Fenomenología y Hermenéutica

Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica

Editora Sylvia Eyzaguirre T.

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO

El sentido como horizonte de comprensión en Martin Heidegger

Gustavo Cataldo Sanguinetti
Universidad Andrés Bello

Resumen

Frente a una noción puramente "lógica", Heidegger somete al concepto de sentido a una profunda radicalización. Su carácter de pre-estructura ante-predicativa, su naturaleza originariamente práctico-ejecutiva, horizóntica y atemática, no son sino formas de eludir una "logicización" de la idea de sentido. El artículo persigue algunas de estas formas de elusión en *Ser y Tiempo*.

Ya desde las primeras páginas de *Ser y Tiempo* la palabra *sentido* adquiere una presencia y relevancia indiscutida. Y la adquiere precisamente allí donde se formula la pregunta fundamental de *Ser y Tiempo*: la conocida *Seinsfrage*. En efecto, ya en el mismo título de la *Introducción*, la *pregunta por el ser* queda inmediatamente determinada como "la pregunta por el sentido del ser" (*die Frage nach dem Sinn von Sein*)[1]. Sin embargo, simultánea a esta presencia e inmediatez es su indeterminación significativa: no se sabe bien qué significa *sentido* (*Sinn*). Mientras que respecto al "ser", al menos en su estructura interrogativa, hay un intento de clarificación, la expresión *sentido* queda en la más completa oscuridad. Esta ambigüedad, destacada por Ernst Tugendhat[2], por lo pronto se refiere al uso mismo de la fórmula *Sinn von Sein*: unas veces "sentido" parece referirse a la palabra "ser", otras

[1] Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Universitaria, 1997, p. 2. (*Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1993, § 9). Citamos en conformidad con la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera, pero tenemos también en cuenta la traducción de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1971).

[2] Tugendhat, E., *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1992.

al ser mismo. Ya en la primera página de *Ser y Tiempo* Heidegger, a modo de epígrafe de toda la obra, cita *El Sofista* de Platón en la siguiente traducción:

> Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir (*meint)* cuando usáis la expresión (*Ausdruck*) "ente"; en cambio creíamos comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía.[3]

Heidegger aquí traduce correctamente el texto griego: *meinen* por el verbo griego σημαίνω y *Ausdruck* por el término φθέγματος. Inmediatamente después de esta cita de Platón, Heidegger comenta interrogativamente: "¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir (*meinen*) con la palabra 'ente' (*Wort 'seiend'*)? De ningún modo"[4]. El objeto de *Ser y Tiempo*, elaborar la pregunta por el sentido del "ser" (entre comillas), parece pues limitarse a elaborar la pregunta acerca del sentido de la *palabra* "ser". Sin embargo, a reglón seguido, Heidegger, concluye: "Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser* (*die Frage nach dem Sinn von Sein*)"[5], ahora sin comillas. Y luego, nuevamente, un par de líneas más abajo, vuelve a escribir *sentido del "ser",* con comillas. Lo que se entiende por sentido es, pues, inicialmente indeterminado. No obstante, dos títulos nos dan alguna otra indicación: el § 5 que se denomina "La analítica ontológica del Dasein como puesta al descubierto del horizonte (*Freilegung des Horizontes*) para una interpretación del sentido del ser en general" y la Primera Parte que se enuncia como "La interpretación del Dasein por la temporeidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental (*transzendentalen Horizontes)* de la pregunta por el ser". Por lo pronto la incorporación de la palabra "horizonte" (*Horizont*) parece significativa.

---

[3] Platón, *El Sofista*, 244 a 4.

[4] Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, p. 1.

