

La Hermenéutica Existencial. Una relectura dusseliana de la hermenéutica de la Facticidad de Heidegger.

Autor: Lic. Héctor Federico Roda.

Introducción

Para el hombre, “existir” no es solo un mero transcurrir biológico, sino la incesante búsqueda de sentido. Su existencia es un ir tras la razón de ser de sí mismo, de su historia individual y colectiva, y de las variadas situaciones y relaciones. En tal sentido, la *interpretación* se presenta, como una condición y una capacidad necesariamente vinculada a la existencia, y secundariamente al conocimiento. El hombre es un intérprete y por ello esta dimensión hermenéutica es intrínseca a su existencia.

Pero, ¿Qué es la Hermenéutica? El sentido que se enuncia líneas arriba responde a un sentido existencial de ella. Aquí tomamos la relación existencial, “cotidiana, obvia, natural atemática, y acrítica”¹. Esta concepción parte de la idea del “ser-ahí”² heideggeriano.

El presente trabajo intentará delinear algunas notas sobre la “hermenéutica existencial” desde el pensamiento de Heidegger, y ofrecer, desde ellas, un acercamiento a las categorías de “com-prensión” y “cotidianidad” expuestas por Enrique Dussel en su proyecto de una Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

¹ Dussel Enrique (). Introducción a la Filosofía de la Liberación. Cap 1.

² Heidegger M. (1923). Hermenéutica de la facticidad.



Desarrollo

Martin Heidegger: Hermenéutica de la Facticidad:

En 1923, Heidegger dicta un curso sobre Ontología o Hermenéutica de la facticidad. Intenta vincular la fenomenología de su maestro Husserl con la ontología.

Se trata de una obra que, preparando el camino de su más célebre producción, “Ser y tiempo”, plantea la comprensión como un modo de ser, más que un método de conocimiento. La principal preocupación de Heidegger no radica en un abordaje acerca del método hermenéutico. Su propósito va mucho más allá: la ontología.

En la Introducción de la obra *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, advierte acerca de la doble insuficiencia de la ontología tradicional y actual: por un lado la presentación del ser-objeto considerándolos fuera del existir; y como resultado de esto, el haberse cerrado el ente decisivo para la problemática filosófica: el “existir”. Por ello, toma el término “ontología” en su sentido primero, como doctrina acerca del ser, y aunque esté vacío de contenido; es decir, indeterminado, permite mirar al ente en cuanto ser. Esta “ontología” será tratada desde la Hermenéutica de la facticidad.

A partir de esta consideración acerca de la ontología y la Hermenéutica, en la primera parte aborda el tema de la interpretación, sin preocuparse por la cuestión del método, sino estrictamente de la existencia.

El punto de partida es la “facticidad”, entendido como el carácter de ser de nuestro existir propio, puesto que existir solo es “en cada ocasión”. *El existir está “aquí” para sí mismo en el cómo de su ser más propio.* De modo que, desde la perspectiva heideggeriana, no puede atribuírsele entidad a la “existencia humana” o al “hombre”, sino solo al ser vivir fáctico.

“Vivir fáctico” es nuestro propio existir o estar aquí en cuanto aquí. Su Hermenéutica se comprenderá desde la facticidad, entendida como *algo que es articulándose por sí misma sobre un carácter de ser.*



Para su desarrollo, Heidegger empieza exponiendo el concepto tradicional. Realiza un breve recuento de la Hermenéutica según su raíz etimológica, aludiendo al dios mensajero: Érmh. Pasando por Platón, hasta llegar a Dilthey. Señala que para éste, lo mismo que para Scheleiermacher, la Hermenéutica es un “método del entender”, y una “doctrina del arte de la interpretación de textos”. Concepciones a las cuales critica por no considerar lo fundamental: la facticidad, y por restringirse solo a la cuestión metodológica.

La Hermenéutica, según la entiende, y tal como será tratada a lo largo de la obra, es presentada, no como una teoría de la interpretación, sino más bien desde su significado originario, como *una determinada unidad en la realización del comunicar* de la misma facticidad. Es decir, interpretación que la facticidad hace de sí misma. En tal sentido, Heidegger entiende que, debemos decir, impropriamente, que su objeto es ella misma. El motor de la interpretación no hay que encontrarlo en la curiosidad del hombre para saber y comprender, sino en la misma existencia fáctica que demanda ser interpretada. Por ello, en la hermenéutica se configura, para el existir una posibilidad de entenderse y de ser ese entender. *Hay unidad de ser entre la hermenéutica y la facticidad.*

Existir es el ser del vivir fáctico en tanto ser-posible él mismo. La facticidad se sitúa por el cuestionamiento hermenéutico, provocando lo que Heidegger denomina “conceptos existenciales”, entendidos como un *haber previo*. Es decir, que el concepto es una posibilidad de ser del momento, un significado producido, y por ello tiene, a su manera, el existir en sus manos.

