otros fenómenos.

Es de nuestro interés el estudio de la Metafísica, que se encarga de la disertación de temas que aparentemente no son perceptibles ante una conciencia finita. Como su nombre lo menciona estudia lo que está “más allá de lo físico”.

“La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto” (Heidegger, 2014, pág. 41). Es entonces que la metafísica da paso al pensamiento de la esencia de los entes y los seres, reflejados en sus distintos matices como la ontología, la axiología, la teleología, etc.

La ontología es pues la disciplina filosófica que estudia todo lo relacionado al Ser. Proveniente del griego, *On* lo que es, lo similar. Y de su gentilicio identificativo de que es un estudio *Logos* (Gaos, 2017, pág. 19). Por lo que debemos pensar en el campo de la ontología como un estudio de lo esencial en las cosas, de todo lo que *es* en todo ente. El hombre es un ente, un ente más cercano a su Ser, por ello es que uno de los puntos principales de esta disciplina es el hombre, lo humano y la humanidad.

Sin embargo, para Heidegger la ontología se ha relegado a describir y tratar de explicar con un pensamiento racional al Ser. Sin aproximarse al ser, sino únicamente en la descripción del ente. (Heidegger, *Ser y Tiempo* , 2016, pág. 32)

Heidegger se aproxima más hacia una hermenéutica ontológica, ya que la explicación aparente del Ser no es más que la descripción del ente, de corte más bien científico.

Y el entendimiento del Ser esta más allá de la explicación (lo que con Gadamer conocimos como entendimiento- comprensión). Un entendimiento de la condición existencial del hombre y qué condiciones tiene esta existencia. Y no debemos de ningún modo subestimar las necesidades esenciales de la humanidad ya que son parte de la propia condición humana.

Así es como el *Dasein* surge como personaje principal de la ontología de Heidegger (propósito principal del *Ser y tiempo*):

En cuanto comportamiento del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término <*Dasein*>. La investigación científica no es el único ni el más inmediato de los posibles modos de ser de este ente [...] Lo que caracteriza ónticamente es que este ente le va en su ser este mismo Ser. (Heidegger, Ser y tiempo, 2016, pág. 32)

Heidegger plantea dos cuestiones, que su ontología ha de ser fundada en la pregunta auténtica de ¿Qué es el Ser? O más bien ¿Quién es el Ser? Y el único ente que ha de preguntarse por el ser es el hombre, ubicado como *Dasein*.

El hombre ha de ser necesariamente un ente, natural o biológico, el cual contiene necesidades para sobrevivir. Alimentarse, reproducirse, esparcirse y un largo etcétera. Sin embargo, este ente o animal que es el humano ha de tener otro tipo de características a diferencia de sus congéneres (otros animales). Es precisamente como entra la imagen del *Dasein*, un ente existencial y esencial. Que aunque se mueve en el plano de los objetos ha de usar y superar este plano.

La diferenciación de lo óntico (lo ente) y lo ontológico (relacionado al ser) no es únicamente una separación teórica de las posibilidades del *Dasein*. Es también una idea clave para el entendimiento de la existencia de todo ser humano incluso dentro de los propios campos del conocimiento. Siendo, de manera muy burda, la necesidad explicativa y pragmática de ciencia un entendimiento óntico de la realidad; mientras que la filosofía (y sus ramas como la estética, la hermenéutica, la axiología, la metafísica e incluso la ética) tienen la necesidad de la comprensión ontológica del mundo y la realidad humana.

2.2 Ser y el Tiempo

En 1927 hace aparición la primera gran obra del Heidegger *Ser y tiempo (Sein und Zeit)*. Que aunque es la más prominente de sus obras no abarca completamente su pensamiento.

Una parte sustancial de la filosofía de Heidegger se concentra en Ser y tiempo [...] En ella, su autor dio una visión nueva que pretendía ser objetiva y fría del ser humano por la que adquirió una fama inmediata; pero no era precisamente esta la intención del libro, que pretendía algo distinto: plantear el problema del olvido del ser, preguntar por el ser de los entes y hallar una respuesta a tan crucial interrogante. (Moreno Claros, 2015, pág. 45)

El oriundo de Meskirch, obtuvo casi un reconocimiento inmediato ante la publicación de Ser y Tiempo. Aunado a su gran relación con el pensamiento de su maestro Husserl (1859-1938).

Esta obra causó gran revuelo en su tiempo. Cosechando adeptos y contrarios al mismo tiempo. Sin embargo esto no resta importancia a la obra en sí misma. La cual es la progresión natural de la teoría alemana (de Kant, Hegel y Dilthey)

Influye en Heidegger la teoría de la historia de Dilthey y el intento de este de definir las relaciones reales entre conciencia humana y hecho histórico. La distinción fundamental y, sin duda, evaluativa entre las verdades ópticas de las ciencias exactas y aplicadas, y los niveles de comprensión auténtica a los que apunta las ciencias históricas y “espirituales” las *–Geisteswissenschaften–* (Steiner, 2013, págs. 133 - 134)

Retoma, en medio del ambiente de la estructuración lógica-científica (como Wittgenstein, Carnap y Husserl) bases fundamentales de un mundo existencial cada vez más olvidado.

Por ello se puede decir que la tarea fundamental del Ser y Tiempo fue reivindicar preguntas de la antigüedad esenciales para la comprensión humana, ¿Qué es la existencia? ¿Qué es el ser? En una especie de retorno del famoso adagio de Delfos: conócete a ti mismo. (*Γνωθι σεαυτόν*)

2.2.1 El *Dasman* o lo Uno

Antes de poder entender las necesarias posibilidades del *Dasein* en la ontología de Heidegger, hemos de distinguirlo ópticamente de su cotidianidad, algo conocido como el *Dasman*, el “se dice” el “se hace”:

El quien no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quien es el impersonal, el <se> el <uno> (*dasman*) [...] Gozamos y nos divertimos como se goza, leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del montón como se debe hacer; encontraremos irritante lo que se debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad. (Heidegger, 2016, pág. 146)

En la cotidianidad somos inevitablemente parte de ella misma; la distancialidad y la medianía son parte de la publicidad de la cotidianidad. Es decir, el uno distiende la vida individual del *Dasein*, ya que es la esfera pública de la existencia. Sin embargo, es aquí donde el *Dasein* pierde parte de su auténtica existencia, identidad e individualidad, al beneficio de coexistir con otros *Dasein*.

Pero necesarias para el planteamiento ontológico del *Dasein*. El estar- en (ontológico) y el estar- con (óptico) son esas esferas en donde ha de moverse la existencia. Evidentemente, el uno determina las normas “sociales” de modo que el *Dasein* se pierde en una especie de conformismo existencial (cómoda y sin angustia). “cada cual es el otro y ninguno sí mismo. El uno que responde a la pregunta por el quien es el *Dasein* cotidiano, es el nadie al que todo *Dasein* ya se ha entregado siempre en su estar con los otros.” (Heidegger, 2016, pág. 147)

Pero esto contrarresta la existencia misma del *Dasein*; los entes en sí se comprenden en términos de propiedades, mientras que el ser del *Dasein* se comprende en posibilidades. Esto en el mundo en el que se desenvuelve. “El sí mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo, que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí –mismo asumido expresamente. En cuanto uno-mismo, cada *Dasein* está disperso en el uno y debe llegar a encontrarse” (Heidegger, 2016, pág. 148)

El *Dasein* tiene por derecho y obligación, arrancar su autenticidad de lo uno. Responsabilizándose por las decisiones de la propia existencia, de lo contrario se caería en la inautenticidad de la existencia de lo uno.

2.2.2 El *Dasein*

La palabra *Dasein* es utilizada comúnmente en la filosofía germano parlante. Y ha tenido alguna aparición en el pensamiento filosófico¹². Sin embargo, Heidegger le dio un tratamiento especial al concepto, siendo el centro de gravedad de su pensamiento ontológico.

Existe un ente que tiene la capacidad de preguntarse por el Ser, ese ente es el *Dasein*. El humano o el hombre. El *Dasein* (conocido más como ser-ahí) es privilegiado para poder interrogar al ser; al estar arrojado, eyectado al mundo. Y ¿cómo viene al mundo la pregunta por el Ser? Pues únicamente por el *Dasein* que se pregunta, que cuestiona al Ser. El *Dasein* no es un sujeto cognoscente de las filosofías idealistas, dónde hay un sujeto y un objeto. No, el *Dasein* es un ser existencial y esencial, una personalidad ontológica. Es por ello que este personaje es fundamental en la teoría de Heidegger.

Heidegger apunta de manera muy certera que la primera estructura del *Dasein* es ser-en-el-mundo. Porque está situado, ¿en dónde? En el mundo. A estos modos de ser en el mundo se les llamará Existenciarios (existenciales en la traducción de Rivera). “*Este ente no tiene ni tendrá jamás el modo de ser de los que solamente esta-ahí dentro del mundo*” (Heidegger, 2016, pág. 64)

Esta forma peculiar de ser-en-el-mundo es siempre arrojado a sus posibilidades. Cualquier otro tipo de cosa (ente) como un perro o una piedra siempre serán lo mismo, es decir, si tomamos a dos cachorros de pastor alemán y uno se desarrolla en México y otro en Japón ambos desarrollaran cualidades típicas de su especie y de su herencia como son la destreza física, el gran olfato, su gran fidelidad a su dueño, etc. Pero, por el contrario, si tomamos a dos bebés humanos y uno se cría en México y otro en Japón, desarrollarán cualidades distintas, aprenderán a vivir distinto, a comer distinto, a pensar distinto, a actuar distinto.

¹² Hegel, G.W.F (2011) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, México, Porrúa, pp 73.*

Proyectándose hacia una posibilidad, decide no solo ser mexicano o japonés, también decide ser maestro, ser abogado, ir al teatro, ser bueno, ser malo, ser padre o madre.

Es por ello que esta cualidad del *Dasein* es siempre posibilidad, el hombre o humano nunca es realidad, siempre es posibilidad. Pero la posibilidad de todas las posibilidades es la muerte, además de ser la única que jacta a todas las demás posibilidades. Es por ello que el *Dasein* debe afrontar su ser-para-la-muerte, develando su finitud.

Sin embargo, en muchas ocasiones, el *Dasein* no quiere afrontar su posibilidad de la muerte, no quiere afrontar la finitud de sus posibilidades. Desea casi siempre el aturdimiento de su existencia para evitar su finalidad mortal. El temor a la muerte le genera angustia, la angustia revela la nada y la nada revela la muerte.

Para negar esta existencia, el *Dasein* se entrega el llamada *existencia inauténtica* que consiste en negar la posibilidad de la muerte en el hombre. El *Dasein* se convierte en *Dasman*, se entrega al mundo de las cosas, al mundo del “se dice” o de la “habladuría” (Heidegger, Ser y tiempo, 2016, pág. 186) (se dice que hay que leer tal, que hay que ver tal programa, hay que pensar tal cosa) inmerso en el mundo de lo anónimo. Deja de ser un quién y se vuelve uno, uno más anónimo. Para no pensar, para no experimentar la muerte. Sin saber que nadie puede morir por uno mismo. La muerte únicamente se vuelve espectáculo.

Entonces ¿Cuál es la existencia auténtica? Que no se niega la posibilidad de la muerte, por el contrario, sabe que va a morir, que su existencia es limitada y por ello se ha de reconocer el mismo en la angustia que nadie más ha de morir por él. Así él decide qué hacer, qué pensar y qué leer. Este *Dasein* auténtico se ha de revelar ante el Señorío de los otros (caso claro en los medios de comunicación masivos). Eliminando toda posibilidad de autenticidad, se vive repitiendo las ideas, que consumir, como vivir; y nunca haber pronunciado una sola palabra propia.

Es por ello que la autenticidad es siempre la búsqueda constante de un propio lenguaje, una construcción de un juicio propio de mis posibilidades. Es por ello que lo “ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano” (Heidegger, 2016, pág. 65).

Es decir, mientras se busque la autenticidad de la existencia en la cotidianidad nos alejaremos de lo que verdaderamente es el *Dasein*, ya que su verdadero ser se encentra en lo ontológico. Dado que no podemos analizar la existencia con categorías, se hace por medio de *Existenciarios*, que son una estructura *a priori* del ser del *Dasein*.

El más fundamental de estos *Existenciarios* es estar-en-el- mundo. El *Dasein* no experimenta el mundo como un campo semántico repleto de cosas que se pueden organizar por determinada categoría. Sino que habita un mundo conocido, como su casa, su escuela, su familia, su cuadra, su ciudad, etc. No es un espectador aislado de su entorno. Es por ello que el *Dasein* está-en-medio-del-mundo (*Sein Bei*); es decir, habita un lugar en donde ocupa las cosas que están allí. Como un carpintero y su taller, un maestro y el aula, un deportista y el gimnasio, etc.

Podemos apreciar que la principal preocupación de Heidegger al interpretar estas cualidades, es que, el *Dasein* no tiene relaciones epistemológicas, sino existenciales con su entorno. El mundo no está aislado del individuo, ni viceversa; todo es un mundo cotidiano.

Es así como, los *Existenciarios* permiten un entendimiento ontológico de la vida cotidiana del *Dasein*. Esto permite que nuestro pensamiento se abra a la experiencia de la existencia auténtica. “Solo la comprensión del estar-en-el-mundo como estructura esencial del *Dasein* hace posible la intelección de la espacialidad existencial del *Dasein*.” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 2016, pág. 78). El *Dasein* no solo “esta” en el mundo, sino también “es” en el mundo.

También el *Dasein* se relaciona con los entes en su entorno. La “mundaneidad” del mundo. El utensilio es un modo específico de los entes para el *Dasein*. Fenomenológicamente, Heidegger distingue de dos maneras estos “entes” que son en nuestro entorno. El *ser-a-la-vista* (*Vorhandensein*) y *ser-a-la-mano* (*Zuhandensein*). El primero se muestra como ente teórico e incluso abstracto, ya que este ente no tiene ninguna “utilidad” u ocupación aparente en mi mundo (entorno); se encuentra aislado. Caso es en los objetos de museo, que no se sabe específicamente cual era su función (ya sea ritual o práctica).

Mientras que el segundo, se me presenta como un objeto útil ante mi cotidianidad. Heidegger lo hace patente a través del uso de algo tan cotidiano como un martillo:

El martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe [...] cuanto mejor se eche del martillo usándolo tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es un útil.