[5] *Ibid.*

Sin embargo, son dos los lugares en que Heidegger intenta, ya directamente, esclarecer aquello que entiende por "sentido": en primer lugar el § 32 y, secundariamente, el § 65. En el primero, "sentido" queda definido como "El horizonte del proyecto (*Woraufhin des Entwurfs*) estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo"[6] y en el segundo como "Horizonte (*Woraufhin*) sobre el cual se lleva a cabo el proyecto primario, horizonte desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es"[7]. Como se ve en estos casos ya no utiliza propiamente la expresión "horizonte" (*Horizont*), sino el término *Woraufhin*, literalmente el "hacia-que". Sin entrar todavía en el análisis y el contexto argumentativo de estas definiciones, detengámonos un instante en esta singular tesitura semántica: *Sinn*, *Horizont*, *Woraufhin*. En lo que se refiere a la expresión "sentido" (*Sinn*), resulta casi inmediatamente evidente que Heidegger la somete a una profunda torsión. La expresión "sentido" tiene habitualmente en español al menos las siguientes significaciones que nos competen: "sentido" como órgano o facultad de tener sensaciones (por ejemplo, "sentido de la vista"), sentido como las distintas significaciones o acepciones de las palabras (Por ejemplo, "el sentido de esté término es ...") y sentido como finalidad o razón de ser (por ejemplo, "la vida carece de sentido"). Resulta obvio que de estas tres acepciones la cuestión parece circunscribirse, en primer lugar y sobre todo, al sentido como significación. De hecho en el lenguaje ordinario utilizamos con frecuencia sentido, significación, acepción, como vocablos equivalentes. En todo caso, ya sea que hablemos de "sentido" o "significación" parece existir, una doble orientación: por un lado sentido parece designar "lo que se dice" –es decir, la idea o el contenido inteligible que se quiere comunicar– y, por otro lado, el objeto que se quiere designar. Esta distinción corresponde a la realizada por Frege entre *Sinn* y *Bedeutung*,

[6] *Ibid.*, § 32.

[7] *Ibid.*, § 65.

entre sentido y significación[8]. La etimología de la palabra *Bedeutung* –de *deuten*, indicar, designar– ha probablemente justificado que los traductores ingleses la viertan por *denotation* o *reference,* aunque por otra parte el uso habitual la acerca a la palabra *significance*. Sea como sea, resulta claro que la expresión "sentido" designa tanto un contenido inteligible de carácter psicológico o mental, como el objeto o entidad que se intenta denotar.

Heidegger, sin embargo, parece apartarse completamente de estas significaciones habituales. En lo inmediato porque "sentido" para Heidegger no posee una connotación "objetiva". La introducción temprana en *Ser y Tiempo* del término "horizonte" (*Horizont*) confirma este aserto. La expresión "horizonte", en rigor, es utilizada en sentido figurado: horizonte designa propiamente el límite visual de la superficie terrestre, límite donde parecen juntarse el cielo y la tierra. Esta idea de *límite* está incluso contenida en la propia etimología de la palabra; del griego ὁρίζω, limitar, delimitar, separar, definir. Sin embargo, a la idea de limitación se agregan además otras alusiones no menos significativas: hablamos de "horizonte" tanto en un sentido teleológico –"el horizonte de mi vida es ..."– cuanto en el sentido del conjunto de posibilidades o perspectivas que se ofrecen a un asunto. Con todo, la idea de horizonte parece siempre implicar una especie de extensión o panorama *total* cuyo límite se revela solamente en la lejanía y es apenas columbrado. Esta idea de un límite o un fondo apenas columbrado ha hecho que a menudo se asocie paradojalmente –como en el romanticismo– a valores simbólicos tales como la infinitud o la ilimitación. Según espero que se desprenda espontáneamente, sin que sea necesario volver sobre ellas, algunas de estas indicaciones semánticas mantendrán una no despreciable analogía con el tratamiento heideggeriano del sentido. Sin embargo, como lo hemos señalado, en los textos en que Heidegger directamente se ocupa de la noción de sentido, no emplea la palabra *Horizont*, sino el vocablo *Woraufhin*. La expresión *das Woraufhin* se ha traducido ya sea

[8] Cfr. Frege, Gottlob, "Über Sinn und Bedeutung", en: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, NF 100, 1892, pp. 25-50.