El haber previo es lo que encauza el cuestionamiento de la misma facticidad, y por ello en el entender hermenéutico no puede haber generalidades, más allá de lo formal, puesto que está obligado a volver siempre su atención sobre el existir fáctico del momento. Así es como se configura su finalidad. Ésta no es la posesión del conocimiento, sino un *conocer existencial*. Pues la hermenéutica habla de lo ya-interpretado y para lo ya-interpretado.

En el siguiente capítulo plantea la intrínseca relación entre la idea de facticidad y la concepción de “hombre”, afirmando que éstos parten de la experiencia situada en cada ocasión concreta. Hay un *haber previo* a la que posteriormente se le atribuye un modo de ser.

La facticidad queda oculta en los conceptos tales como el “ser humano”, el “existir humano”, “el hombre”, y otros similares. Éstos no hacen más que encasillar la existencia en una determinada concepción categorial, por ejemplo las de tradición teológica. Diluyen el existir propio en un plano fuera del existir propio, que es el ser-posible en su aquí y ahora, es decir su ocasionalidad. Por ello, el planteamiento de la interpretación se remite a la



actualidad concreta, la cual, ontológicamente supone el presente del ahora, el uno, el estar con los demás y este tiempo.

La *actualidad* es hablar del existir desde el mundo, es decir que supone la cotidianidad. Pero ésta solo se hace visible con la temporalidad, la cual no es entendida como una categoría, sino un *existenciario*, un haber previo. El existir se mueve en un modo determinado de hablar de sí mismo, que Heidegger denomina *hablilla*. El hablilla no es un hablar externo al existir, sino algo a lo que el propio existir llega por sí mismo. Es la interpretación ya hecha de sí mismo a disposición del existir mismo. Es lo ya-interpretado.

Heidegger dedica buena parte de su obra para presentar la ontología de la facticidad por medio del rastreo de lo ya-interpretado de la actualidad en dos líneas de interpretación: la conciencia histórica y la conciencia filosófica de la actualidad. Éstas permiten el acceso al carácter de ser de la facticidad. Sin pretender en este trabajo exponer ambas vías, bástenos con concluir que historia y filosofía son modos de interpretación cuya cuestión central es destacar el carácter de ser del existir.

En la segunda parte de la obra plantea la vía fenomenológica de la Hermenéutica de la facticidad. Inicia el apartado ofreciendo un rápido recorrido histórico del término y de sus usos. Así, entiende que “fenómeno” es *aquello que se muestra como tal, en su mostrarse, es decir, aquello que está aquí él mismo en cuanto tal, no representado, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna*. Fenómeno es el modo de ser objetivo de algo, es el estar presente del objeto por sí mismo.

Este sentido fue el utilizado por las ciencias naturales a fines del siglo XIX. Y dada la posición dominante de estas ciencias frente a otros tipos de conocimiento científico, las ciencias del espíritu y la misma filosofía también se orientaron hacia esa significación del fenómeno. Presenta el caso de la psicología, que se construyó desde la influencia de la fenomenología, como un intento de *imitación* de la ciencia natural. En tal perspectiva, cita a Brentano, y su propuesta de investigar “fenómenos psíquicos”. Idéntica orientación tendrá la filosofía durante las últimas décadas del siglo XIX, preocupada principalmente con los fenómenos de la conciencia, que se consideran vivencias. Así se fue configurando una filosofía de la vida que encuentra en las investigaciones de Husserl un nuevo desarrollo.

Según Heidegger, su maestro Husserl entiende por “fenomenología”, el “modo de investigar”, es decir hablar de algo tal como ese algo se muestra; lo que, al parecer de aquel, viene a significar *psicología descriptiva*. Husserl plantea en esta fenomenología una cierta ruptura de las reflexiones tradicionales de la lógica, puesto que se pregunta dónde y cómo está aquí lo *objetivo* del que se refiere la lógica. Puesto que los *conceptos y proposiciones*



sobre los conceptos y proposiciones deben salir de los mismos objetos.