El modo de ser de ser del útil es que este se manifiesta desde el mismo, lo llamamos estar a la mano. (Heidegger, Ser y tiempo, 2016, pág. 91)

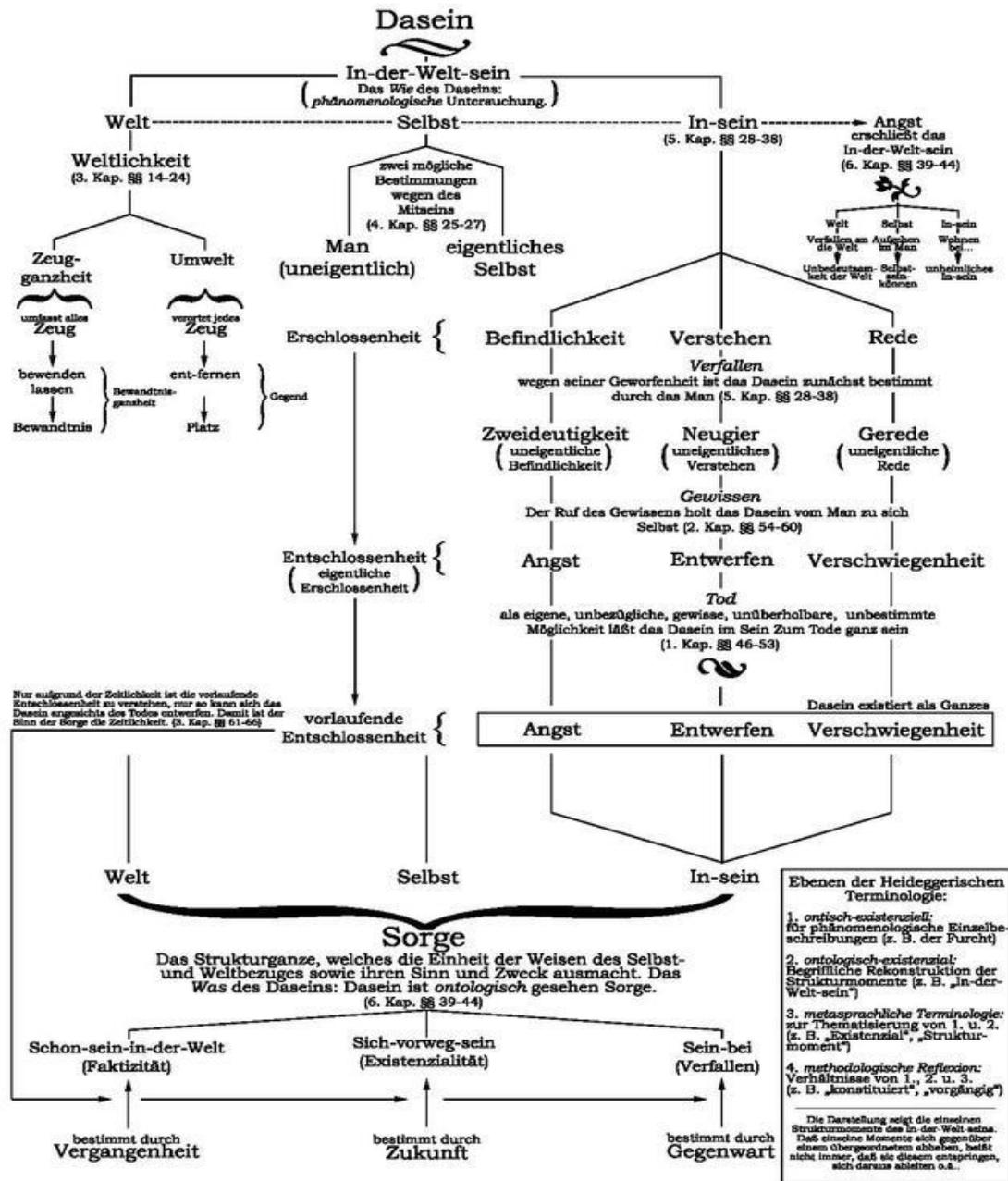
Este ser a la mano o “estar” a la mano, se muestra como ente práctico. Que cumple una función determinada en mi cotidianidad. Como el martillo, una pluma, un teléfono, una computadora, etc. Todos ellos cumplen una función. A diferencia de ser a la vista, estos entes no están aislados. Están siempre conectados o ligados a otros entes; como el martillo, que martilla clavos, los clavos sostienen cosas, como una pintura. Podemos pensar así en la escuela. ¿Qué otros entes contiene? Bancas, pizarrones, proyectores, plumones, patio de juego. Y ¿Qué más me es cotidiano en mi mundo escolar? Los alumnos, maestros, amigos, juego, aprendizaje, etc.

Se entiende entonces que tanto el ser a la mano y el ser a la vista son maneras cotidianas del *Dasein* de relacionarse en su entorno mundano. El mundo no solo se vuelve un conjunto de cosas en un espacio. El mundo se vuelve un sistema de referencias, relacionadas entre sí. Así como ciertos mundos, el mundo del médico, del carpintero o del maestro. Pero lo importante no ese mundo de cosas, sino el uso y el habitar de este mundo que es el *Dasein*.

Estas categorías son fenomenológicamente acertadas. Aunque no necesariamente en términos hermenéuticos. Heidegger se percatara de esto, ya que los útiles no hacen necesariamente existir o habitar de manera auténtica el mundo, más allá de la cosa. Únicamente son medios para un fin.

Zusammenhang der Hauptbegriffe in Heideggers „Sein und Zeit“

aus Wikipedia der freien Enzyklopädie <http://de.wikipedia.org>

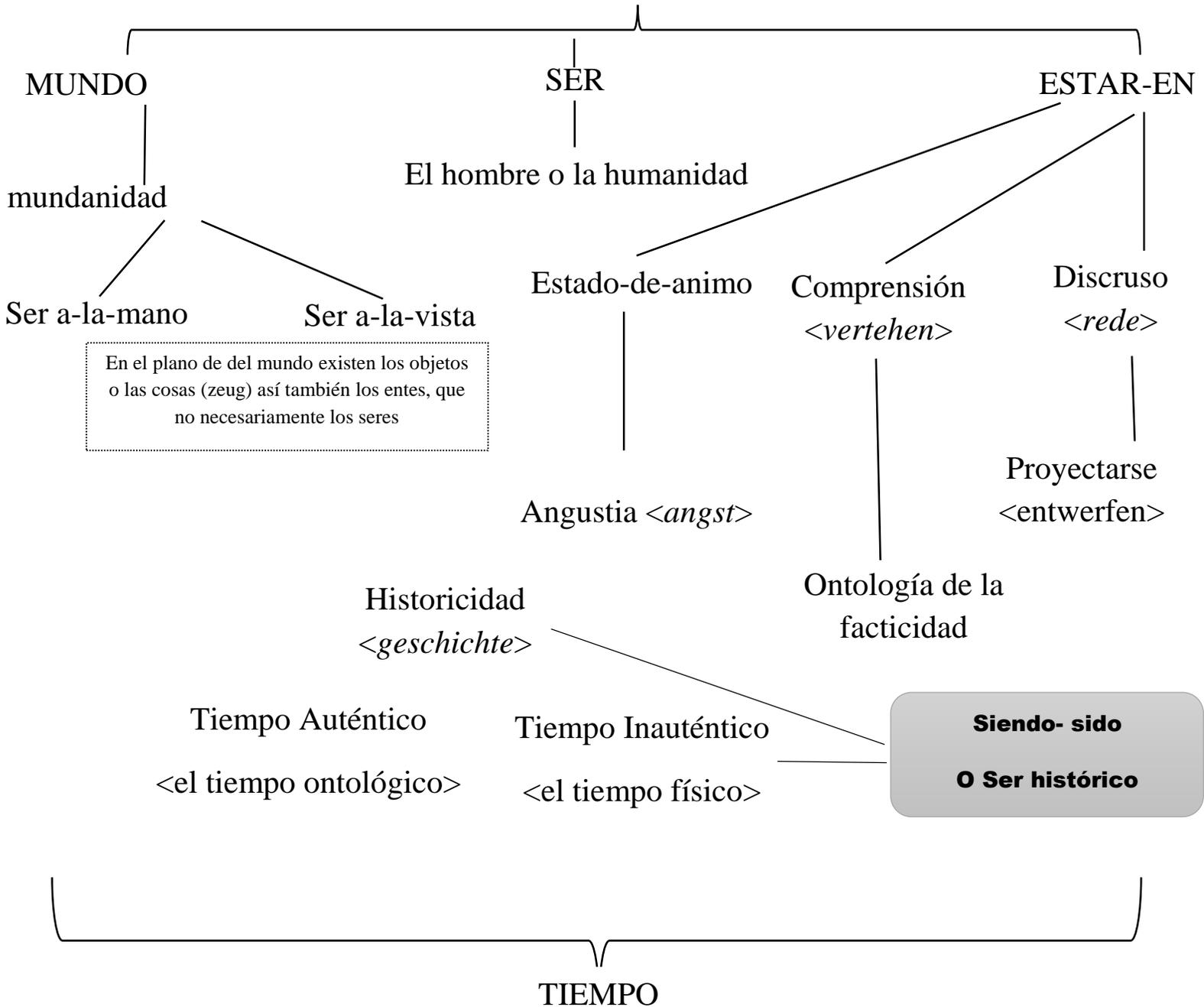


*Relación de los conceptos principales en <Ser y Tiempo> de Heidegger; el diagrama muestra como el Dasein es el centro de la teoría ontológica de Heidegger. Así como se desprende otros conceptos para el entendimiento de la existencia como ser-en-el-mundo (*Sein in der Welt*), estar-en o ser-en (*in-Sein*), entender (*Verstehen*) o incluso la preocupación (*Sorge*).

****RELACIÓN DE CONCEPTOS CLAVE
EN “SER Y TIEMPO”**

DASEIN

ES-EN-EL-MUNDO



**El siguiente mapa es una versión en español del mapa en alemán. Sin embargo, hay que hacer notar que no todos los términos son completamente traducibles al español, o con lo menos necesitan más explicación en nuestro idioma. Así también, se han elegido los conceptos más importantes para el entendimiento de Heidegger en nuestro idioma español.

2.2.3 El Concepto del Tiempo

Quizá uno de los conceptos más importantes (además del *Dasein*) y al igual que la existencia, Heidegger distingue entre dos tipos de tiempo. El *tiempo inauténtico* y el *tiempo auténtico*.

La diferencia radica en la diferencia óptica de uno y el entendimiento ontológico del otro. El sentido del ser del hombre es, muchas ocasiones, determinado por su tiempo. El tiempo constituye su sentido. Ya que la diferencia *existencial* del *Dasein*, no es estar relacionado con el mundo en el que se encuentra, sino que su sentido existencial no va dirigido al mundo sino más bien, a su sentido temporal. Y ¿en qué consiste el tiempo auténtico?

Cuando se piensa comúnmente en el espacio se piensa por lo general en un recipiente o contenedor de grandes dimensiones (como se pensó mucho años al universo). Igualmente cuando se piensa en el tiempo se figura la absurda imagen del reloj o en todo caso en la metáfora del río. Las concepciones más ópticas o científicas del tiempo nos han hecho pensar en que es medible y estático, como el espacio. Sin embargo, el comportamiento del tiempo es meramente dinámico. El presente, pasado y futuro son conceptos que no llegan a esclarecer la verdadera naturaleza del tiempo, el “ser” del tiempo. Un tiempo no categorial, sino existencial. Cabe aclarar las mediciones temporales no son inútiles ni se han de negar, en cambio hay que pensar que estas mediciones como el reloj, la velocidad u otras descansan en una concepción más básica del tiempo.

El tiempo inevitablemente está relacionado con el cambio, no sabríamos cuanto tiempo ha pasado sin la sensación del cambio (ejemplo en las antiguas civilizaciones con los cambios lunares y las estaciones).

Cuando el *Dasein* experimenta de manera auténtica el tiempo, experimenta la causa fundamental del tiempo, que es el cambio. Mientras que de ella se desprenden maneras inauténticas del tiempo, como el reloj o las formulas físicas (pero no inútiles). La experiencia ontológica del tiempo es la base de la explicación óptica del mismo.

Las experiencias del tiempo necesitan del recuerdo, la memoria o retención. (Algo bien estudiado por Husserl). Además, el tiempo no es pertinente ya que nos es útil como *Dasein*.

Es así como las relaciones temporales se ven reflejas en una historicidad (más no en una historiografía)¹³ esta historicidad temporal que conforma el particular modo de ser del *Dasein*. Estas relaciones históricas dejan ver los cambios o movimientos existenciales de otros *Dasein* que me han precedido como *Dasein* particular. Esta historicidad puede ser desde el propio mundo en el que habito (la historia universal, la cultural y la personal) porque al estar determinados, no solo por el mundo, sino también por las acciones de otros *Dasein* o de otros entes, es de importancia conocerme en el mundo en que habito.

Es por ello que la historicidad es un punto de reflexión y esclarecimiento del pensamiento de Heidegger durante toda su vida. Y siendo una controversial revelación ante el propio concepto de historicidad para su época.

si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como –destino común- (*Geschick*). Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos, de varios sujetos [...] Solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. Solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein* (Heidegger, 2016, pág. 398)

Se podría hacer solo una tesis trabajando la filosofía ontológica de Heidegger. Sin embargo, hemos decidido seleccionar estos conceptos clave de su filosofía y de su pensamiento; no por ser reduccionistas o simplificar por “didáctica” el sistema heideggeriano. Es porque estos conceptos son pilares de la creación filosófica de Heidegger, ya que de ellos se desprende la reflexión de la existencia, la angustia, la muerte, el cuidado, la conciencia y la historicidad; y evidentemente el lenguaje.

¹³ El principio de toda historicidad es el estudio historiográfico, sin embargo, toda historicidad es un juicio individual y cambiante.

Esto no impide entender previamente los conceptos fundamentales de un sistema novedoso de las interpretaciones ontológicas para un nuevo siglo, dejando atrás las interpretaciones pre ontológicas medievales y racionalistas, además de los errores de otros enfoques filosóficos como el idealista

2.3 El Lenguaje Poético y la Hermenéutica

El entendimiento acerca del lenguaje poético y por tanto de la hermenéutica como un ejercicio filosófico, son tareas que llamaron la atención de Heidegger. Ya desde su seminario de *Ontología: hermenéutica de la facticidad* impartido en 1923, se muestra que la comprensión es herramienta principal para la comprensión del Ser. Y la hermenéutica una tradición que no está alejada del que hacer filosófico.

Así mismo, luego de su retiro voluntario a la Selva Negra (1939-1945) y prácticamente hasta su muerte en 1976, es donde la filosofía de Heidegger obtiene nuevos alcances. En lo teológico, estético y lingüístico. “Las reflexiones heideggerianas sobre el arte hay que enmarcarlas dentro de su teoría del olvido del ser y la verdad como des ocultamiento” (Moreno Claros, 2015, pág. 105).

Es mediante la comprensión que el arte, para Heidegger, ha de ser una manera de des-ocultamiento, la poesía es arte, por tanto, esta ha de develar al ser. “pensaba que el arte además de ser *tecné* en el sentido griego y originario del término, un saber, era además *poiesis*, de nuevo creación en el sentido originario” (Moreno Claros, 2015, pág. 119).

Mediante la exposición de la poesía de F. Hölderlin (1770-1843) como base de la revelación del ser en el lenguaje, Heidegger nos guía a través del poetizar del poeta y de la vida. Comprendiendo a la poesía como experiencia originaria del *Dasein* como parte de habitar-en-el-mundo.

A) Hölderlin, El hombre y su tiempo.

Friedrich Hölderlin, nacido en Suabia (Schwaben) en 1770, huérfano de padre a temprana edad, estudió en el seminario de teología de Tubinga (Tübingen) dónde se amistó con unos jóvenes Hegel y Schelling; de quienes no se rezagará filosóficamente, pero su camino no será filosófico sino poético.

Influenciado por la obra lírica de Klopstock y Schiller, así como la racionalidad del pensamiento de Kant, Platón, Spinoza y Rousseau, contagiado por el ánimo de cambio inyectado por la Revolución francesa y la desolación divina de la tragedia griega son las bases para el estilo y sustancia de la obra de Hölderlin.

Hölderlin se vuelve, en lo poético, testigo de su época. El espíritu de su tiempo (*zeitgeist*) marcado por la guerra, el cambio político y el avance de la técnica ante el mundo humano impactarían en su poetizar. Sin embargo, a diferencia de Hegel, lo haría de manera negativa. Y retornaría a un pasado donde encontraría alivio de estas cuestiones; la divinidad helénica, la tragedia, la naturaleza, el amor y el mito serían las respuestas de Hölderlin a su tiempo, palpable en sus obras como los *Himnos de Tubinga* o *Hiperión*.