simplemente por "horizonte" o "fondo sobre el cual" (Rivera) o bien "sobre el fondo de que" (Gaos). El concepto de "fondo" parece pues ser central en la idea heideggeriana de "sentido": sentido es "horizonte" o "fondo". Estas solas menciones semánticas bastan para sospechar que Heidegger se aparta considerablemente de una concepción "objetivista" del sentido. Frente a esta concepción "objetivista" del sentido –que también podemos denominar "vertical"– Heidegger va a sostener que el sentido funciona como una suerte de horizonte o fondo no objetivo de comprensión. Lejos de toda *intentio recta*, el sentido es una *totalidad* omniabarcante y, sin embargo, –cual horizonte apenas columbrado– nunca *objetivamente* presente. Esta concepción *holística* no objetiva del sentido será recurrente en todo el análisis heideggeriano.

Ya mucho antes del § 32 –lugar donde propiamente se nos entrega una determinación integral del concepto de sentido– esta idea de *totalidad de comprensión* es predominante. Por lo pronto en la misma idea de mundo (*Welt*) que Heidegger elabora. Como se sabe, para Heidegger el mundo no hay que entenderlo simplemente como un conjunto o una totalidad de entes: casas, árboles, hombres, montañas, astros. Mundo no es "lo global" o "lo mundial"; mundo, en un sentido originario, es para Heidegger lo que denomina *mundo circundante* (*Umwelt*). Es lo que de una manera inmediata nos cerca y nos asedia y que, como tal, nos ocupamos. Esto con lo cual nos ocupamos Heidegger lo designa con la expresión griega τά πράγματα:

> Los griegos –señala Heidegger– tenían un término adecuado para las 'cosas': las llamaban πράγματα, que es aquello con lo cual uno tiene que habérselas en el trato de ocupación (en la πρᾶξις). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente 'pragmático' de los πράγματα determinándolos 'por lo pronto' como mera cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil (*Zeug*).[9]

[9] Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, *op. cit.*, § 15.

No podemos entrar a la consideración de la esencia del útil, tal como lo desarrolla Heidegger. Sólo destaquemos lo siguiente: el mundo, en tanto mundo circundante (*Umwelt*), es aquello de lo cual nos ocupamos; es el entramado o plexo significativo de útiles. Pero el útil, por lo mismo, no se nos da nunca temáticamente a una consideración, por decirlo así, teórico-objetiva. En la misma medida en que nos ocupamos y usamos las cosas, más aparecerán en su carácter de útil. Cuanto menos se contemple la "cosa-martillo" más se nos revelará como es, como útil. Al contrario, el "objeto-martillo" aparecerá en la medida en que falle, precisamente, su empleabilidad. Esta consideración del entramado pragmático nos conduce a la siguiente conclusión: el mundo antes que un objeto, es algo que se revela en una suerte de inmersión vital, en el trato y en la ocupación con las cosas. Sin embargo –y esto es lo importa ahora destacar– no existe propiamente *un* útil; todo útil se nos da en un entramado *total* o plexo significativo de útiles: "*Un* útil –afirma Heidegger– no 'es', en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles (*Zeugganzes*), en el que el útil puede ser el útil que él es"[10]. El ejemplo que Heidegger consigna es claro: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto, no son "cosas" que se muestren por separado para llenar luego el cuarto. En rigor, lo que inmediatamente se muestra es el cuarto y desde el cuarto como totalidad se revelan cada uno de los útiles: "*Antes* de cada uno –enfatiza Heidegger–, ya está siempre descubierta una totalidad de útiles (*Zeugganzheit*)"[11]. No solamente pues el sentido es *todo*, sino además el sentido total *precede* a toda significación particular. Esta misma concepción holística del sentido se descubre en la idea heideggeriana de espacialidad: el lugar propio (*Platz*) de cada útil está determinado por una zona (*Gegend*). La expresión *Gegend* significa zona, región, paraje. Sólo desde una zona o región previamente descubierta el útil queda emplazado, situado, puesto en su lugar propio. Si pues, por una parte,