Así es como la base de toda aprehensión de algo, se encuentra en las vivencias. Se trata de la conciencia de algo en cuanto *intencionalidad*. De modo tal que, la tarea fundamental de la fenomenología es dicha aprehensión de vivencias. Por ello Husserl entiende la fenomenología como *una pauta de orientación firme para la investigación de las vivencias*.

Pero añade una nota más: la descripción de los fenómenos debe ser de cierto rigor matemático. Razón por la cual, Husserl ve en las matemáticas el ideal de ciencia. Esta concepción es profundamente criticada por Heidegger, quien intenta desmitificar la idea del rigor matemático, proponiendo a las ciencias del espíritu como ciencias mucho más científicas, en cuanto ellas presuponen más existencia que las matemáticas. La base de esta idea está en que para Heidegger, la ciencia no es sólo un sistema de enunciados y de contextos de justificación, sino *algo en la que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo*.

Allí radica la intrínseca relación entre la fenomenología y la hermenéutica, puesto que ésta trata de seguir la vía de aquella. Esto implica para la Hermenéutica, que los objetos deben tomarse tal como aparecen ante un determinado mirar.

La hermenéutica de la facticidad posee una visión rigurosa del fenómeno, no porque se asemeje al rigor matemático en su aprehensión, sino porque interpreta desde un mirar *conforme a algo*. Esto significa que en la interpretación hay un *haber previo* que debe buscarse en el mismo objeto. Lo cual pone en evidencia una particular relación entre el sujeto y el objeto. En este punto, Heidegger propone superar posicionamientos tradicionales y estériles con respecto al esquema sujeto-objeto, que no hacen más que impedir el acceso a la vida fáctica. Al mismo tiempo, propone superar o más bien rechazar el prejuicio de la ausencia de perspectiva, como si fuese posible un “mirar” el objeto desde la neutralidad, o mejor dicho, desde el vacío de toda idea preconcebida. Esto es un absurdo mucho más nefasto que el anterior puesto que impide mirar lo central: la existencia y la posibilidad del ser siendo en el aquí concreto; y la posibilidad de aprehenderla siempre desde el *haber previo* que es inseparable del existir.

Por ello, Heidegger entiende que en la configuración del *haber previo*, es decisivo ver el existir en su *cotidianidad*. Puesto que la cotidianidad caracteriza la temporalidad del existir. El vivir fáctico quiere decir ser-en-el-mundo, y “mundo” es “aquello que ocurre” en la cotidianidad, es el *en cuanto qué aparece*; mientras que el *cómo* aparece es su significatividad. El mundo cotidiano es aquello a lo cual la fenomenología se dirige, proponiendo un análisis desde la situación concreta según las dimensiones de la



ocasionalidad. Con este análisis fenomenológico, plantea superar los errores de una descripción del mundo como objeto, es decir considerado solo en su materialidad y espacialidad. Descripción que no es falsa, sino estrictamente teórica, a la manera de descripción del objeto, que es el la propia de la lógica y la ontología tradicional. Tal abordaje oculta la significatividad del mundo cotidiano, la cual no es un *rango de la cosa*, sino un *carácter de ser*. La descripción fenoménica del mundo cotidiano destaca la trama de significaciones, esto es el cómo del ocurrir de la ocasionalidad.

Lo ocasionalmente significativo posee un carácter fundamental de *apertura*.

La apertura del mundo se muestra en dos rasgos: por un lado en el carácter de presencia. Esto es *el acceder a las cosas y el tratar con las cosas, haciendo que éstas aparezcan; el estar abierto: a la apertura y al haber previo del cuidado desde la cotidianidad y para la cotidianidad*. El segundo rasgo es la manifestación del mundo común, esto se entiende como un sacar a la luz *al otro*. El estar aquí presente pone de manifiesto a los otros. Puesto que, lo que uno es, lo es en el mundo con-los-demás, con otros, diferenciándose de ellos.

Estas nociones de cotidianidad, comprensión y existencia serán releídas por Enrique Dussel, incorporándolas críticamente a su programa filosófico: la Filosofía de la Liberación

De la Hermenéutica de la Facticidad a la Hermenéutica de la Liberación

Enrique Dussel, es un filósofo nacido en argentina, pero que prefiere ser reconocido como un ciudadano de la “Patria Grande” Latinoamericana. Su aporte al pensamiento de la Región es de vasta importancia puesto que, tras haber recibido una fuerte formación filosófica eurocéntrica, pudo revisar sus esquemas de pensamiento a partir de su estadía en Jerusalén y la influencia de pensadores con raíces semitas, como por ejemplo Levinás.