Los últimos años del poeta fueron tortuosos, asfixiado por las ideas de divinidad y naturaleza, lleva al extremo su obra en la cuestión lingüística. Su mente perdida y fragmentada (con lo que hoy sabemos fue esquizofrenia) se apagó en junio de 1843.

¿Por qué Heidegger lo toma como guía para develar la esencia de la poesía? Hölderlin en su creación poética, reafirmando su tendencia idealista, espiritualiza el poetizar y al acto de hablar. Haciendo del hombre un mensajero y portador de la divinidad a través de la palabra misma. La belleza, la naturaleza, el espíritu y la patria son temas recurrentes en la lírica de Hölderlin.

La suya es una vida exclusivamente interior, y los acontecimientos se desarrollan en el plano de la propia alma, al punto que es difícil encontrar otro poeta que rechazara tan abiertamente los signos de la realidad externa. Para Hölderlin, la realidad es espíritu o no es nada (Modern, 2014, pág. 181)

Hölderlin considera al espíritu como la auténtica propiedad del hombre, suyo es y de nadie más. Y ha de ser de este del que emane toda acción y representación de la vida (un paralelismo con el Ser de Heidegger). Caso del estado, el pensar, la libertad, la historia y el amor. La existencia es dictada por el espíritu, que helénicamente, acerca al hombre a la divinidad (Emulando una *epimeleia* socrática de la virtud). “Es en él quien vive en verdad el ideal de la unión entre naturaleza y espíritu, entre lo humano y lo divino que los mismos griegos enuncian...” (Modern, 2014, pág. 182)

La mayor virtud de Hölderlin es quizá su mayor pecado. Su paulatina lejanía con la métrica, la lírica y su desencanto por el genio romántico germánico lo que le género (y sigue) altas críticas. Intentando en su poesía la unión y reconciliación de lo divino y lo humano, buscando una esencia fundamental del hombre (una búsqueda, si se quiere, del Ser de hombre)

Pero su búsqueda se atrincheró en la mística y la religiosidad del mundo antiguo y sus dioses. Trazando una línea entre su Alemania y Grecia, entre Cristo y Dionisio, entre la modernidad y la antigüedad.

Desde su redescubrimiento por Nietzsche, el extraño mensaje de Hölderlin ha ido enriqueciendo la poesía europea. Su acento, del más desnudo y espiritualizado lirismo, su lenguaje preñado de carga poética, lo convierten, con justicia, en el clásico más profundo y de mayor influencia entre las jóvenes generaciones de poetas (Modern, 2014, pág. 183)

Hölderlin forjó un vínculo entre el espíritu, la divinidad y la actividad poética; algo que impactaría en toda la generación de escritores e intelectuales posteriores en Alemania:

Cuando el poeta se ha hecho dueño del espíritu, cuando he sentido y se ha apropiado el alma comunitaria, que es común a todo y propia de cada uno, la ha mantenido firmemente y se ha asegurado de ella, cuando, además, esta cierto del libre movimiento, del armónico cambio y esfuerzo continuado en el que el espíritu y de sus poéticos modos de inferencia [...] cuando ha entendido que aquel conflicto entre contenido espiritual y forma espiritual [...] Si él esta cierto y es dueño de lo uno como de lo otro, de la receptividad material como el espíritu, entonces no puede fracasar en el momento principal. (Hölderlin, 2008, págs. 59-62)

La acertada comprensión de Heidegger acerca de la poética de Hölderlin lo hace develar los sentidos ontológicos de este. Heidegger descubre un sentimiento muy contemporáneo de un hombre en busca de su esencia fundamental (de su Ser). Y encontraría respuestas filosóficas y no filosóficas a sus propias inquietudes. Descubre un sentido del *Dasein* que no antes no percibió de forma tan afinada; un *Dasein* poético, un *Dasein* habitante del habla. Un habla donde el Ser sale al encuentro.

2.3.1 La Poiesis (*ποιέω*) y el Poetizar

La poesía se muestra en forma modesta del juego [...] poetizar es por ello enteramente inofensivo. E igualmente es ineficaz, puesto que queda un hablar y decir. No tiene nada de acción que inmediatamente se inserta en la realidad y la transforma [...] Al llamar a la poesía <la más inocente de las ocupaciones>, todavía no hemos concebido su esencia. (Heidegger, *Arte y Poesía*, 2014, pág. 108)

De primera mano, Heidegger nos advierte la dirección que tomará su pensamiento acerca de la esencia de la poesía. En el poema, se puede apreciar una de las disyuntivas de la propia actividad poética ¿Por qué poetizar sino son más que palabras? Sin embargo, al preguntar por la esencia de la misma, como en el caso del Ser, nos acercamos un poco más a ella. Indicando que el poetizar es una forma de dejar-ser a la verdad como tal.

En el momento en el que el hombre o el artista (*Dasein*) vuelcan su actividad al crear (hacer obra) su actividad es poetizar su estar-en-el-mundo. Hemos de entender el poetizar, *Poiesis* desde su sentido en el original alemán <*Dichtung*> el cual proviene del verbo *dichten* (verbalizar, hacer verbo, componer). No es simplemente saber “comprender” la poesía. Es más bien, cercano a lo que concebimos en castellano como <crear>. Así mismo, en alemán se distingue entre *Dichtung* y *Poesie*; esta última referente a la poesía literal.

La polisemia del término poetizar puede generar confusión. Sin embargo, “todo el arte es poetizar, pero no poesía en el sentido de creación estética con palabras, sino <poesía> en el sentido de Poiesis” (Moreno Claros, 2015, pág. 120). El *Dasein* creador invariablemente poetiza. Puesto como su develación de Ser ante el mundo, donde no existe, de manera auténtica, razón, ni técnica. Solo creación, poetizar.

Recuerda a la divina enajenación que sufre el poeta platónico del Ion: < porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes esté endiosado, demente, y no habite ya más en el la inteligencia> [...] la obra transforma a lo ente y lo des oculta, poniéndolo en el dominio del Ser, pues aquí que la verdad, se halla vinculada con el Ser. (Moreno Claros, 2015, pág. 121)

El Ser –se- devela ante el lenguaje, habita en él. ¿Dónde habita la esencia del *Dasein*? Heidegger continúa su exposición:

Y se le ha dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que con él cree y destruya, se hunda y regrese a la eternamente viva, a la dado y aprendido de ella lo que tiene de más divino, el amor que todo lo alcanza [...] en el bosquejo de una poesía que debe decir quién es el hombre, a diferencia de otros seres de la naturaleza. (Heidegger, Arte y Poesía , 2014, pág. 109)

Tal pareciera que el lenguaje es un regalo divino, en el cual el hombre ha de distinguir las cosas y seres de su mundo, el mundo se vuelve un constructo de palabras simbólicas. Dioses, ideas, sentimientos. El lenguaje o el habla son nuestra primera forma condicionada y auténtica de existir. “La manifestación del ser del hombre y con ello su auténtica realización acontece por la libertad de la decisión” (Heidegger, Arte y Poesía , 2014, pág. 110).

El habla le ha dado al hombre la capacidad de pronunciar, identificar y relacionar lo que es, lo que puede ser y lo que fue (en hecho). Por ello no es de extrañar, que en el mundo antiguo (tanto las rapsodias griegas, como juglares e incluso en el México prehispánico) una forma primigenia de historia fuese a través de la narrativa; el canto épico que trasmitía las hazañas de los héroes, sus actos de valentía y su inalcanzable solemnidad. Perpetuada a través de la memoria colectiva, habitando ontológicamente (mitológicamente), la historia de una civilización. De ahí que el lenguaje es uno de los bienes más peligrosos.

Solo donde rige el mundo hay historia. El habla es un bien en su sentido más original. Esto quiere decir que es bueno para garantizar al hombre <ser> histórico. El habla no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre. (Heidegger, *Arte y Poesía* , 2014, pág. 112)

Existe entonces una relación entre el habla, que crea mundo, el mundo que crea historia y todas conforman una cultura. Igualmente, las palabras no son entes aislados, la necesidad de la palabra conlleva al habla y el habla al diálogo (la interacción con otro *Dasein*). El diálogo, también parte fundamental de la actividad filosófica, se finca ante la necesidad social y ontológica del poder dia-logar. Así mismo Heidegger hace referencia a una sentencia de Hölderlin “desde que somos Diálogo...”:

El ser del hombre se funda en el habla [...] Pero la unidad de este dialogo consiste en que cada vez está de manifiesto en la palabra esencial el uno y el por el que nos reunimos, en razón de lo cual somos uno y propiamente nosotros mismo. El dialogo y su unidad es portador de nuestra existencia (*Dasein*). (Heidegger, *Arte y Poesía* , 2014, pág. 112& 113).

Se hace aquí patente la gran maestría con la que el poeta (los poetas) devela la verdad a través de la creación y la belleza de la letra. Desde que el hombre es dialogo es porque así lo ha designado; el tiempo (temporalidad) ha de empezar hasta donde su habla le permita. Esto lo condiciona históricamente en su devenir, somos históricos en nuestra temporalidad del habla. “ser un dialogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo.” (Heidegger, *Arte y Poesía* , 2014, pág. 114).

La mitología se vuelve, así, una de estas forma de dialogo temporal. A través de la narrativa y la simbolización de los héroes y dioses. Trasladando al pensamiento en cosmovisión ontológica de la historicidad propia del *Dasein*. “Habitar poéticamente, significa estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. Que la existencia es poética en su fundamento quiere decir, igualmente, que el estar instaurada no es un mérito sino una donación” (Heidegger, *Arte y Poesía* , 2014, pág. 117).

Y aunque Heidegger pronuncie que “la poesía es la fundamento que soporta la historia, y por ello no es tampoco una manifestación de la cultura, menos aún la mera expresión del alma de la cultura” (Heidegger, *Arte y Poesía*, 2014, pág. 117) inevitablemente la historia genera identidad cultural.

Finalmente, Heidegger comenta:

“Así, la esencia de la poesía esta encajada en el esfuerzo convergente y divergente de la ley de los signos de los dioses y la voz del pueblo. El poeta mismo está entre aquellos, los dioses y este, el pueblo. Es un <proyectado fuera>, fuera en aquel entre, entre dioses y los hombres. Pero solo en este entre, y por primera vez se decide quién es el hombre y donde se asienta su existencia. <Poéticamente el hombre habita esta tierra>” (Heidegger, *Arte y Poesía*, 2014, pág. 122)

Es así como el lenguaje tiene una primacía ontológica; diferenciando esta particularidad ante su necesaria construcción morfo-sintáctica. El lenguaje construye el mundo del hombre al pronunciarlo. Como aquello en los evangelios que reza “primero fue la palabra y después la cosa”. El dogma cristiano obliga a pensar a Dios como primero y último, alfa y Omega, no había nada antes, ni habrá nada después.

Sin embargo, Heidegger y Hölderlin invierten esta cuestión. Los dioses “son” al momento de pronunciarlos, al momento de darles nombre. La divinidad es encontrada de manera espiritual, más que de manera religiosa. Al tener el hombre de nombrar sus dioses, le es suyo, una vez más, su destino. Su destinal existencia es condicionada por los demás, pero determinada por sí mismo como *Dasein*.

Así, Heidegger de manera hermenéutica abarca la necesidad del comprender (*Verstehen*) el ser del hombre, más allá de las condicionantes ópticas que se le dan. Hermenéuticamente el ser se nos ha de presentar tal y como debe ser, aunque su búsqueda no sea siempre fructífera ni generosa.

2.3.2 Hermenéutica de la Facticidad

En síntesis, hemos develado que el *Dasein* es el centro de la ontología de Heidegger; El *Dasein* es aquel ente existencial que ha de preguntarse por el Ser y al mismo tiempo, sale en busca de este. El *Dasein*, en esta búsqueda, se aleja de los entes y comienza a tener un tipo específico de existencia: estar-en-el-mundo. Pero “estar” no significa “ocupar” sino “habitar”.

Una de las más auténticas formas del “habitar” es el habla, el lenguaje. Ya que en ella el hombre ordena y se relaciona con su mundo.

Para aproximarse a estas ideas Heidegger tuvo que trasladar su “estructura” de pensamiento de la fenomenología a la hermenéutica. Ya que, la fenomenología, aunque bastante eficiente para su correcta explicación (*erklären*) de los fenómenos, escapa a las consideraciones ontológicas y metafísicas necesarias para el correcto comprender (*Verstehen*) que busca la hermenéutica.

“Heidegger es crítico respecto de la pretensión husserliana de captar esencias de un modo inmediato. La apertura de un fenómeno solo es posible sobre la base de una pre comprensión del mismo, la cual se revelará como inadecuada si conduce a distorsiones y encubrimientos y como adecuada si muestra ser fecunda en el sentido de tener la fuerza suficiente para abrir el fenómeno que se quiere comprender” (De la Maza, 2005, pág. 125)

En el año de 1923, Heidegger imparte las lecciones de *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*. En donde, Heidegger (influenciado por Husserl y Dilthey) se cuestiona los sentidos y la originalidad de la cuestión hermenéutica. Siendo que, a su consideración, la fenomenología debía apartarse más de las ciencias duras y acercarse más a la tradición hermenéutica. Esto permitiría la comprensión del ser factico. “El termino hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad [...] Su etimología es oscura. Se la pone en relación a (Ermes) el nombre del dios mensajero de los dioses.” (Heidegger, *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*, 2000, pág. 27).

Esta hermenéutica de la facticidad impactaría todo el trabajo posterior de Heidegger, inclusive en *Ser y Tiempo*. Pero no de manera negativa. Y aunque Heidegger adquiere la designación fenomenológica de “hacer ver las cosas como son en sí mismas”. Pareciera que su metodología y enfoque dejaron el rigor y la univocidad fenoménicos.

“Pero el fenómeno del que se ocupa primeramente la fenomenología está primeramente oculto, encubierto, obstruido. Ese fenómeno no es otro que el ser, y es ocultado o encubierto por todos los demás fenómenos que acaparan nuestra atención de un modo inmediato. Es decir, no es fenómeno en el sentido antes descrito, por lo que tiene que ser sacado a luz, dado que se encuentra en la raíz de todos los otros fenómenos que se encuentran en primer plano.

Para sacar a luz el sentido del ser es necesario partir de la caracterización del ser del Dasein, en tanto que abierto a la comprensión del ser, apertura que Heidegger designa como posibilidad de ser o como proyecto libre.” (De la Maza, 2005, pág. 127)

Quizá lo más palpable y fructífero de la hermenéutica de Heidegger sea precisamente sus consideraciones en el arte, la religión y la poesía. Indudablemente, su sentido de comprensión y verdad.

“Heidegger llama <interpretación> a un desarrollo ulterior de la comprensión, la que se apropia de lo comprendido, haciéndolo expreso o explícito. Una forma elemental de interpretación que se da en la vida cotidiana es designada por Heidegger “ver en torno” o “circunspección” (*Umsicht*) [...] Si la interpretación se mueve dentro de lo ya comprendido y se nutre de ello, entonces se mueve en un círculo. Pero no se trata de un círculo vicioso, sino de un círculo hermenéutico.” (De la Maza, 2005, pág. 128)

El concepto de verdad en la hermenéutica se ve vinculada, entonces, con su concepción helénica de verdad <*aletheia*>. Literalmente, develamiento a desocultamiento. Heidegger preferiría este término al <*veritas*> o al de su alter en inglés <*truth*>. Siendo el vocablo griego muy parecido en su sentido, al concepto germánico de <*warheit*> verdad¹⁴.