[10] *Ibid.*

[11] *Ibid.*

el útil no está en cualquier sitio, sino que tiene su peculiar *Platz*; por otra, tiene tal emplazamiento solamente *desde* una zona: "Las iglesias, las tumbas [...] –ejemplifica Heidegger– están situadas de acuerdo con la salida y la puesta del sol, zonas (*Gegenden*) de la vida y la muerte, desde las cuales el Dasein mismo está determinado desde el punto de vista de sus más propias posibilidades de ser en el mundo. La ocupación del Dasein, a quien en su ser le va este mismo ser, descubre previamente las zonas con las cuales él tiene cada vez una relación decisiva. El previo descubrimiento de las zonas está codeterminado por la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) con vistas a la cual lo a la mano es puesto en libertad de comparecer"[12]. Estas zonas, sin embargo, en un sentido todavía más radical que el útil a la mano, tienen el carácter de lo familiar que no llama la atención. Las zonas se hacen patentes solamente en los modos deficientes de ocuparse: solamente cuando algo no se encuentra en *lugar propio* la zona se vuelve temáticamente accesible.

Como se ve en estas consideraciones preliminares el sentido no parece indicar, en primer lugar, la referencia objetiva o la significación, sino el fondo u horizonte que posibilita el acceso objetivo a algo. Este fondo es una totalidad que precede a cualquier referencia objetiva y que por lo mismo nunca se revela temáticamente. Si se nos permiten algunas metáforas, este "fondo" es una especie de "telón de fondo": en el telón se revelan las imágenes que se proyectan, pero el telón permanece en un discreto y silente segundo plano. O también, si se quiere, –y para usar un tropo tradicional y que el propio Heidegger utilizará posteriormente– este fondo es como la luz: la luz ilumina y posibilita la visión de los objetos, pero por lo mismo ella no es un objeto y no es propiamente visible. Importa destacar, además, que esta *totalidad atemática* tiene *prioridad* sobre cualquier referencia particular y, por lo mismo, es algo respecto de lo cual se está de una manera inmediata. Esta *inmediatez* se manifiesta claramente en los casos considerados hasta ahora. Se está

[12] *Ibid.*, § 22.

inmediatamente en la totalidad de útiles *antes* que en *uno* en particular; lo inmediatamente dado es el cuarto como totalidad, no la pluma que está sobre el escritorio. Más todavía, el útil para escribir solamente es tal *desde* la totalidad del cuarto. Lo mismo sucede con el espacio: se está inmediatamente en una zona y solamente desde ella se puede estar en un lugar propio: "En virtud de su peculiar espacialidad –señala Heidegger enfáticamente– el Dasein no está jamás primeramente aquí, sino más bien allí; y desde ese allí viene a su aquí"[13]. Este "allí" –desde el cual se constituye el "aquí"– es la zona inmediata y previamente descubierta. El sentido es, pues, una especie de fondo u horizonte total, absolutamente primero, inmediato y no objetivo.

Estas mismas propiedades –ya esbozadas a propósito del ser del útil y la espacialidad– se descubren en el § 32, titulado "Comprender e interpretación" (*Verstehen und Auslegung*). Es en este parágrafo donde Heidegger nos entrega la ya mencionada definición de sentido: "Sentido es el horizonte del proyecto (*Woraufhin des Entwurfs*) estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible como algo"[14]. Sin detenernos en la compleja teoría heideggeriana de la interpretación, señalemos al menos el contexto de esta definición. Desde ya hay que hacer notar la peculiar radicalización heideggeriana a que somete la interpretación. Por supuesto para Heidegger la hermenéutica no consiste, como en sus inicios, simplemente en la interpretación de "textos" –de lenguajes escritos, orales o gestuales– conforme a determinados procedimientos reglados, pero tampoco en la determinación de las condiciones generales o trascendentales de posibilidad de toda comprensión. Lo característico de esta concepción de la hermenéutica estriba en que el tema de la comprensión deja de ser simplemente un método filosófico y pasa a ser una determinación de la existencia humana

[13] *Ibid.*, § 23.