Es un convencido militante del rol social de los filósofos y científicos; y entiende que lo fundamental de la tarea filosófica reside en construir un pensamiento no funcional al sistema hegemónico opresor, sino al servicio de la liberación de los pueblos oprimidos.

Desde la década de los 60 viene elaborando una propuesta compleja y profunda bajo la denominación de “Filosofía de la Liberación”. Sin querer exponer la estructura de tal planteo filosófico, solo diré que constituye un auténtico pensamiento local. Propone primeramente, un camino de deconstrucción de estructuras de pensamiento opresoras, absolutas y negadoras de la alteridad; y continúa con la construcción de un pensamiento que va más allá de la mera “emancipación”, tocando el deseo más profundo del ser humano: el deseo de liberación. Frente a la opresión hegemónica, su anti-proyecto es la Liberación.



Tomando como base esta Filosofía de la Liberación, quisiera detenerme en la interpretación que ofrece con respecto a la Hermenéutica de Heidegger.

Dussel es un estudioso de filósofos de la tradición Alemana. Particularmente se ha abocado al estudio sistemático de la fenomenología de Husserl y la Hermenéutica de Heidegger. De hecho, constantemente el filósofo argentino apela a categorías fenomenológicas y hermenéuticas, pero reinterpretándolas desde el proyecto de construir sólidamente una Filosofía de la Liberación.

En la conferencia ofrecida en Viedma en noviembre de 1972 -que luego se publica en la obra titulada *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana-*, reinterpreta, entre otras, las categorías de “cotidianidad” y “comprensión”. En ellas me centraré a continuación.

Ya dijimos que para Heidegger, el pensar es algo que surge desde la cotidianidad. Dussel entiende que el pensar es una ruptura de la cotidianidad. Ésta se da a partir del estado de *crisis*. La crisis es un punto de alejamiento, y permite mirar lo cotidiano desde la separación a fin de emitir un juicio al respecto. Así afirma que *mientras alguien está en la cotidianidad no está separado, no tiene criterio, ni juzga. En cambio en la crisis, al separarse, desde la trascendencia, desde esa superación del horizonte, se vuelve sobre la cotidianidad para emitir un juicio.*³

Esta percepción de que la capacidad de juicio aparece mediado el estado de crisis, no es una expresión, por sí misma feliz, puesto que, en sentido contrario, podría llegar a interpretarse que, cotidianamente vivimos sin juicio, sin criterio. Pero la capacidad de juzgar en el ser humano es vital. Permanentemente necesitamos emitir juicio acerca de todo. Desde las situaciones y aspectos más triviales, hasta otras mucho más comprometidas. El juicio puede ir desde los gustos más subjetivos como las modas, hasta aquellos que parecen poner en juego la misma condición existencial como por ejemplo, el estado de las instituciones democráticas de un país. Dussel, pareciera reservar el término “juicio” sólo para el segundo caso. Por ello entiende que “juicio” y “crisis”, son expresiones intrínsecamente conexas. Remitiéndose a su origen etimológico uno diría que *krinein*, es separar, o también *juzgar*.

El juicio cotidiano no está enfrentado, y por ello no necesita aclarar nada. Tal pensamiento es tautológico, no aporta sentido puesto que parte de lo no-significativo.

Mientras se está en la cotidianidad, no se piensa en términos liberadores. Cuando aparece la confusión, lo oscuro, aparece la demanda del juicio esclarecedor. Aquí es donde el pensar

³ Dussel E. (1977) *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Méjico DF: Extemporáneos. p. 55



es una vuelta al mundo en busca de fundamento.

Para llegar al esclarecimiento de lo cotidiano, Dussel observa que pueden seguirse dos caminos: el “camino largo” que busca el fundamento de la existencia de una determinada época a través del recorrido por las obras humanas que la originan. Así, *en América latina, por ejemplo, el descubrimiento del ser nacional (del fundamento) exige conocer el Martín Fierro, el Popol Vuh, el Chilam Balam, para llegar así al fundamento.*⁴ Pero también hay un “camino corto”. Éste es el camino ontológico. Parte de lo cotidiano y se pregunta por el sentido del ser de una época. Este planteamiento es claramente heideggeriano, puesto que la pregunta por el sentido del ser, esto es el planteamiento ontológico, remite directamente al fundamento—sentido—de la existencia.