¹⁴ M. Heidegger (2012) *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Herder, Barcelona.

“Dialéctica -deconstrucción histórica- entender. Haber previo- conceptualización previa. Se prescinde del haber previo y se trivializa la conceptualización previa <idea de orden, curiosidad>, <Verdad>, lo descubierto, configuración de lo descubierto y dialéctica. La dialéctica no conduce por negación, al aprehender y tener directos, ni los reclama. Posibilidad más radical, nueva conceptualidad: hermenéutica.” (Heidegger, *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*, 2000, pág. 138)

Incluso para el propio Heidegger, la hermenéutica, el arte de la interpretación, ni la interpretación en sí, es “la tentativa de determinar lo que es la interpretación a partir de lo que es hermenéutico”. (De la Maza, 2005, pág. 130)

Heidegger utiliza la analogía del Dios Hermes como mensajero, para hacerlo verbo, de ahí la palabra <hermeneuein>: “hermeneuein es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida que es capaz de prestar oído a un mensaje” (De la Maza, 2005, pág. 130). Siendo que el texto es en sí mismo un ente, un mensaje para develar el ser-sentido de las palabras que darán orden al mensaje.

De ahí que la hermenéutica está estrechamente relacionada con el lenguaje, al habla y por tanto a la narrativa. El mundo se compone a través del lenguaje, el mundo es narrativa. Gadamer¹⁵ se sujetara fervientemente a la relación hermenéutica de lenguaje, mundo e historia. Y no por nada siendo uno de los mejores estudiantes y amigo del maestro Heidegger. Encontrando sus paralelismos ante la necesidad de develar y comprender el ser del hombre y de su mundo.

Ha de notarse que la hermenéutica alcanza su rasgo ontológico como teoría de la realidad mundo con Heidegger, una hermenéutica de la facticidad del *Dasein*. No será, sino con Gadamer, que alcance el *status* de teoría filosófica de la interpretación. Pasando de una hermenéutica fáctica a una verdadera *Hermenéutica ontológica*, donde el lenguaje es el medio universal de toda experiencia hermenéutica:

¹⁵ Supra. P. 16

“La hermenéutica de Gadamer considera el lenguaje como una realidad cargada con un significado ontológico, pues el ser acontece en el lenguaje como verdad, como desvelamiento de sentido que no es esencialmente distinto a las diferentes representaciones finitas en las que accede a la subjetividad humana. Gadamer sigue a Heidegger en su caracterización de la verdad como *alétheia*, des ocultamiento del ser, y comparte plenamente su crítica al dominio del logos *apofántico* en la tradición filosófica occidental.” (De la Maza, 2005, pág. 135)

Encontramos aquí el puente entre Heidegger y Gadamer, entre alumno y maestro. La primacía del lenguaje como rasgo y expresión ontológica del hombre. Donde el ser se deja ver y expresa, literalmente, todo lo que es y debe ser. Sin embargo, aquí radica la diferencia entre la *hermenéutica fáctica* y la *hermenéutica ontológica*. En la primera, Heidegger ilumina la interacción y finalidad de los objetos (ser-a-la-mano y ser-a-la-vista) en la cotidianidad del mundo del *Dasein*. Y que estos son expresiones de la necesidad del ser en el mundo. Mientras que en la segunda, Gadamer retoma la sentencia de que *somos desde el dialogo*, el ser del hombre se ha de fundar en el dialogo, el entendimiento mutuo, la conversación y la convivencia; siendo esto parte del propio sentido gadameriano de hermenéutica. Dejarse escuchar algo; cobra sentido la concepción de que la hermenéutica es el arte de poder oír. De poder escuchar.

La hermenéutica conduce al *Dasein* a la conciencia mediante el dialogo. Hacia el escuchar para comprender, comprender es siempre un acto voluntario. Dialogar en su co- existir con el otro.

Es en la existencia y en el coexistir es donde encontramos la necesidad de la lingüisticidad¹⁶. Esta característica hace especial referencia al habla, el lenguaje. No es gramática, ni sintaxis, tampoco es el cumulo de palabras que encontramos en un diccionario (todas son formas ónticas del lenguaje). La lingüisticidad (*sprachlichkeit*), como vimos en el primer capítulo, es lo que en el habla nos permite entendernos; a uno mismo y a los demás. Permite el dialogo como acto de intercambio comprensivo. Comprensivo ante el mundo, el otro y en su ser-ahí.

¹⁶ ** Traducimos el concepto de *sprachlichkeit* que aparece en la obra de Gadamer; que ciertamente no contiene una traducción cercana, ya que hace referencia a la capacidad de comunicar del propio lenguaje.

Es también como hermenéuticamente habitamos el mundo, poéticamente en nuestro dialogo con el mundo. Es una lingüística estética. Entendida como autentica develación de nuestro ser ante y en el mundo, atemporal y adimensional, siempre como acto voluntario la práctica hermenéutica; quien este comprometido y dispuesto a comprender el mundo. De lo contrario, el ejercicio hermenéutico carecería de sentido. Dejaría de procurar y estudiar la esencia del mundo y de las cosas. Y se caería en una práctica exegética o científica.

Podemos percibir, la gran influencia que ejerce Heidegger en su alumno Gadamer. Aunque Gadamer llevó la discusión del dialogar, el lenguaje y la concepción de la verdad de manera más profunda. Heidegger, es el punto de transición de la fenomenología a la hermenéutica; dado que partir de únicamente premisas teóricas es ilusorio. Siempre se parte de un contexto y una pre-comprensión. Y la filosofía ayuda a esclarecer (*aletheia*) una adecuada interpretación de la esencia del mundo y el hombre.

CONCLUSIÓN HERMENÉUTICA 2

CONCLUSIONES 2:

I.

La figura de Heidegger en este trabajo se proyecta primeramente como maestro del primer autor Gadamer, después como pensador que enriqueció ontológicamente a la hermenéutica y su círculo metódico de interpretación canónica (en los textos religiosos). Y finalmente como maestro fundador de una hermenéutica más apegada a las cuestiones filosóficas, ontológicas y hasta literarias/ poéticas.

En sus años de formación Heidegger fue optimista ante las visiones de la escuela fenomenológica de Husserl, algo palpable en sus primeras obras, así como la corriente neo kantiana, especialmente de la escuela de Baden. Con ello podemos ver por qué Heidegger se decantaría en ahondar por temas más bien metafísicos ya no lógicos ni epistemológicos. No porque estos temas le sean ajenos, más bien, los abordaría con cierto escepticismo. Y sobre todo porque son totalmente ajenos a la ontología del Ser, tema central para nuestro filósofo.

Debido a la gran influencia de esta temática en el joven Martin, así como su acercamiento con otros autores como Dilthey, Schleiermacher, Nietzsche o Hartmann abordaría lo que consideraría el problema fundamental de la filosofía, el problema del Ser. Dado que, en la época de Heidegger, tras la devastación de occidente y su paulatino quiebre social, quizá lo único que les quedaba a los filósofos era recuperar las cenizas de lo humano.

Concretamente, la pregunta por el Ser en Heidegger es preguntarse por lo humano. La humanidad no es una categoría biológica. Esta más allá de homínidos y mamíferos. Lo que denominamos humano es una característica esencial de nuestra existencia. Por tanto este sentido de lo humano, como alto valor, se contiene en lo que comprendemos como ontológico. Así pues el sentido ontológico obedece a fuerza mayor de lo humano. Y no de lo que dicta el mundo natural o biológico, esto es lo que denominamos lo óntico¹⁷ (lo que pertenece al estudio de la Ciencia).

Por consiguiente, debemos comprender el sentido ontológico de la existencia humana, más allá de la explicación (discurso) de la Ciencia. Es así como se manifiesta el *Dasein* o como ha sido traducido el “ser ahí”. El *Dasein* es la capacidad que tiene el hombre para dotarse de sentido ontológico.

¹⁷ *Supra* p. 34

Y por tanto la esencia de este *Dasein* es la existencia auténtica, aquella que se acerca a sus capacidades ontológicas. Es así, que en este trabajo propone el *Dasein* como un modelo humano a alcanzar. No dado naturalmente en mundo, no porque ello conlleve la negación de haber alcanzado este “estado”. Más bien, que ningún ente nace ya hecho un *Dasein*, se hace, se forma *Dasein* mediante la inclusión ontológica y no solamente de la óptica.

II.

Afirmar que el *Dasein* se forma permite explorar las concepciones ontológicas de Heidegger aplicadas a otros campos. En especial, el estético e histórico. Ya que es aquí, en estos interesantes campos, que podemos percibir las aportaciones ontológicas al *Dasein*.

Y como es perceptible en la evolución del pensamiento de Heidegger, llevó los alcances ontológicos de su pensamiento a los horizontes estéticos. Como muchos otros filósofos, Aristóteles, Hegel, Schelling, Dilthey, incluso W. Benjamín y T. Adorno. Así pues, la afinada interpretación de Heidegger apunta a la obra de Hölderlin, que no fue seleccionada al azar sino por un interés genuino en el poeta.

Haciendo valer el refrán la poesía es el hospital de la filosofía, Heidegger encuentra en la exposición poética del artista Suabo un despliegue de la esencia de lo humano y su condición ontológica (Ser). Todo ello expresado mediante el ejercicio de poetizar. Es interesante como Heidegger encuentra respuestas ontológicas fuera de la reflexión filosófica rigurosa de sus primeros trabajos.

Puesto que la propia acepción del *Dasein* fue transformándose, primero como un concepto fenomenológico llano y después transformado como concepto humanista, este proceso es evidentemente un ejercicio hermenéutico, en donde el propio *Dasein* comenzó a llenarse de sentido humanístico como es el caso de la poética.

Asimismo, si llevamos este sentido humanístico a la sentencia heideggeriana la ciencia no piensa (*wissenschaft denkt nicht*), encontraremos algo bastante peculiar. La sentencia más que un juicio desaprobatario de la ciencia señala crudamente las limitaciones de la ciencia y su falta de sentido reflexivo al nivel de la filosofía.

Ahora bien, por supuesto que la ciencia piensa, genera su propio conocimiento y reflexiona dentro de sus propios estándares. Y pareciera que la filosofía tiene el monopolio de la reflexión, sin embargo, en el momento en el que Heidegger encara la poética se topa con un conocimiento diferente al razonamiento filosófico pero de igual eminencia. Es decir, el entendimiento del sentido humanístico-existencial no se revela a través de la partición metódica del concepto *Dasein* sino por la comprensión de la totalidad del *Dasein*.

Lo anterior obedece más a la aplicación de un círculo hermenéutico (entendimiento- comprensión) que al severo razonamiento fenomenológico. Irónicamente, al romper el pensamiento cerrado, Heidegger pudo encontrar caminos más adecuados para la interpretación del *Dasein* y sus sentidos ontológicos. Uno de ellos la hermenéutica.

III.

Como resultado de toda la tradición asimilada por Heidegger, desde la vitalidad de Dilthey, la estética de Schelling, el pensamiento de York y la reducción trascendental de Husserl. Éste se replantearía los fundamentos de toda la filosofía ontológica de su época. Con el fin de comprender de manera precisa su concepto de lo humano, el *Dasein*.

Tanto la crítica como los nuevos planteamientos de la interpretación, aparecen bajo el velo de la obra *Hermenéutica de la facticidad* en dónde, principalmente, Heidegger se opone a los razonamientos fenomenológicos de Husserl; como la distinción entre hecho, esencia y mundo.

Por lo tanto, la facticidad se entiende como contingente, es decir, deducible de toda posibilidad. Es por ello que la facticidad se ve relacionada a la existencia, debido a la existencia misma, es un contingente de hechos que pueden o no suceder. Por lo que tratar de entender la existencia desde un sentido epistemológico o racional (*cogito*) no ahondara en el problema ontológico mismo, sino únicamente llevarlo a un campo óptico, haciendo inteligible este problema.

Para el rompimiento de este horizonte factico-fenomenológico (que ya se había puesto en jaque por las controversias del historicismo, que en suma es la disyuntiva si se debe pensar a la historia como un hecho o como una narrativa) Heidegger echa mano de la hermenéutica. Ya que las herramientas interpretativas de esta, la comprensión, el círculo hermenéutico y los juicios ampliaron el debate acerca de la interpretación de la historia. Y por ende de un rasgo fundamental de la ontología como lo es la temporalidad. Y este es el sentido de la interpretación trascendental, como la comprensión del fenómeno en sí mismo (noúmeno) más allá de todas sus acepciones empíricas y su configuración idealista.

Con los principios de esta hermenéutica de la “facticidad” Heidegger abre camino a una nueva hermenéutica, una hermenéutica humanista, una hermenéutica ontológica. Que adquiere un rasgo universal, en dónde el intérprete se apropia del objeto y no únicamente lo “observa” de manera pasiva. Por lo que esta nueva hermenéutica más que buscar razones, comprende los hechos, busca sentidos en vez de entendimiento-explicación. Y renovará el proyecto de las ciencias del espíritu mediante la estructura del entendimiento- comprensión algo presente en la obra del discípulo Hans- Georg Gadamer.

CAPITULO 3: INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DEL *DASEIN* Y SU DIMENSIÓN EDUCATIVA

¿Qué es el ser? ¿Existe verdaderamente una pregunta originaria? ¿Por qué el hombre debe preguntarse por el ser?

La pregunta por el ser es, sin lugar a dudas, la pregunta por el olvido. Olvido de lo más esencial que tenemos, lo que somos en sí. La metafísica platónica y aristotélica planteó el problema del Ser. El problema ontológico, el problema del Ser, no es el problema de los objetos; de las cosas, de los animales, de la física, las matemáticas y en menor medida, de la política actual.

El problema del Ser es siempre un problema de lo humano. En cuanto quizá no sabemos que es aquello que llamamos “Ser” a certeza. Pero existe por el simple hecho de que lo nombramos. Y la aparente trivialidad de la pregunta por el Ser enmudece al saberse que no es una mera tautología (porque hay que dejar claro ya, que no se puede hacer metafísica de esa manera, lo que es –es- y lo que no es –no es- , esto es más claro en la lengua alemana¹⁸). La pregunta no interroga a un Ser supremo carente de relación con la existencia humana. Es todo lo contrario. Es preguntar por la esencia misma del ser humano.

La exposición de *Ser y Tiempo* es la punta del iceberg de los intentos intelectuales (literarios, estéticos, filosóficos y políticos) de sosegar la gran depresión y decadencia de occidente (*Der Untergang des Abendlandes*). Decadencia de sus valores, depresión por su incesante y vacía sensación de progreso. La guerra no les trajo ni superioridad, ni desasosiego. Solamente más tragedia. Una tragedia fútil. Esta campaña es la que motiva la sensación de redescubrir el Ser.

La pregunta originaria del ser se vuelve entonces en dos sentidos, el primero de innovación ante la sensación de estancamiento del aparente progreso sin fin de la modernidad decimonónica. Y en segundo, un retorno a los principios de la civilización. ¿Por qué ir tan lejos como la filosofía griega? No solo con Aristóteles y Platón sino también redescubrir a

¹⁸ Por ejemplo, los nominativos (*Sein*) no contienen declinaciones en la lengua alemana. A diferencia de los verbos.

Heráclito, Parménides, Anaximandro, etc. Porque Heidegger retorna a la tradición filosófica, una filosofía aparentemente más pulcra, limpia de los “ideales” de la modernidad.

Lo que también queda claro, es que la pregunta por el Ser, es y sigue siendo un problema filosófico (y pedagógico) que aqueja toda la existencia de la humanidad, sin importar la época, la situación o la lengua. El Ser es siempre el retorno originario de la esencia humana. Es por ello que será siempre una pregunta inagotable.