[14] *Ibid.*, § 32.

en cuanto tal. Todo acceso al mundo y a sí mismo por parte del hombre, tanto en la actitud prerreflexiva como teórica, se encuentra mediado por relaciones comprensivo-interpretativas. La existencia humana misma es, en toda su amplitud y concreción, esencialmente hermenéutica. Esta singular radicalización u "ontologización" de la hermenéutica se percibe claramente en el carácter *proyectivo-anticipativo* que Heidegger atribuye al comprender. El carácter proyectivo del comprender (*Verstehen*), en efecto, ya no se refiere meramente a la anticipación del sentido de un texto, sino a la propia existencia humana en cuanto tal: es el *Dasein* mismo el que anticipa proyectivamente su propia existencia. Ya desde el inicio en *Ser y tiempo* (§ 9) el *Dasein* es caracterizado no como un *estar-ahí* (*Vorhandensein*), sino como un ser de posibilidades. La conocida determinación de la "esencia" del *Dasein* según la cual *"La 'esencia' del Dasein consiste en su existencia"*[15], no entiende la existencia como un mero estar-ahí de propiedades, sino como posibilidades[16]. Heidegger explora la fórmula "*etwas verstehen*". "Entender de una cosa" (en el sentido de "entenderse *con* una cosa") no consiste en establecer proposiciones enunciativas *sobre* ella, sino estar a su altura, arreglárselas o habérselas *con* ella. En alemán el verbo *verstehen* no solamente tiene un uso transitivo ("comprender algo"), sino también un uso reflexivo

[15] *Ibid.*, p. 9.

[16] La noción de posibilidad se opone a una interpretación del ser del *Dasein* en términos de un puro *ser ante los ojos* un mero *estar-ahí* (*Vorhandensein*). Frente al mero *estar-ahí* de las cosas, el *Dasein* se relaciona con su propio ser no como frente a algo presente y concluso, sino como frente a una posibilidad. Heidegger lo señala con todas sus letras: "El Dasein *es* cada vez esencialmente su posibilidad (*Möglichkeit*) y no la 'tiene' (*hat*) sólo como una propiedad que estuviera-ahí (*Vorhandenes*). Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* (*kann*) en su ser 'escogerse', ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o bien sólo ganarse 'aparentemente'" (*Ser y Tiempo*, § 9). Observemos que Heidegger dice que el Dasein *es* (*ist*) su posibilidad y no simplemente la *tiene* (*hat*). Obviamente una manera habitual de pensar la posibilidad implica la degradación de su carácter ontológico: es la posibilidad ontológicamente minimizada y desplazada al dominio del no-ser (todavía). Sin embargo, si bien las posibilidades pertenecen, en cierto sentido, al dominio del no-ser, también es cierto que conciernen al Dasein a modo de auténticas estructuras de su existencia. Y le pertenecen no en el sentido débil de "meras posibilidades", sino como aquello que *es* de un modo eminente. Esto y no otra cosa es lo que Heidegger denomina *Existenz* –a diferencia de la *existentia* como puro estar-ahí (*Vorhandensein*)–.

("entender de algo"). Según este último sentido comprender significa ser competente, capaz en algo, poder hacer frente a una cosa. De allí que el comprender consista también en un "*estar vuelto hacia posibilidades*" (*Sein zu Möglichkeiten*)[17]. En el ejemplo de Heidegger: en el martillar con el martillo el *Dasein* no sólo se apropia del martillo sobre la base de un cierto proyecto (*Entwurf*) del ser martillo, sino además dicho proyecto se funda a su vez en un determinado comprenderse *a sí mismo* a partir de un determinado proyecto que le es propio (por ejemplo, ser un buen ebanista o simplemente alguien que repara ocasionalmente un mueble en su casa). Valga enfatizar: el comprender se funda, en definitiva, en el propio poder-ser del *Dasein*. De allí la categórica afirmación de Heidegger: "El comprender es el ser existencial del propio poder-ser (*eigenen Seinkönnens*) del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo"[18]. Solamente desde esta determinación del *Dasein* como *propio-poder-ser* se entiende el carácter anticipativo-proyectivo de toda interpretación.