Pero no cualquier existencia; no toda existencia; sino la propia existencia en el aquí y el ahora.

De allí es que, Dussel conecta estas categorías heideggerianas de *cotidianidad, dassein, y ontología*. Pero ¿cómo se configura en tales relaciones la Hermenéutica? Aquí, el filósofo argentino entiende que Heidegger plantea una Hermenéutica de la cotidianidad. Ésta es sumamente valiosa para superar la artificiosa creación de la modernidad referida a la relación entre el sujeto con su objeto. Para Heidegger, la relación hombre-mundo está más allá de la relación sujeto-objeto. Por eso, la hermenéutica de la facticidad no se postula como un método de interpretación, sino una condición del ser-en-el-mundo. Por lo tanto, lo esencial en la Hermenéutica no es la descripción en vistas a la comprensión de un objeto, sino la interpretación del mundo desde la totalidad de la propia existencia. Lo ontológico es ir al fundamento.

El pensamiento no tiene un sentido en sí mismo, sino sólo cuando revela lo único que importa: la existencia. Y como la existencia está en la cotidianidad, ésta es lo único que vale la pena ser pensado. Con esto, Heidegger intenta, según Dussel, superar dos momentos de la modernidad: el yo-pienso con el “yo-soy-en-el-mundo”; y la consideración del yo-pienso como actividad principal, con el yo-existo como condición relegada.

No obstante esta valoración positiva que Dussel presenta acerca de la hermenéutica heideggeriana, observa que ésta aún conserva en su esencia una totalidad opresora. Perpetra la totalidad europea iniciada desde el siglo XV, y desarrollada hasta nuestros días. Tal totalidad, *colocó a los hombres, como si fueran cosas en el mundo; los comprendió en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro. Natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro*

⁴ Idem p 119



fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo.

La ontología como hermenéutica de la facticidad, es, a la manera de ver de Dussel, limitada e insuficiente. El límite de tal consideración está precisamente en que no descubre la categoría de exterioridad de lo que Heidegger ha llamado “el otro”. Heidegger, al tratar el tema del “otro” no llega a plantear el problema ético que impone su presencia.

Esto es porque lo trata desde la totalidad absoluta y silenciadora. Para Dussel la clara muestra de que Heidegger, en el fondo termina negando la existencia del Otro, es el hecho de haber ocupado el puesto de su maestro Husserl en la Universidad de Friburgo, quien fue expulsado por el régimen nazi a causa de su condición de judío. En esto, al parecer de Dussel, Heidegger *comete una inmoralidad.*

Heidegger construye una ontología que silencia al otro porque lo aborda desde la totalidad. Esta ontología totalizadora se supera con la Metafísica, entendida como *metàphysis*, es decir más-allá de la totalidad. *El método meta-físico, que no es solamente ontológico, opera de otra manera. Esta otra manera es el descubrir un más allá del mundo que es dado cuando el Otro pro-voca y su palabra viene del “más-allá” del horizonte del mundo.*

Con esto, Dussel introduce la categoría de la ana-logía como un método superador de la ontología heideggeriana, pues permite la comprensión del otro cuando el intérprete lo ha incorporado a la propia experiencia. Este modelo analógico rompe la totalidad silenciadora pues descubre al Otro como originariamente distinto y su palabra es *analógica*, es decir viene al encuentro del “más-allá”, de un horizonte distinto.


Esta apertura desde la analogía posibilita la *comprensión* del Otro. Pero ¿cómo entiende Dussel esta categoría? ¿Qué es comprender?

Es conveniente señalar previamente que, para la construcción de una filosofía latinoamericana liberadora, Dussel entiende que la primer tarea del filósofo es *destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad*⁵. Y Este silencio, al permitir la escucha, deviene en *comprensión*.

De esta manera, comprender es tener el sentido de todo aquello que está contenido en la totalidad de mi experiencia y de mi horizonte. Resulta interesante el proceso intelectual que el autor realiza para llegar a tal significado. Así, afirma que comprensión implica dos términos: *circum* y *presión*.

Circum es la totalidad de mi mundo, y de mi experiencia. Si algo toma contacto con este mundo mío, y pertenece a otro horizonte, surgirá la pregunta *¿qué es?*. Así, *mientras no*

⁵ Idem. p. 130



podiera relacionarlo de alguna manera con todas mis otras experiencias, diría que “no lo he comprendido”.