Cuando Heidegger advierte del aparente sentido universal del Ser (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2016, pág. 23) y que por ende algo tan aparentemente claro no necesita algún tipo de interpretación. Que algo tan general y equivoco no necesita develamiento, nos advierte de una trampa, ya que la existencia humana estará siempre capacitada para preguntarse el sentido de ello mismo. Lo que diferenciará al hombre de las demás “existencias” animales es, precisamente, que puede preguntarse qué es el Ser. Que es aquello o lo otro.

Preguntar por el Ser es siempre preguntarse qué somos nosotros mismos. Ya que la pregunta planteada indica entonces, no un problema de cosas u objetos (un qué), sino un problema de un quién. El Ser se despliega o se deja ver de ciertas maneras, no siempre muy claras ante la lógica. Y precisamente si el Ser es el fenómeno o la categoría más amplia y universal en su omnipotencia lo sería entonces perceptible en categorías más individuales. Lo cual tampoco es muy clarificante. Es por ello que, a partir del pensamiento de Heidegger, podemos categorizar la existencia en dos formas: óntico (del ente y el objeto) y ontológico (del ser) son categorías íntimamente relacionadas a estas formas de apreciación o develamiento de la verdad del ser.

Es así como surge en la analítica de Heidegger la figura del *Dasein*. Esto debido seguramente a dos cuestiones, la primera que reflexionar acerca de lo que es y lo que no es de manera retórica obligaría a Heidegger a hacer un solipsismo tautológico de la metafísica (algo que quiso evadir de las metafísicas anteriores). Y en segundo que la metafísica heideggeriana obliga a todos sus lectores a replantearse cuál es la verdadera esencia de lo humano. Y por tanto sería incoherente no pensar en cómo el ser se encarna en lo humano (un modelo de lo humano).

La cuestión del *Dasein* es más bien, interpretativa. El *Dasein* no es un concepto del hombre, categorización meramente racional de lo humano. El *Dasein* es una cosmovisión del hombre, una interpretación de la auténtica existencia del hombre. El hombre al nacer, nace potencialmente como *Dasein*, pero no es enteramente El *Dasein*. El *Dasein* es, precisamente, al preguntar por su Ser y asumirse como Ser finito y mortal. El *Dasein* exige de lo humano conciencia de sí mismo. De esta manera, el ser del *Dasein* no es una visión cerrada, definida y por tanto ópticamente determinada; pero tampoco es una ontología equívoca, dispersa y ultra subjetiva. Aunque en apariencia se muestre de tal manera. Entonces ¿Cómo hemos de responder la pregunta por el Ser?

La elucidación del Ser del *Dasein* debe recaer entonces en una hermenéutica muy particular. No en una fenomenología (que es el primer intento de *Ser y Tiempo*) por muy refinada que sea. No en una analítica. Únicamente en la cuestión hermenéutica podremos develar el sentido del Ser del *Dasein*. Es en la hermenéutica filosófica en donde reposa el camino más clarificador para este propósito. Ya que la circularidad de la comprensión hermenéutica se desplaza en una episteme (saber) de la frónesis. Este movimiento epistémico permite a la hermenéutica auto concebirse como teoría viva, que a su vez ha de comprender todo “texto” como un ser vivo. Como forma ontológica que radica en ese texto. De ahí que la hermenéutica, entendida como el arte de dejarse escuchar, permita plantear la pregunta correcta y escuchar adecuadamente el sentido del Ser.

Este amplio y al mismo tiempo complejo sentido del Ser del *Dasein* ha de entenderse en ambos estratos de la existencia. Es decir, la primacía fundamental del Ser del *Dasein* se mueve tanto en lo óptico como en lo ontológico. Que aunque ente, este ha de buscar siempre su ascensión como Ser, no estancarse en su primacía óptica. Una búsqueda constante de conciencia.

La importancia de la palabra (como concepto y cosmovisión) del *Dasein* no está en el “*sein*” sino en el “*Da*”. Es decir, la verdadera existencia ontológica se ha de regir a través de la conciencia de nuestro tiempo. El “*das*” de ese “*sein*” nos indica que nuestro ser es un Ser colocado, ubicado en el tiempo (en la lengua alemana la conjugación y concepción del tiempo no es lineal, sino que se asemeja a un mapa. A una ubicación). En un tiempo muy preciso. Nuestro tiempo (*zeitgeist*). Un tiempo ontológico, un tiempo del Ser.

Así mismo, ahondando en el término como tal del *Dasein*. Es de especial atención ante la utilización del concepto *Dasein* en nuestra lengua castellana. Comúnmente la traducción que encontramos de la palabra *Dasein* es “ser-ahí”, como en la traducción de José Gaos (Gaos, 2017, pág. 23). También se ha traducido como “estar-ahí”. Sin embargo, hemos de convenir en utilizar la palabra en su germánico original “*Dasein*”. Ya que, aunque las traducciones son medianamente acertadas. No son equivalentes. Es decir, en el lenguaje español o castellano “estar” y “ser” son igualmente utilizados. Que el nominativo pueda ser sustituido por el verbo. Pero en la lengua germánica no ocurre igual. El nominativo (el Ser) siempre ha de estar presente y es el que condiciona (normalmente) al verbo.

De esta manera cobra sentido el título “*Ser y Tiempo*” encarnado en lo que es el *Dasein*. Porque eso es lo que somos en esencia. *Ser y tiempo*. El auténtico sentido del tiempo no se debe confundir con el tiempo inauténtico. Ambas son formas o modos de lo que “conocemos” como tiempo. Sin embargo, pertenecen a estratos diferentes (como suele suceder en Heidegger). La siempre dualidad de lo óntico y lo ontológico (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2016, pág. 29 & 32); mientras que el tiempo inauténtico hace patente en lo óntico como unidad de tiempo medible. Segundos, minutos, horas y fechas. Utilizadas ampliamente por la ciencias empírico-analíticas. El tiempo auténtico se mueve más bien bajo la percepción del cambio. El cambio permite entonces estabilizar el tiempo; así sabemos pues, cuando es de día o de noche, cuando algo ha madurado o se ha marchitado. Así también el tiempo en el *Dasein*, indica su muerte. La finitud de su tiempo de existencia.

La comprensión del tiempo auténtico (que es también un ejercicio hermenéutico) conlleva el comprender del acontecer de nosotros mismos y de nuestro mundo. Que como *Dasein* nos movemos en la sustancia del cambio (tiempo) sustancia que llegado su momento se agota en nosotros. Pero que en este intermedio (entre nacer y morir) vivir se vuelve la trama en la que se ocupa o habita el tiempo. Así mismo como arrojados al mundo, hacemos conciencia de la existencia pasada, existencias que se han agotado pero que por una u otra razón han dejado su Ser marcado en la sustancia del tiempo. A esta conciencia del tiempo la llamaremos historia (*geschichte*) y por tanto nos hace Seres históricos o con historicidad (*Geschichtlichkeit*) (no hay que confundir los términos *geschichte* con el *Historie*; comúnmente en la lengua alemana la *geschichte* se utiliza para designar lo histórico o la historia de algo, relacionado

también con *geschehen*, acontecer o suceder. Como la historia universal o la historia del arte. Mientras que la *Historie* hace referencia a la disciplina o la carrera de Historia. Esto deja entrever el sentido auténtico de la historia en la lengua de Heidegger).

3.1 El Poetizar y el Diálogo

¿Cómo se hace patente el Ser en la Existencia? En el lenguaje. La inclusión del lenguaje como medio de expresión patente del Ser no es arbitraria. El habla es uno de los bienes más preciados de la construcción humana. Solo a través del lenguaje el mundo se ordena, el mundo cobra sentido, en su sentido más trascendental. Nombramos las cosas que nos rodean, sean una u otra. Pero también nombramos las emociones, las virtudes, los horrores y los dioses. Nombramos así, lo que somos y lo que fuimos. Y solo existe mundo donde existe el lenguaje. Y por ende todo Ser posible es lenguaje.

Es el *Dasein* un diálogo, un diálogo predilectamente hermenéutico. Nos fundamos en el habla, nos unificamos en el diálogo. “Pero también somos dialogo desde que el tiempo es” (Heidegger, *Arte y Poesía*, 2014, pág. 114). Que el tiempo se hizo estable a través del lenguaje y, al estabilizar o delimitar la lengua, esta limitará la frontera del tiempo. De allí, donde el tiempo se estabilizo, nos hicimos históricos. Ser diálogo y Ser históricos son indivisibles. Son igual de fundamentales. No es saber qué fue primero, si el tiempo mismo o el diálogo. Ya que en la existencia del *Dasein* son una unidad.

La objetivación más auténtica de nuestro Ser y Tiempo se realizan en el lenguaje. Y el diálogo hermenéutico permite la comprensión en su máximo despliegue.

Así mismo, la historicidad se funda en este horizonte dialógico. En una correlación entre la palabra que funda y el mundo que adquiere sentido surge la historicidad o acontecer histórico. Donde la historicidad se deja ver como narrativa universal del mundo.

Donde, por ejemplo, no es casualidad que en el mundo Helénico o en el Mesoamericano, la historia primigenia que da sentido a su mundo (mejor dicha como Mitología) ordena el mundo de tal manera que es, inclusive, perceptible en su forma estética musical. En donde, una vez más, la palabra musicalizada se trasmite como acontecer del mundo.

¿Por qué el poetizar se vuelve lenguaje auténtico de la existencia del Ser del *Dasein*? La mecanización de los procesos y las sociedades, así como en la manera en la que nos comunicamos. Han convertido a la palabra y el lenguaje algo extraordinariamente común y simplificado. Y el arte de la palabra, la poesía, se ha quedado relegada a un mero entretenimiento bohemio. Sin embargo, esta percepción es más que incorrecta.

“La palabra poética se distingue radicalmente de las formas efímeras del lenguaje, que sirven, por lo demás, de soporte al proceso comunicativo” (Gadamer H. G., *Poema y Diálogo*, 2016, pág. 107). Aunque el arte de la palabra recae, evidentemente en las palabras. Lo que caracteriza esta forma especial de comunicarse es la manera específica en la que se presentan estas palabras. Es decir, la poética no hace vulgar algo, todo lo contrario.

La poética auténtica retira toda mundaneidad de las cosas y nos la muestra en su sentido más próximo a lo que es. Es así que la actividad poética se eleva y encuentra su verdadero propósito en “La instauración del ser con la palabra” (Heidegger, *Arte y Poesía*, 2014, pág. 115). Es así como se es perceptible la “manifestación” de los Dioses en la palabra, que aunque pareciera más mística que filosofía, es hermenéuticamente posible y comprensible.

Existe invariablemente algo divino en el habla. Y es más evidente en el hablar poético. Ya que no nos referimos a la estructura lingüística y morfológica del habla. Nos referimos, precisamente, a su sentido más originario. Regresemos una vez más a pensar que <todo ser posible es lenguaje>, no entendamos esta máxima como una deconstrucción del lenguaje posmoderna. Sino como una “espeleología” del lenguaje; no buscamos ni otros ni nuevos sentidos a las palabras. Más bien a lo que significan. La significación y lingüisticidad de las palabras nos abrirán un habla peculiarmente instaurada, que se presenta no solo estéticamente sino también trascendentalmente.

Pongamos un ejemplo, por decir alguno, el poema fúnebre del Emperador Romano Adriano. Que versa:

Animula, vagula, blandula

Pequeña alma, blanda, errante

Hospes comesque corporis

Huésped y amiga del cuerpo

Quae nunc abibis in loca

¿Dónde morarás ahora

Pallidula, rigida, nudula,

Pálida, rígida, desnuda

Nec, ut soles, dabis iocos...

Incapaz de jugar como antes...?

En el pequeño poema se percibe la gran sencillez y madurez ante la muerte. “animula, vagula, blandula”, todas en diminutivo. Almita, blandita. Denotando el cariño al alma, compañera del cuerpo y de la vida. ¿Hemos de temer más a la muerte o la vida que se avecina después de ella? El poema no muestra terror, más bien muestra compasión y una gran preocupación, que reconforta y da incertidumbre, no por lo que fue, sino por lo que será. No por lo que fue Adriano el emperador, sino por lo que le espera en su ser póstumo. En su alma. Expresa un miedo común entre todos los mortales, pero se muestra de manera estética esta preocupación. Una vez más, es la manera en la que se expresa esta preocupación la que deja marca al comprender. Comprensión sobre la muerte y la vida después de ella; algo que todos los hombres deben afrontar.

Esta unidad estética de diálogo permite al *Dasein* comunicarse de manera ontológica. Trascendentalmente temporal. Aclarando que, esto no solo es presente en el arte poético sino que es parte de todo tipo de arte. Siendo el arte objeto o ente cuya finalidad existente es únicamente la lingüística estética. Tal como la pintura, la escultura, la arquitectura, etcétera (aunque esto necesita un tratamiento especial, que no haremos aquí). Pero nos concentramos únicamente en el fenómeno poético por su composición y afinidad con las visiones ontológicas del lenguaje filosófico. Más propiamente en la poesía absoluta o universal. La cual instauro mediante la creación (*Poiesis*) del habla el sentido del *Dasein*. Las palabras iluminan y ordenan el mundo (*welt*), dan luz a los objetos del mundo.

Pero la palabra poética, ilumina al sentido del Ser del *Dasein*. Se fundamenta en su especial esteticismo. Evocando en este arte una memoria (*andenken*) del Ser. Siendo esto una comprensión del texto. Es decir, la palabra poética deja un legado atemporal.

Así mismo, la palabra poética contiene la experiencia de la verdad¹⁹. Y uno de los sentidos más propios y auténticos de la verdad es la experiencia misma de la verdad. La verdad, en todo caso, no es nemotécnica, ni un criterio, ni un resultado, ni mucho menos datos. La experiencia de la verdad nos obliga a ir más allá de uno mismo, más allá de la individuación. La experiencia de la verdad se transforma de epistemológica a ontológica. Indudablemente la verdad ontológica no se logra a través de un método que sea verosímil, más bien a través de la experiencia del entendimiento- comprensión. Esto hace a la verdad no evidencia rigurosa, sino como develamiento (aletheia) del entendimiento.

Pongamos ahora en contraste un poema de un poeta que ha dejado marca en la lengua española, el poema de los dones de Jorge Luis Borges:

Mirar el río hecho de tiempo y agua
y recordar que el tiempo es otro río,
saber que nos perdemos como el río
y que los rostros pasan como el agua.

Sentir que la vigilia es otro sueño
que sueña no soñar y que la muerte
que teme nuestra carne es esa muerte
de cada noche, que se llama sueño.

Ver en el día o en el año un símbolo
de los días del hombre y de sus años,

¹⁹ Gadamer ha ahondado ampliamente en los sentidos de la verdad, no por nada su obra culmine se titula *Verdad y Método*.

convertir el ultraje de los años
en una música, un rumor y un símbolo,

ver en la muerte el sueño, en el ocaso

un triste oro, tal es la poesía
que es inmortal y pobre. La poesía
vuelve como la aurora y el ocaso.

A veces en las tardes una cara
nos mira desde el fondo de un espejo;
el arte debe ser como ese espejo
que nos revela nuestra propia cara.

Cuentan que Ulises, harto de prodigios,

lloró de amor al divisar su Itaca
verde y humilde. El arte es esa Ítaca
de verde eternidad, no de prodigios.

También es como el río interminable
que pasa y queda y es cristal de un mismo

Heráclito inconstante, que es el mismo
y es otro, como el río interminable.

Es interesante apreciar en estas palabras, dos cosas a nuestra interpretación, para Borges la poética se mueve a través del tiempo, de cambio constante pero siempre imperante siempre presente en la vida. Es un recurso humano en el cual siempre regresa tanto la mente, como el espíritu para reposar. He allí la cuestión del espejo, aunque el arte más que un espejo se asemeja a un caleidoscopio. Que refleja y retorna bajo sí misma para seguir reflejando sus cristalinos alcances. Por último, en alusión a la *Odisea de Homero*, la "ítaca" poética es una utopía, en estricto sentido. Un lugar sin lugar, un lugar al que solo se accede a través de la propia construcción poética.

Pareciera entonces que el arte por sí mismo se vuelve acto de verdad. Ya que es a través de la interpretación que el arte devela una verdad; como dijimos, no de manera metodológica sino como experiencia. Y, por tanto, la poética es también una experiencia de la verdad. Siempre que exista letra, escribiente y lector, existirá un dialogo hermenéutico, una comprensión del texto, del autor y de uno mismo. Un dialogo con el Ser.

La figura del poeta se vuelve sumamente importante en este apartado. Ya que son ellos quienes dan guía e iluminan, invariablemente, el camino del *Dasein* a través de esta lingüística estética. Pero esta figura poética no recae en todos los aparentes "poetas" charlatanes y bohemios. Cuya obra es todo menos trascendental. Sentimentalista, híper - subjetiva y los más osados caen en la crítica social barata. Por tanto, no toda la poesía se convierte en lingüística estética. Y se hace valer a través de obra y no tanto de su figura pública.

Por el contrario, pensemos en la figura del poeta como un Poeta-educador. La historia provee grandes nombres que fundamentan esta figura: Hölderlin, Goethe, Thomas Mann, Hermann Hesse y en lengua española Borges. Así mismo, el poeta-educador también puede ser considerado un poeta- filósofo (Santayana, 1995). Se hace valer a través de obra y no tanto de su figura pública.

De manera puntual, la figura del poeta- educador es un arquetipo para poder entender la necesidad pedagógica de la obra literaria dentro de la formación de nuestro sujeto pedagógico que es el *Dasein*. La obra de estos poetas- educadores se implantan de manera tan radical y profunda en la existencia (no solo individual sino también social) que es imposible separar

este autor de la raíz misma del pensamiento y del orden de una cultura. Como el caso de Homero en la antigüedad, de Dante Alighieri para los italianos, Goethe para los alemanes y cervantes para los hispanoparlantes

Es así que el poeta-educador educa la existencia de los hombres a través de su arte poético. Y al educar la existencia, esta pasa de su estado de inauténtica ignorancia a auténtica consciencia del *Dasein*.

3.2 La Historicidad y el Acontecer

De este modo, hemos visto que el “Ser” tiene su relación con la palabra, se nombra lo que es. Ahora toca la cuestión del “Tiempo”. Hemos expuesto ya las interpretaciones del tiempo auténtico y su diferencia con el tiempo inauténtico. Y cómo la comprensión del tiempo auténtico genera historia.

Más precisamente, la comprensión de nuestra historicidad se vuelve comprensión del tiempo auténtico. “Cuanto más auténticamente se resuelva el *Dasein*, es decir, cuánto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será su posibilidad de su existencia” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2016, pág. 397) En este comprender es donde el *Dasein* despliega la existencia de su Ser. La unificación de la existencia del *Dasein* como verdaderamente histórico, no son ni los objetos (como ser-a-la-mano o ser-a-la-vista), ni tampoco el aparente cúmulo de eventos por venir ni pasados. La unificación se logra únicamente a través de la comprensión de nuestra historicidad. La comprensión de la misma nos lleva a la comprensión del mundo, el mundo es únicamente la construcción ontológica del ser humano en la tierra. El *Dasein* es un estado de constante praxis y frónesis. Del acto a la potencia y de la potencia al acto.

Igualmente la comprensión de esta historicidad hace evidente la finitud de la existencia. En una siempre posibilidad de morir. Pero esto no debe, por ningún motivo, alejar o desanimar al *Dasein*. Todo lo contrario, la comprensión sobre sí mismo es también la comprensión de su finitud existencial. De su mortalidad y debe prepararse para este evento inevitable.

El *Dasein*, por tanto, nace ya dotado de historicidad, “*tiene en cada caso su historia*” (Heidegger, *Ser y Tiempo* , 2016, pág. 396). Es ya un ente hecho y nacido en la historicidad. Es parte de ella. Pero ¿está el *Dasein* dispuesto a hacer historicidad? ¿A participar activamente en el acontecer? Esto es inevitable en la existencia auténtica, ya que al ser parte ya del mundo que acontece (estar-en-el-mundo) y al mismo tiempo de siempre posibilidad de Ser.

La comprensión de la historicidad y la finitud no solo hacen al *Dasein* más concienzudamente auténtico. También, en consecuencia, se le revela un acontecer particularmente claro. Un “destino” [*Schicksal*] (como lo llama Heidegger). Pareciera aquí que la respuesta histórica de Heidegger es de índole mítica. Pero no en un sentido equivoco. Esta idea de Destino contiene un sentido más profundo.

Con esta palabra designamos el acontecer en el que el *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido (Heidegger, *Ser y Tiempo* , 2016, pág. 397).

El *Dasein* al comprenderse así mismo, es él mismo su destino. Su destino que le ha sido legado. Pero que también ha de elegirlo, su camino. Más allá de sus circunstancias o acontecimientos sociales, políticos y económicos. Esto provee al *Dasein* de una superioridad de poder en su destino elegido.

A semejanza, el *Dasein* se convierte en héroe de su propio destino. El camino del héroe es especialmente circular (algo ya trabajado por la poética homérica). Es decir, una serie de “pasos” o acontecimientos. A través de estos pasos; la llamada, la iniciación y el regreso es como se le acontece su destino. Son señales que indican que ese héroe debe ser y no otro. Es especialmente interesante “el regreso”, lo que en griego hace referencia al *nostos* (νόστος). Es el viaje de regreso, el retorno al hogar. De allí nace el sentimiento “nostalgia” el dolor del regreso. Asimismo, no todos hacen caso a su *destino* para cumplirlo (como Dafne y Apolo).

De modo que, una vez el *Dasein* habiéndose entregado su destino, habiendo escuchado las señales de su destino. Se entrega a la misión o tarea que se le ha encomendado. Es aquí donde encontramos el movimiento de la historia (para Heidegger).

“Su acontecer es un co- acontecer, y queda determinado como destino común [*Geschick*]. Con este vocablo designamos al acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar- juntos de varios sujetos [...] Solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común [*das schicksalhalfe Geschick*] del *Dasein* en y con su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*”. (Heidegger, Ser y Tiempo , 2016, pág. 398)

El *Dasein* se convierte en el centro de la historia y el acontecer, se convierte en historicidad. La tarea mítica del héroe se vuelve tarea histórica del *Dasein*. El llamado es el llamado existencial de su destino. Y el *nostos* es la resolución de sus actos históricos (como aquellos veteranos de guerra que no siempre regresan ni proclamados, ni honorados, ni entusiastas). Igualmente, el *destino común* no es por antonomasia la historia hecha. Es precisamente en el acto y la lucha que la historia se hace patente. Por lo cual el *Dasein* ya ha nacido como parte de una historicidad (heredada) pero no es parte de la lucha del acontecer y se debatirá entre ser únicamente historicidad o Ser activamente historicidad.

El propio concepto del *Siendo sido* (Heidegger, Ser y Tiempo , 2016, pág. 398) hace referencia a este principio activo de la historicidad del *Dasein*. No es sino hasta que el *Dasein* aceptándose como arrojado y, al mismo tiempo, finito en su tiempo y su existencia heredada es cuando es originariamente *Dasein*; siendo algo ya nacido en la historicidad, sido heredado por su tradición y poder Ser lo que en sus posibilidades respecta. Y aunque la historia es perteneciente a todos nosotros, no todos son capaces de llevar las riendas del destino histórico, no todos son héroes de la historia.²⁰

Por otra parte, en Heidegger como en Gadamer encontramos una amplia elucidación de la tradición y el legado. Esto debido a que a través del legado y la tradición es como se le revela su acontecer al *Dasein*. “A partir de los fenómenos de la tradición y la repetición, enraizados en el futuro, se ha vuelto claro porqué el acontecer de la historia propia tiene su peso en el haber sido.” (Heidegger, Ser y Tiempo , 2016, pág. 400). La repetición [*wiederholung*] es la

²⁰ Se considera que la ideología política de Heidegger se ve reflejada en este concepto, sin embargo, lo consideramos como parte de su pensamiento sin ningún tipo de matiz político.

expresión misma del *siendo sido* y es la herramienta principal para la asimilación de la tradición. La repetición no es únicamente la restauración o imitación del pasado, es también el reinterpretar y reencontrar los fundamentos de la tradición. En este repetir converge la fundamentalidad de los valores de la tradición y al mismo tiempo lo novedoso de los tiempos en que se expresa el *Dasein* (esto se ve plenamente en la tradición literaria, donde se reinventa y al mismo permanecen las ideas de la obra).

De manera que, el destino es la historicidad individual y el acontecer es la historicidad común (comunitaria). Por ello que la historicidad universal (destino común) designe en todos aquellos que forman parte de esta comunión un *Sensus Communis* <sentido común o comunitario> (Gadamer H. G., *Verdad y Método*, 2017, pág. 48). El sentido común aparece en sí mismo como una repetición. Repetición del logos, repetición de la razón y la sinrazón en el acontecer de cada pueblo.

Ser tiempo, es ser histórico. Es siendo sido. ¿Qué no es acaso esto la mayor expresión de la vida humana? La conciencia histórica hace auténticamente la existencia. El *Dasein* y su temporalidad es, como la poética ontológica, expresión de la esencia de lo humano. La aparente opacidad del problema histórico del *Dasein* se encuentra entre la brecha de la historia fáctica y su historia ontológica. Que, ciertamente, genera un problema para otras visiones filosóficas. Pero en la tarea hermenéutica tiene pleno sentido. Es decir, no es querer que la historia ontológica se adapte a la historia fáctica. Es comprender que la historia ontológica dota de sentido a la historia fáctica.

De lo contrario. La historia se vuelve un cumulo de “hechos” sin sentido. Una acumulación de objetos sin finalidad y un pastiche a la usanza de malas interpretaciones y politiquería barata. Eso no es historia, mucho menos historicidad.

“La apertura del acontecer histórico llevada a por la historiografía está enraizada, en sí misma y por su propia estructura ontológica en la historicidad del *Dasein*.” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 2016, pág. 405). Es, otra vez el *Dasein*, el centro de gravedad de la historicidad. Es el *Dasein* quien es y genera historia. A diferencia, de la naturaleza que no tiene historia (la historia natural es una perspectiva más bien didáctica y decimonónica) únicamente tiene cambios y procesos. Pero el *Dasein* caracteriza los cambios en su existencia. Los apropia,

porque le afectan, emocional, social o culturalmente. Es el *Dasein* la medida de todo lo originariamente histórico. Y es trabajo de la disciplina histórica entender que su principal soporte ante el entendimiento de lo histórico es el *Dasein* (o lo humano, en todo caso).

Es por ello que el *Dasein* es tiempo. El tiempo es cambio y el cambio en el *Dasein* se vuelve histórico. Ser *Dasein* es también dialogar con nuestro tiempo.

3.3 El Dasein y su dimensión Ontológico- Educativa

La ineludible presencia del *Dasein* en esta interpretación hermenéutica, en la cual funde sobre esta toda experiencia y percepción ontológica. La idea de plantear una cosmovisión ontológica del *Dasein* permite, conocer lo más humano que hay todos nosotros.

Esta figura (como hemos dicho *in extenso*) es la figura central del pensamiento hermenéutico, existencial, ontológico y hasta fenomenológico del siglo XX. Figura necesaria para comprender las humanidades más actuales.

Sin embargo, queda pendiente un rasgo de esta interpretación ¿Es la figura del *Dasein* capaz de enriquecer las visiones ontológicas de la educación contemporánea? La educación plantea una visión del hombre encarnada desde su quehacer; qué clase de hombre educaremos, ¿Un ciudadano? ¿Un genio? ¿Un héroe? ¿Un guerrero? Todo esto conlleva inevitablemente a una cuestión ontológica. Para saber qué tipo de hombre educaremos se necesita saber qué es el hombre, que es lo humano y cuál es su estatus existencial.

El *Dasein*, por tanto, se plantea aquí como la respuesta ontológica a los modernos problemas de la educación más actual a través del entendimiento- comprensión.

Con anterioridad, dijimos que la educación moderna en su afán de tecnificar el proceso educativo relegó a las visiones humanísticas de su tradición como simple teoría, en el peor de los casos como literatura fantástica (utópica), caduca y aparentemente alejada de toda realidad. Sin embargo, aunque los procesos y los medios han cambiado. Los problemas esenciales de la educación no se han alterado demasiado.

Y por el contrario la falta de humanización de los procesos educativos han sido más perjudiciales para la sociedad y la civilización humana (recordemos que la educación también es precisa para el sano tejido social). En cuyo caso, se ha pretendido que la educación tecnológica o digitalizada resuelva los problemas masificados de la misma.

En cuanto a humanizar la educación no solo nos referimos a una comprensión benevolente de este proceso, sino a tener plena conciencia de que lo se está enseñando es benéfico para el hombre, más allá de contenidos pragmáticos, la enseñanza de dichos contenidos hará, ciertamente, un hombre más útil y habilidoso, pero no por ello mejor.

En efecto, cuando sentenciamos antes que el “hombre habita poéticamente” no fue por sólo expresión estética. Habitar poéticamente es un juego (*spiel*), el juego más educativo que pueda existir. La diferencia recae en que este juego no reúne a los hombres en una argamasa para la contienda; sino que reúne a los hombres en torno a su existencia. La poética se vuelve instrumento ontológico para la aprehensión del mundo.

En su caminar poético el *Dasein* se ve acompañado del poetizar y la historicidad. Es decir, en su aprendizaje el *Dasein* se conforma a través del entendimiento de la poética y la historia como asignaturas esenciales.²¹

Es aquí cuando nos encontramos con la formación en su plenitud más excelsa. Es aquí, cuando la formación (*Bildung*) recobra significado en cada uno de sus sentidos. Es a través de la *Bildung* que el *Dasein* recorre el camino ontológico. Evoquemos que la *Bildung* fue un concepto fundamental del humanismo del siglo XIX; especialmente germánico. La *Bildung* (que hace referencia a la cultura y conocimiento que posee cada individuo) y sus conceptos fundamentales: Espíritu, genio, mundo e historicidad, se funden en esta visión del *Dasein*.

Por tanto, el *Dasein* (como la visión) se vuelve un salvoconducto en los modelos educativos. El *Dasein* no es construcción de rígida fenomenología que se puede aplicar de manera científica en la sociedad (aunque así fuese en principio). No, el *Dasein* es una percepción universal de lo humano, una cosmovisión.

²¹ Aunque no reducido o limitado a estas.

Cuando proponemos al *Dasein* como paradigma integrador de lo humano en los modelos educativos para alcanzar un ideal (*Bildung*) es para acercarse a un modelo elevado de humanidad, y la verdadera experiencia del *Dasein* es el aprender (y aprehender) del mundo.

Este trabajo comenzó preguntándose si, de alguna u otra manera, existía alguna relación entre la formación y la ontología. Y ciertamente esta relación es innegable. La cuestión formativa, sin embargo, hay que prestar bastante atención al momento de plantearnos la pregunta ontológico-educativa. Ya que al momento de plantearnos la cuestión de la “ontología de la educación” es preguntar por cuestiones filosóficas fundamentales. La primera, ¿Qué es el Ser? (o que es lo humano). La segunda ¿Qué es educar? (Gadamer H.-G. , 2000).

La cuestión toma más relevancia al pensar que la cuestión humana es inherentemente una actividad educativa. Es decir, se educa al ser. O mejor dicho nos educamos para Ser. Se ha propuesto la interpretación hermenéutica del *Dasein* que nos permite comprender que la actividad educativa contiene en su praxis una carga ontológica y la formación es siempre formación del Ser. (*Bildung*) La educación, más allá de sus necesidades más modernas, debe descansar en este soporte ontológico.

Retirar todo Ser de la actividad educativa es únicamente instrucción, como el caso más extremo de educación técnica, el retiro de materias filosóficas y artísticas, etc. Se aprende, pero no se aprende lo más esencial. Enseñar a un niño a utilizar un arma, lo hace instruido. Más no educado. La formación es reflejo del Ser del hombre (del *Dasein*). Esta se separa de la instrucción, principalmente, porque la instrucción genera habilidades²² (competencias en un lenguaje más a la usanza de los nuevos pedagogos).

Mientras que la formación es reflejo ontológico de su *Dasein*. La formación no genera habilidades, genera conciencia. La actividad educativa puede instruir. Pero no se debe limitarse únicamente a ello, sino a un orden superior. Así la pregunta que es educar, nos conduce invariablemente a la cuestión ontológica. Más ahora, que existe una peculiar preocupación (a nivel global y social) por la educación. Debemos tener muy claro, como

²² ** Cabe aclarar que al referirnos a las *habilidades* no pretendemos dejarlas de lado en el proceso educativo, ya que todos los seres humanos generan habilidades ya sea por alguna actividad o en la vida cotidiana. Lo que se remarca aquí es la necesidad artificial de general habilidades que pretenden ser útiles en el ámbito laboral o de primacía económica.

profesionales de la educación, cuales son los límites y alcances de una educación instruccionalizada o en todo caso tecnológica. Con esto, no queremos decir que este tipo de “educación” sea el problema absoluto de la educación actual. El problema radica entonces en la falta absoluta de visión humanística, la idolatría incondicional ante la aparente “totalidad” epistemológica de la ciencia y sus equivalentes respuestas para todo tipo de problema. O, más recientemente, la adoración al hiper capitalismo y su “emprendimiento”; cosa completamente fraudulenta. En cualquier caso, estas idolatrías ónticas dejan y promueven un vacío en las sociedades y en los seres que la componen. Ya que existe en ellas una falta de Ser.

Es decir, que el dominio absoluto de la ciencia en la vida humana no resolverá los problemas humanísticos de la misma. Ya que la ciencia únicamente mide intervalos o medidas de la materia, por lo que la ciencia obtiene resultados verosímiles perfectibles.

Por el contrario, la verdad ontológica es de carácter existencial. Ya que, esta verdad no se puede encontrar de manera sistemática y repetible. Únicamente a través de la praxis y en la vivencia del estar-en-el-mundo. Esta verdad, es trascendental. Porque obliga al *Dasein* a distanciarse de sí mismo. Este tipo de verdad es mucho más extensa y más compleja que la que se encuentra en los objetos naturales. Tal es el caso del mundo y su historia. O la poética y el arte.

¿Cómo se puede comprender esta verdad? Vivenciándola, específicamente jugándola. El juego, hermenéuticamente comprendido, es auténticamente ontológico. El juego no es únicamente una experiencia de la niñez. Gadamer más que dar una definición en cuanto tal de su concepto de juego, explica a qué se refiere en cuanto tal:

Para ello tomaremos como primer punto de partida un concepto que ha desempeñado un papel de la mayor importancia en la estética: el concepto de juego [...] Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte [...] El Jugador sabe bien que el juego no es más que juego, y que él mismo está en un

mundo determinado por la seriedad de los objetivos.” (Gadamer H. G., Verdad y Método, 2017, pág. 143 & 144)

El juego es una actividad innata del *Dasein*. Constantemente nos encontramos jugando. El juego es mediador del mundo y su presentación. Jugar es interpretar el mundo. Ergo, comprender el mundo y la comprensión del mundo afectará la auto presentación. Por ejemplo, no es casualidad que en alemán (como en inglés) la palabra *spielen* <jugar>, se utilice para designar la tarea de tocar o interpretar un instrumento. La interpretación es un juego porque es un mediador. Un mediador entre la partitura y los sonidos, entre el guion y la puesta en escena. Entre la pintura y el espectador. El arte se vuelve juego, se vuelve interpretación. Esto debido a su carácter común. Esto es, todo arte no está reservado únicamente a la mera recreación, sino en cuanto contiene en sí misma consideración por el espectador. La obra contiene sentido cuando contiene un inherente diálogo con el otro.

La verdad existencial (como en el arte) no es una respuesta acabada y finita. Porque cada quien, en su ser-ahí, comprenderá esta verdad dependiendo de su estar-en-el-mundo. Esto no es que cada quien tenga una opinión de la obra, sino el reconocimiento de la obra en sí misma y los demás juicios acerca de la misma. Es un eterno dialogar. Interrogando la obra y la obra interrogándonos. Porque el arte se vuelve en su sentido más profundo atemporal. Eternamente universal.

El arte poético, que ya hemos abordado, entra en esta categoría de juego. Y más especialmente. Ya que en la poética su sentido mismo es la lingüística estética. Es palabra hecha arte. En el dialogar de la poética, nos encontramos. Reconocemos y comprendemos nuestro tiempo. Este dialogar se convierte en simbólico. Porque dota de sentido al mundo. Cuando el arte no contiene en sí mismo la capacidad de dialogar, ni es simbólico, entonces no es más que decoración.

Este jugar (hermenéutico) se convierte en una actividad educativa por excelencia, ya que, al verse fornecida por la visión ontológica, debe fomentar y utilizar el arte para develar y transmitir la verdad existencial presente en Mundo. Así también, el *Dasein* necesita de guía para su camino hacia el Ser. No como camino forzado. Sino como farol en su camino de destino existencial.

Es así como también la actividad educativa debe echar mano de la tradición o las tradiciones. La tradición es necesaria para la guía y formación del *Dasein* (o su dimensión educativa). Ya que es recuento y memoria del estar-en-el-mundo. Ese es el juego de la historia.

En definitiva, abordar la cuestión educativa desde una mirada hermenéutica es lo que ha permitido, en este caso en particular, develar y ampliar sus horizontes. Así como la concepción de Formación, el cual tiene una índole más ontológica que epistemológica o polisémica. La Formación (desde la *Bildung* a la *Neu-bildung*) contiene en sí misma un ideal humano inequívoco y trascendental.

Al hacer este ejercicio hermenéutico acerca de una ontología inmanente en la educación mediante el *Dasein*, se develan dos caminos intrínsecamente relacionados, como son La poética y la historia, ambas esenciales para toda creación y ordenamiento del mundo. Toda civilización, que se goce de tal título, está compuesta por estos elementos. Lenguaje e historia (Nos referimos a elementos culturales). Estos dos elementos son al mismo tiempo herramientas educativas mediante cual el *Dasein* se concientiza y abarca su Ser-en-el-mundo. Y como potencialmente formado, toda actividad educativa debe fornecer el aprendizaje de estos elementos de manera consensuada.

Así, esta perspectiva hermenéutica del *Dasein* se destaca la esencia de lo humano. Ya que lo humano es la materia prima de todo profesional educativo, como resistencia al olvido de esta esencia humana. Y se ha sometido a la Formación ante las “competencias” y las “habilidades”. Provocando el atrincheramiento de la autenticidad y el entendimiento-comprensión del *Dasein*, reemplazando está conciencia por el olvido del Ser.

Conclusiones Generales

I.

A lo largo de este trabajo, nos dimos a la tarea de enmarcar un contexto novedoso acerca del *Dasein* y sus interpretaciones. Desde la cuestión propiamente hermenéutica y hasta su dimensión ontológica-educativa.

La hermenéutica planteada por HG Gadamer (1900-2001) ha sido en muchas ocasiones ignorada, por no ser coyuntural o que reflejase algún tipo de denuncia política (como lo hicieron las hermenéuticas posmodernas francesas)²³. O, por otro lado, no acomodarse a las referencias teóricas de los primeros heideggerianos.

Esta filosofía interpretativa de Gadamer tiene como principio el dejarse interrogar; ¿Qué nos dice el autor? Y sobre todo ¿Cómo me afectan los problemas planteados por el autor? Y la elección de la figura de Heidegger para esta tarea no es ninguna ocurrencia. Ya en vida, Gadamer se vio seducido por el pensamiento del “místico” de Friburgo. Y aunque su obra filosófica es por decirlo de alguna manera “escasa”, aplica ejemplarmente el dejarse interrogar por las problemáticas de *Ser y tiempo*.

De modo que, este trabajo es un ejemplo del gran alcance de la hermenéutica de Gadamer. Utilizando como punto de partida el concepto de *Dasein* de M. Heidegger. Cabe resaltar que Heidegger y Gadamer tuvieron una fructífera amistad. No solo porque sea la hermenéutica gadameriana la que nos da paso a la comprensión del trabajo del maestro, sino porque el *Dasein* sigue presente como perspectiva del humano moderno.

También, se deja en claro que la teoría gadameriana se manifiesta como una hermenéutica ontológica, donde se busca la esencia de las cosas. Todo esto enmarcado en el no-olvido del Ser, es decir, el Ser que reside y que es potencialmente todo lo humano.

Lo más humano está en el Ser (Ser humano). Dado que el olvido de este Ser provocara la tecnificación del hombre; lo cual ya se ha explicado ávidamente en este trabajo. Es por ello que abordamos la cuestión del *Dasein* desde la hermenéutica. Para comprensión misma de este; dejando de lado perspectivas oblicuas y teoréticas.

²³ Para ahondar en este tema verificar, Uribe Miranda, L. (2002) *Hermenéutica, Posmodernidad y Ética Aproximaciones a partir de Gianni Vattimo*, Revista Temas Sociológicos, No. 8, pags. 41-55.

El problema que nos plantea el modelo del *Dasein* evidentemente es un paradigma existencial. Igualmente es un paradigma de la sin-razón. Esto compete tanto a Heidegger como a Gadamer, dieron cuenta de la gran complejidad de esta perspectiva humanística.

Con una fina y atenta interpretación, se nos exhibirá que las inquisiciones del *Dasein* apelan a lo más profundo de la condición humana, una que no se puede entender desde la pura racionalidad soslayada por la tecnificación. Una consecuencia por la que Heidegger encuentra un salvo conducto en la palabra poética.

Somos a partir de lo que nos nombra. El mundo se revela a partir de la palabra. La historia le pertenece al mundo, la narrativa originaria y al mismo tiempo el mundo cobra sentido a través de lo que se nombra. La muerte de la palabra, a través de la tecnificación, es la muerte también del ser. La poética y el ser parecieran pertenecer a la misma sin-razón, lo cual complica su explicación, más no su comprensión. Únicamente el diálogo es la herramienta para esta comprensión.

Entonces una pedagogía con compromiso ontológico debería fomentar el entendimiento y la difusión de la palabra y el lenguaje, cuya expresión poética permite el entendimiento cíclico de la formación del *Dasein*. Es así que el *Dasein* se funde como parte del lenguaje. No en calidad de verbo, ni adverbio, ni sinónimo. Quizá ninguna. Pero sí como parte simbólica del mismo. No dice o trata de describir una sola cosa, un solo hecho. Sino muchos a la vez. Se transforma en una cosmovisión de lo humano.

Este “fenómeno” hermenéutico es el que provee de sentido universal al *Dasein*. Sin embargo, tiene que regresar en cuanto tal a una dimensión individual. Es en esta dimensión cuando entra en juego la cuestión interpretativa. Dado que, como hemos explicado con anterioridad, el *Dasein* en su particularidad refiere a su ahí, a su colocación temporal.

De manera que, el concepto de estar-en-el-mundo, nos proporcionará una brújula de la propia temporalidad del *Dasein*. Y este acontecer de estar-en-el-mundo no es únicamente la adquisición pasiva del entorno. También, llegado su momento, una asimilación consiente del mundo. El mundo es donde se mueve el *Dasein*.

Por lo que se refiere al salvo conducto del lenguaje en Heidegger, se la ha denominado falsamente como el giro lingüístico²⁴. No porque el término mismo sea incorrecto. Sino porque puede mal entenderse en su finalidad. Así como enmarcar a Heidegger dentro de otra corriente completamente

²⁴ Para adentrarse al concepto de giro lingüístico: Fabris, A. (2001) *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis de lenguaje*, Madrid, Ediciones Akal.

distinta en sus fines y sus métodos. Como puede ser el pos modernismo estructuralista francés. En donde se sobreexpone la cuestión del sujeto y el lenguaje. Y se plantea al lenguaje (entendido de manera general) como medio emancipador que dará libertad.

Sin embargo, esto no es lo que planteamos aquí. No concebimos al lenguaje desde su forma estructural- ortográfica (óptica), sino desde su rasgo simbólico- poético. Ambas son importantes para concebir un lenguaje, pero esto no es una investigación lingüística, ni pretende serlo.

En relación con la hermenéutica filosófica (gadameriana), se sustenta en esta peculiar forma del lenguaje. Es decir, en un lenguaje que se halle cargado de simbolismo, ya que es este el que dota de todo sentido a las cosas y las esencias. Así mismo, la centralidad del lenguaje tiene como finalidad evitar caer en metodologías positivistas, o en espiritualismos especulativos, y pretende ser una hermenéutica universal, sin sesgos particularistas.

Esta especial característica del lenguaje como *axis mundi* se encuentra en la esteticidad de la creación poética y en el dialogo de la historicidad. En estos casos el lenguaje se presenta como instauración o como dictado (lo que se nombra) en la experiencia estética. Y como dialogo temporal en la cuestión de la historicidad.

Por ello, pretender aglutinar las hermenéuticas elaboradas tanto por Heidegger como por Gadamer en este “giro” es un error. Ya que este no es más que una especie de moda, en donde el lenguaje no intenta comprender la existencia misma del *Dasein*. Sino apelar a lo más óptico que encarna el hombre. Cuyo compromiso es de índole política, la lucha social, la emancipación sexual y corporal, etc. Esto enmarcado en otro tipo de tradición y pensamiento.

No por ello apelamos a que estas cuestiones sean irrelevantes. Sino que están fuera de los objetivos y perspectiva de esta investigación.

II.

Precisamente, dentro de la tradición hermenéutica la gran contribución de Heidegger es el modelo de *Dasein* y, así mismo, este como parte de la formación (*bildung*). Es imposible la división entre lo ontológico- educativo y el *Dasein* ya que estos pertenecen a la misma categoría. Educar ontológicamente es necesariamente educar un *Dasein*. Esta educabilidad del *Dasein* solo es posible en cuanto entendamos la actividad pedagógica como *Bildung*.

Ya que, como hemos explicado, la *bildung* se basó en una *Paideia* helenística donde imperaba el *areté* (o *aristos*) y se acompaña ante revelación del destino divino (teofanía). Es decir, un destino heroico. Sin embargo, la *Paideia* germanizada agregó la cuestión del espíritu (como conciencia) y el ímpetu del genio. Así el Formar se volvió educar la conciencia en el arte y el pensamiento. Pero la figura del *Dasein* añade otra dimensión, la ontológica. Y re-significa todas las anteriores metas pedagógicas humanísticas. No solo se busca encaminar un humano ampliamente virtuoso en la creación (genio), sino acercar a este a su plena conciencia (conciencia existencial).

Ese es el aporte de esta tesis. Poner en el centro de la actividad pedagógica al *Dasein*, esto es, poner al *Dasein* como “sujeto” pedagógico de un modelo humanístico más profundo y muy necesario ante la tecnificación de las visiones educativas actuales. Para ello hemos puesto de relieve dos materias (temas) fundamentales: la experiencia estética de la palabra poética y al devenir del mundo (historicidad) como herramientas hermenéuticas de este modelo.

Estos temas nos han sido revelados a través de los autores, aplicando, evidentemente, un entendimiento-comprensión (círculo hermenéutico) sobre los fundamentos de sus ideas y qué querían decir al referirse a estas dos temáticas. Las cuales al transcurrir la investigación se volvieron cada vez más relevantes, hasta tal punto, que fue inevitable eludir estos tópicos. Pero todo ello con una razón.

En el momento en el que nos proponemos un camino ontológico-pedagógico, nos encaminamos a desarrollar la conciencia. Sin embargo, esto no es posible a través de medios y temas que no permitan la reflexión. Es, eventualmente, la reflexión lo que da paso al camino de la conciencia.

Así es como llegamos a la palabra poética y al problema de la historicidad. No como capricho intelectual de querer aparentar una falsa lucidez, sino, plantear en estos campos un problema ontológico que afecta el aprendizaje de la existencia del hombre (*Dasein*). Puede que existan otros campos fundamentales, sí, empero, nos apegamos a la tradición de los autores. Sin quitar que estos problemas son de alto valor para los estudios humanísticos.

Al referirnos al concepto de poética, no buscamos en esta una forma de emancipación político-social (*litterature engagee*) o un compromiso social en la literatura. Eso dependerá de las convicciones de cada autor. Más bien, la poética hace referencia a la estética del lenguaje mismo. Dado el caso está la propia obra de Hölderlin, cuya expresión misma, podríamos decir de forma muy rebuscada, pretende transmitir un mensaje de lo divino que habita la tierra y especialmente en el hombre.

La poética bien entendida apela a la esencia estética de las cosas. La obra poética es una búsqueda y constante afirmación de la belleza del mundo. Y como ya hemos dicho, el mundo se compone a través

del lenguaje, la poética se sostiene a través del lenguaje por tanto la belleza poética apela a la belleza del mundo. Y le regresa en cuanto tal, la experiencia estética al mundo.

Es esta experiencia estética la que educa la conciencia, pero no de manera racional, sino de manera estética. También, si se quiere, desde la sin-razón. Así mismo, esta característica pertenece a la dimensión ontológica- educativa inherente en la poesía, la cual es marcada muy bien por nuestros autores.

Así pues, la experiencia estética de la poesía (*Gedicht*) abre el proceso de comprensión del *Dasein*. Esto debido a que la experiencia estética, bajo todo rasgo humano, pretende dar sentido u otorgar sentido al mundo (cosmovisión). Y como tal, se convierte en un proceso hermenéutico de comprenderse a sí mismo y a lo que nos ha precedido.

De este modo la poética devela una fracción de la naturaleza existencial del *Dasein*. Y la poesía se convierte en un modo de dialogo atemporal a través del lenguaje. Precisamente por el que el poema nos ha sido legado como forma escritura, que en el mejor de los casos proviene de otra época, otra sociedad y otra forma de mirar el mundo.

III.

Por otra parte, abordar el problema de la historicidad también apela a la cuestión ontológica del mundo, ya no expuesto como palabra, sino como vivencia de los hechos. Es decir, la historicidad se plantea como experiencia del mundo. Esta experiencia se nos presenta saliendo al mundo mismo.

De este modo, el tiempo juega una parte muy importante en esta experiencia y, mientras exista un tiempo inauténtico, lo humano no tendrá conciencia de la historia. Esto es, mientras la rutina sea predominante no habrá ninguna experiencia histórica. Porque el hombre rutinario ocupa su tiempo en el trabajo (no como trabajo dignificante sino un trabajo burocrático). Y ello lo absorbe completamente su estado anímico.

Por ello hay que entender que no puede existir la historicidad en el tiempo inauténtico. Ella solo se presenta mediante la ruptura de este tiempo vulgar. La historicidad se compone mediante el tiempo auténtico, esto es, mediante momentos eminentes de alto valor circunstancial que dan sentido al tiempo.

Así como la disciplina histórica se conforma ante el estudio de hechos determinantes en el tiempo (como la revolución francesa, las guerras mundiales, la invención de la imprenta, etc), así lo hace la historicidad. La diferencia reside en que la disciplina histórica pretende estudiar un hecho mediante las fuentes y la evidencia (lo cual es loable), mientras que la historicidad pretende comprender el hecho por el hecho mismo. Y tratarlo de manera especial para que éste revele sus misterios e interrogantes, ya que ningún hecho histórico es completamente claro en sus fines y menos en sus alcances.

También, la historicidad contempla las repercusiones que estos hechos contienen. Al ser el hecho histórico una ruptura de lo cotidiano, transforma (aunque sea en apariencia) muchas de las formas de vivir por lo que trastoca la manera de percibir el mundo. Es aquí cuando nos encontramos con el acontecer, puesto que es en el acontecer donde vemos repercusiones de los que nos ha precedido. Y no necesariamente tienen que ver las cuestiones ópticas (los sistemas políticos, las estructuras económicas y la demografía) sino también en la identidad misma que nos fue legada. Porque somos así y no de otra manera, porque hablamos una lengua y no otra, porque tenemos fe en un dios y no en otro.

De esta manera, la historicidad apela a las repercusiones ontológicas de los hechos históricos y como estos nos han precedido y, al mismo tiempo, somos la encarnación de estos acontecimientos, podemos afirmar que no todo el tiempo es historia, pero si toda la historia es tiempo. Es un tiempo auténtico.

La historicidad planteada por Heidegger (a diferencia de lo que se puede entender por historicidad en otras visiones como el marxismo, la historia cultural, etc.) evoca una comprensión de los fenómenos históricos. Por lo que la parte fundamental de esta es el acontecer. No porque se quiera que la historia sea personalista o híper subjetiva, no. Esto es con el fin de que cada humano se sepa historia. Y que la historia dota de sentido al tiempo, así como el lenguaje da sentido al mundo. Por lo que Heidegger pone, una vez más, al *Dasein* como este ser que mantiene un dialogo con el tiempo.

Es por ello que la historicidad se vuelve un dialogo con el tiempo. En el momento en que interrogamos que fue antes o que nos precedió. El tiempo ya tiene una respuesta, no necesariamente ya dada, sino que es mediante este dialogo temporal que se genera el saber histórico. Así sabemos que existieron las antiguas civilizaciones, los grandes artistas, los iluminados filósofos y las infames guerras.

Heidegger da sentido universal a la comprensión de la historicidad esto debido a que dentro de la tradición alemana se concibió la cuestión de la historia universal. La cual se conformó como relato de la humanidad en sus hechos más importantes. Y que Hegel atendió en sus lecciones historia

universal. Y podemos ver que esta teoría hegeliana permeo de alguna manera el pensamiento de Heidegger.

Por otra parte, se nos revela que lo que pretende Heidegger en esta teoría de la historicidad es recobrar el problema metafísico del mundo. Como hemos mencionado, al conformarse la disciplina histórica moderna (*Historie*) más como una ciencia exacta que buscaba hechos verídicos dejó de ver al mundo como un Ser y más como un ente. Esto es, se dejó de ver al mundo como una narrativa humanística y se comenzó a captar como un cumulo de hechos y cosas.

El acontecer es la aprehensión de la narrativa del mundo y su vez, es el acontecer el que unifica el mundo y el tiempo, que parecieran estar separados ante una visión racionalista o materialista de la historia. Pero la unidad entre la experiencia del mundo y el dialogo con el tiempo (autentico) es lo que construye el historicismo del *Dasein*. Evidentemente, esto implica que el *Dasein* genere conciencia ante lo que es y ha sido. La conciencia de la historia no atraviesa la conciencia del *Dasein* mediante la memorización de fechas, eventos y formalidades académicas. Más bien, esta conciencia se da mediante la comprensión (hermética también) de lo que ha sido (siendo-sido). Y esto tendrá repercusión también es su ser- social.

Este segundo tópico, que es la historicidad, permite a nuestro *Dasein* poner en beneficio de la duda todo lo que experimenta como mundo y como historia. Tal como en el caso de la del lenguaje. La historicidad es un modo muy específico de concebir la historia misma. Y no se pretende hacer que todos los estudios históricos recaigan en el puro acontecer. Empero, no se debe evadir la importancia del acontecer en nuestra formación como *Dasein*.

IV.

Cabe aclarar que, todo aquello que hemos planteado como hermenéutica es una experiencia misma. Una vivencia. Y es solo mediante el lenguaje que la comprensión de esta experiencia se hace presente. La comprensión del arte, del mundo, de la existencia y del *Dasein* mismo. Eso es la hermenéutica de Gadamer. Y por ello la formación (*bildung*) ontológica que hemos expuesto tiene como base un entendimiento- comprensión (hermenéutico).

Podemos establecer un marco pedagógico, aunque no sea la intención de este trabajo, para la implementación de estas visiones ontológico- pedagógicas en un ámbito escolar. Sin embargo, es una cuestión complicada ya que se debe dejar de lado las cuestiones mercantiles de la educación, es decir, dejar de lado las visiones de la universidad- empresa y los estudiantes- clientes (Ordine, 2013) esto es ir en contra de las pedagogías modernas utilitarias donde la tecnología parece la salida didáctica

más viable. También, esta pedagogía ontológica pretende llevar los contenidos humanísticos a las escuelas, dejando de pensar a estas como centros de innovación o de experimentación social, más bien como bastiones de la preservación de toda tradición humana, ya sea técnica, estética, filosófica o literaria. Implementar un modelo ontológico es implementar un modelo humanístico donde no basta dar más horas de literatura clásica, más de ética, más de historia, pero sí es el primer paso para acercarse a esta pedagogía.

Consecuentemente, lo que se desea es que esta pedagogía tenga dos fines. El primero es restituir el enfoque humanístico y sus metas para la educación de la humanidad. Claro que debe adaptarse en sus medios para nuestra época. En segundo término, es que la pedagogía como disciplina humanística se soporta en las cuestiones ontológicas (del Ser) como ya hemos ahondado ampliamente.

Finalmente, la cuestión de la interpretación hermenéutica gadameriana del *Dasein* es un horizonte vasto y muy amplio, que podría continuar. Sin embargo, se hace aquí el corte para concluir este trabajo, ya que se ha cumplido con el objetivo y la propuesta de esta investigación de tesis. No obstante la ampliación de este tema podría ser digna de un trabajo posterior de mayor nivel como constituye el de un Posgrado.

Referencias Bibliográficas

- Abbagnano, N., & Visalberghi, A. (2014). *Historia de la Pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Apel, K.-O. (1965). *Wittgenstein und Heidegger . Die Frage nach dem Sinn und das Problem der "Geisteswissenschaften"*. Friburgo: Philosophisches Jahrbuch.
- Aristóteles. (2012). *De interpretatione* . Madrid : Tecnos.
- Aristóteles. (2014). *Ética Nicomáquea*. Madrid : Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Poética* . Madrid: Gredos.
- Beuchot, M. (2013). *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*. México : Fondo de cultura económica .
- Castro, E. (13 de Diciembre de 2019). *Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur | Historia de la filosofía (56/61)*. Obtenido de Archivo de Video : Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Sod2kCnOjWI>
- De la Maza, L. M. (2005). Fundamentos de la Filosofía Hermenéutica. *Teología y Vida (vol. XLVI)*, 122-138.
- Dilthey, W. (2014). *El Mundo Histórico*. Cd. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. (2015). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica .
- Fabre, M. (2011). Experiencia y formación: la bildung . *Educación y Pedagogía, vol 23*, 215-226.
- Ferraris, M. (2004). *La Hermenéutica*. Madrid: Cristiandad .
- Gadamer, H. G. (2016). *Poema y Diálogo* . Barcelona : Gedisa .
- Gadamer, H. G. (2017). *Verdad y Método*. Salamanca: Sigueme.
- Gadamer, H. G. (2017). *Verdad y Método* . salamanca : Sigueme.
- Gadamer, H.-G. (2000). Erziehung ist sich erziehen. *Gymnasium Dietrich-Bonhoeffer de Eppelheim* (pág. 20). Heilderberg: Kurpfälzischer Verlag.
- Gaos, J. (2017). *Introducción a Ser y Tiempo de M. Heidegger*. Cd. de México : Fondo de Cultura Económica .
- Grondin, J. (2000). *Hans- Georg Gadamer. Una Biografía*. Barcelona : Herder.
- Hegel, G. W. (2015). *Escritos Pedagógicos*. México : Fondo de Cultura Económica .
- Heidegger, M. (2000). *Ontología, Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid : Alianza.
- Heidegger, M. (2014). *¿Qué es Metafísica?* Madrid : Alianza .

- Heidegger, M. (2014). *Arte y Poesía* . México : Fondo de Cultura Económica .
- Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Madrid : Trotta .
- Heidegger, M. (2016). *Ser y Tiempo* . Madrid : Trotta.
- Hernández Reyes, C. (2010). La metodología hermenéutica de Gadamer como instrumento de interpretación de la razón y la sinrazón. *Evaluación y Planeación*, 21-30.
- Herrera Restrepo, D. (2003). Fenomenología y Hermenéutica. *Folios*, 7- 18.
- Hölderlin, F. (2008). *Ensayos* . Madrid : Ediciones Hiperión .
- Jaeger, W. (2016). *Paideia: los ideales de la cultura griega* . México : Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (2009). *Sobre Pedagogía*. Buenos Aires: Gurpo Editor Encuentro.
- Kant, I. (2014). *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* Barcelona : Gredos.
- Modern, R. E. (2014). *Historia de la Literatura Alemana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moreno Claros, L. (2015). *Heidegger* . Madrid : RBA.
- Navarro, M. (2015). *Gadamer*. Madrid: RBA Coleccionables. .
- Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil*. Barcelona: Acantilado.
- Platón. (2010). *Ion* . Barcelona : Gredos.
- Platón. (2014). *El Sofista* . Madrid : Gredos .
- Platón. (2014). *República*. Barcelona: Gredos.
- Santayana, J. (1995). *Tres Poetas Filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*. Madrid : Tecnos.
- Steiner, G. (2013). *Heidegger*. México : Fondo de Cultura Económica .
- Vilanou, C. (2002). Formación, cultura y Hermenéutica: De Hegel a Gadamer. *Revista de Educación, Universidad de Barcelona* , 205-223.

Bibliografía

- Apel, K. O. (1967). Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch*, 75(1).
- Böschenstein, B. (1977). *Die Dichtung Hölderlins: Analyse ihrer Interpretation durch Martin Heidegger*. *Zeitwende*, 48(2), 79-97.
- Böschenstein, B. (1977). Klopstock als Lehrer Hölderlins. Die Mythisierung von Freundschaft und Dichtung. *BB: Leuchttürme*. Frankfurt a. , 44-63.
- Beuchot, M. (1999). *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo* (Vol. 38). Caparros editores.
- Gadamer, H. G. (1991). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2010). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Biblos.
- Nietzsche, F. (1998). *El nacimiento de la tragedia* (Vol. 223). Edaf.
- Schiller, F. (2018). *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Barcelona: Acantilado.
- Schleiermacher, F., & Frank, M. (2004). *Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Suhrkamp.