Sin embargo, la definición de sentido antes mencionada habla de un "horizonte del proyecto" (*Woraufhin des Entwurfs*): sentido es el horizonte de un proyecto. Lo anticipado proyectivamente es, pues, un horizonte. Ya hemos indicado que la expresión *Woraufhin* puede ser traducida ya sea simplemente por "horizonte" o "fondo sobre el cual" o bien "sobre el fondo de que". Sin embargo, literalmente la expresión *Woraufhin* significa "hacia-que". Lo anticipado es el "hacia-que" del proyecto. Este "hacia-que" alude a su vez, como "fondo" u "horizonte", a lo que Heidegger denomina "totalidad respeccional" (*Bewandtnisganzheit*). Las "cosas", en tanto útiles, comprenden un para-qué, una *condición respectiva* (*Bewandtnis*). Sin embargo, cuál sea la condición respectiva del ente a la mano se determina siempre desde la "totalidad respeccional". Por ejemplo, si la *condición respectiva*

[17] *Ibid.*, p. 32.
[18] *Ibid.*, p. 31.

del martillo es el clavar, tal "respecto" se determina *desde* la totalidad respeccional que es el taller y este a su vez *desde* la totalidad respeccional que es la granja. Dos observaciones respecto de lo dicho. En primer lugar, hay que insistir, como ya se ha insinuado, en la *anterioridad* de la totalidad respectiva respecto de cualquier útil singular. Pero, en segundo lugar, la remisión de la propia totalidad respectiva a un para-qué no tiene ya ninguna condición respectiva más: es finalmente el propio Dasein como estar-en-el-mundo. Esta misma anterioridad y remisión al Dasein se descubre en el análisis que Heidegger realiza, como explicitación de lo comprendido, del "como hermenéutico" (*das hermeneutische Als*), a diferencia del "como apofántico" (*das apophantische Als*). En el § 32 la comprensión se explicita en lo que denomina la "*estructura del como*" (*Als-Struktur*). La "*circunspección*" o el "*ver en torno*" (*Umsicht*) en el trato práctico-operativo con el mundo, siempre comporta la explicitación de un *para-qué* (*Um-zu*) que tiene la estructura de un *algo como algo* (*etwas als etwas*). Frente a una aprehensión pura o inmediata de carácter puramente constativo, los procesos de comprensión de sentidos implican siempre que algo aparezca "como" o "en cuanto" algo: en el trato interpretante de *lo a la mano* constantemente lo así revelado aparece *en cuanto* mesa, puerta, coche o puente. Y en este trato práctico-operativo importa insistir en ello, lo así comprendido no tiene ninguna necesidad de un enunciado: la simple visión ante-predicativa de *lo a la mano* ya es en sí misma interpretativa. Ahora bien, la mediación interpretativa propia del trato práctico-operativo con el mundo circundante se funda en lo que Heidegger denomina el *haber previo* (*Vorhabe*), el *ver previo* (*Vorsicht*) y el *concebir previo* (*Vorgriff*). Esto es lo que Heidegger denomina "*Vor-Struktur*": la estructura previa del comprender. Sin entrar en el detalle de estos distintos momentos, digamos solamente que esta *preestructura del comprender* supone siempre un lugar o un estado desde el que se mira, una dirección o un punto de vista de la mirada y una determinada pre-conceptualización. Lo importante de enfatizar en esta *pre-estructura del comprender* es que la interpretación no es nunca una aprehensión, sin supuestos, de algo dado, sino que siempre supone un

antes, un cierto *a priori* que es necesario elaborar interpretativamente. Cuando, por ejemplo, en la interpretación exacta de un texto se apela a *lo dado*, a lo que *está allí*, lo que *esta allí* en primer lugar no es otra cosa que la opinión previa del intérprete, como aquello que subyace a todo el quehacer interpretativo y en lo cual la interpretación misma está *ya puesta*. Sin embargo, esta *aprioridad*, si se nos permite la expresión, no es otra que la *aprioridad* del *Dasein*. El "horizonte del proyecto" (*Woraufhin des Entwurfs*), según reza la definición heideggerina de sentido, remite finalmente hacia atrás: hacia la estructura originaria del *Dasein*. Lo señala Heidegger taxativamente: "En la medida en que el comprender y el interpretar (*Verstehen und Auslegung*) conforman la constitución existencial del ser del ahí (*Seins des Da*), el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender"[19]. De allí que, en rigor, "sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de sentido"[20].

Si recapitulamos este breve recorrido, resulta claro lo que Heidegger quiere a toda costa evitar al momento de definir el concepto de sentido. Esto se puede formular sin más –y un poco apuntando al bulto– como la elusión de una "logicización" del concepto de sentido. Esta maniobra se percibe por lo pronto nítidamente en el § 33 donde precisamente el enunciado (*Aussage*) es tratado como una modalidad derivada de la interpretación. Pero además en todas las características antes destacadas: en el carácter originariamente práctico-ejecutivo del sentido, en su constitución "horizóntica", atemática e inobjetiva (no "referencial") y en su carácter de pre-estructura ante-predicativa. Sin embargo, donde sobre todo se observa esta elusión de una interpretación "lógica" del sentido es en su postrera referencia al *Dasein*: "Cuando un ente intramundano –insiste Heidegger– ha sido descubierto por medio del ser del Dasein,

[19] *Ibid.*, § 32.

[20] *Ibid.*

es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene sentido"[21]. Pero atención, puntualiza Heidegger, lo comprendido no es el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. En rigor, "sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo"[22] o bien "lo articulable (*artikulierbar*) en la apertura comprensora"[23]. La pregunta, pues, fundamental de *Ser y tiempo*, la pregunta por el sentido del ser (*Sinn von Sein*), a lo que alude finalmente no es otra cosa que a "la pregunta por el ser mismo en cuanto inmerso en la comprensibilidad del Dasein (*Verständlichkeit des Daseins hereinsteht*)"[24]. Es esta "inmersión en la comprensiblidad del Dasein" lo que hace que el sentido no sea nada que esté "detrás" del ser o algo que se flote en alguna parte en una "región intermedia" (*Zwischenreich*), sino algo que finalmente arraiga en la propia facticidad y finitud del Dasein. Tal es lo que se puede denominar –y confieso que me seduce esta formulación anti-heideggeriana– el "crudo realismo" de Heidegger. "Crudo" porque se atiene con rigor y severidad, frente a las amortiguaciones lógicas, a los derechos de la facticidad. Y "realismo" porque frente a la pura disolución de la "res" en la abstracta "realitas", intenta siempre atenerse a la "res" como τά πράγματα: a aquello con lo cual el hombre efectivamente tiene que habérselas en el trato con el mundo.

---

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*

[24] *Ibid.* La expresión *"herein-steht"*, traducida aquí por "inmersión", significa literalmente "estar-dentro". La palabra española "inmersión" significa introducir algo en el agua. El vocablo latino *"mersio"* de hecho es una expresión que ha servido para traducir la palabra griega correspondiente a "bautismo" (sumergir). Como otras expresiones del mismo tenor lo que Heidegger quiere enfatizar es que la comprensión no se realiza originariamente como un "estar-delante" o frente a algo (objeto), sino como un cierto estar al interior o "dentro" de algo: el *Dasein* está "sumergido" en una comprensión previa.