Preñión es captar algo concreto. Es tener en claro el sentido de algo que pertenece a la totalidad de mi mundo. Por ello, *comprender*, dice más de una condición del ser-en-el-mundo que una capacidad racional. Siguiendo a Heidegger, entiende que la existencia es la condición previa del ser, y por tanto, existencial. Es el modo cotidiano de ser en el mundo. Esta cotidianidad es siempre obvia, rutinaria y a-crítica. En oposición, *existenciarío* es lo crítico, es la ruptura de la cotidianidad. Pero siempre la cotidianidad vigente de mi existencia es el punto de partida del pensar.

Una comprensión existencial es una comprensión cotidiana y a-crítica. Pero más allá de este nivel, existe otro, el de una *comprensión como fundamento del ser*. Aquí, el sentido de algo, y en definitiva de la propia existencia, se revela sólo cuando se toca la *physis* –naturaleza– ó *eínai*-el ser-. Dussel expresa esta doble dimensión de la comprensión diciendo que es la *comprensión existencial cotidiana la que permite que todo lo que nos rodea se nos aparezca como importante; pero lo más importante es el fundamento y se nos pasa absolutamente desapercibido*⁶.

Precisamente comprender el mundo, para Dussel, no es lo mismo que comprender la existencia del hombre. Lo óntico dice de los entes, lo ontológico, dice del *fundamento de la existencia del hombre, de una comunidad, de una época histórica y aún de la humanidad como historia de todos los proyectos*.

Aquí, Dussel plantea superar la totalidad vigente opresora de la alteridad, entendiendo que comprender es *poder-ser*. Es la posibilidad de un proyecto de ser construido desde la apertura de esa exterioridad totalizadora. Comprender es la elaboración del proyecto de ser América Latina desde su fundamento: *América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como entes o cosas desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como entes o cosas, para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad*⁷.

⁶ Dussel E. (1995) Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, 5ª Edic. Bogotá: Nueva América

⁷ Idem p. 93



Conclusión

La Hermenéutica de la facticidad de Heidegger me ha puesto enfrente el *existir, la cotidianidad y la comprensión*. Por su parte, la Hermenéutica de la Liberación de Dussel, me lleva hacia una resignificación de otras categorías, tales como la *analogía* y el *proyecto*. Sobre estas dos no he dicho absolutamente nada, sólo fueron mencionadas.

Pero hay en ellas una beta para seguir profundizando el modelo alternativo y periférico de la Filosofía Latinoamericana.

De modo que, el camino recorrido hasta aquí, no hace más que abrir algunas preguntas. Éstas no son directamente “hermenéuticas”, o al menos no lo son en el sentido de *método de interpretación*, sino más bien que la trascienden: ¿desde cuándo la Hermenéutica deviene en un planteo ético que se me impone por la presencia del Otro?

Los grandes íconos del pensamiento filosófico, como Heidegger, lo son ¿sólo por su proyecto intelectual? En este sentido, realizar una interpretación de sus teorías ¿puede desvincularse de su vida? ¿Es posible, útil y legítimo hablar del proyecto de una “Hermenéutica con matices latinoamericanos”?

De ser posible la anterior ¿cuáles serían sus puntos de referencia? ¿Lo latinoamericano o la Hermenéutica como método? ¿Es un exceso conducir la tradición hermenéutica hacia estos niveles de pensamiento?

Más allá de todo lo que podamos decir y construir, es posible concluir que *la teoría, la ciencia, y todas estas actitudes, aún las más especulativas, todas ellas son posteriores; son actitudes segundas, porque son re-flexión, es decir uno se flexiona, se vuelve sobre lo primordial*, la existencia concreta en el aquí y en el ahora.

Si lo primordial es corrido de su eje, entonces, toda la comprensión y discurso que se construya de aquello será siempre artificio, invención, relatos más o menos ilusorios y más o menos reales.



Bibliografía

- Bauman, Z. (2007). *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales* (1ª reimp). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (4ª edic.). Méjico DF: Itaca.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (2ª edic.). Madrid: Trotta.
- (1992). *Filosofía de la Liberación* (1ª edic en el FCE). Méjico DF: FCE
- (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (5ª Edic). Bogotá: Nueva América
- (1983). *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Ferraris M. (1998). *La Hermenéutica*. Méjico DF: Taurus.
- Heidegger, M. (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1ª reimp.). Versión de Jaime Aspiunza, Madrid: Alianza.
- Lander, E. (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso