



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DIVISIÓN DE ESTUDIOS PROFESIONALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La experiencia de la vida fáctica en los textos del joven

Heidegger



Tesis que presenta Josué Omar Ávila Martínez
para obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Asesor: Dr. Pedro Enrique García Ruiz

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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

Índice	2
Agradecimientos.	3
Introducción.	4
I EXPERIENCIA DE LA VIDA FÁCTICA Y CRISTIANDAD ORIGINARIA	12
I.1 El concepto de experiencia de la vida fáctica	12
I.2 Experiencia de la vida fáctica en la cristiandad originaria.	17
I.3 La «proclamación» y la experiencia de la vida fáctica.	23
I.4 La facticidad cristiana entendida como ejercicio.	26
I.5 El «desmontaje» [Abbau] y la reapropiación del pensamiento metafísico.	31
II. INDICACIÓN DE LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA Y VIDA FÁCTICA.	36
II.1 Indicación de la situación hermenéutica.	36
II.2 El «estado de interpretación» y la vida fáctica.	41
II.3 La vida fáctica y la comprensión fenomenológica.	44
II.4 Análisis fenomenológico de la vivencia.	49
III. FILOSOFÍA COMO HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA DE LA FACTICIDAD.	53
III.1 El concepto que proporciona la tradición sobre la hermenéutica.	53
III. 2 Hermenéutica como la interpretación que la facticidad hace de sí misma.	56
III.3 El fenómeno de la muerte en el análisis de la experiencia de la vida fáctica.	60
III.4 La Cura.	64
IV LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA PRETEORÉTICA Y ORIGINARIA.	67
IV.1 El proyecto de establecer una ciencia originaria.	67
IV.2 Fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica.	71
Conclusiones.	75
Bibliografía	79
Referencias Bibliográficas.	79

Agradecimientos.

A Carmen mi mamá, por creer en mí y apoyarme con un amor radical.

A Lizbeth mi hermana, por compartir conmigo el camino de la existencia y la magia de concluir etapas para vivir nuevas historias.

Al Dr. Pedro Enrique García Ruiz, mi asesor, por brindarme su apoyo y enseñarme que el buen maestro además de riguroso, es siempre generoso.

A la UNAM por ser mi segunda casa y en definitiva, el mejor lugar para intercambiar ideas.

A la facultad de Filosofía y Letras, por su especial mística.

A todos los colegas, filósofos y no filósofos que ejercen el libre pensamiento.

A la filosofía, por darme una perspectiva desde la cual partir.

A la música, por ser mi compañera en los momentos de mayor pesadumbre.

A mi padre Patricio, por la sangre, su afecto y sus ausencias.

A mi abuelita María del Carmen, por heredarme su ejemplo y por la enseñanza que consagró en mí ser.

A mi abuelito Rafael, por conseguir sacudirme y orillarme a salir de la zona de confort.

Por último, te agradezco a ti, por dedicar tu tiempo para leer estas páginas.

Introducción.

El propósito de este trabajo es contribuir con absoluta sencillez a la que actualmente conforma de suyo una vasta cantidad de investigación e información sobre el pensador de Messkirch, Martin Heidegger. Indagación que se encuentra lejos de estar «terminada» debido en gran medida, a que pese al tiempo que ha transcurrido desde su fenecer en el año de 1976, su obra, no ha sido editada ni traducida en su totalidad a nuestro idioma en la época presente. No cabe duda que Martin Heidegger ha sido considerado como uno de los filósofos más influyentes del siglo XX, sin embargo, ello mismo nos invita a preguntarnos: ¿qué es aquello que le confiere tal *estatus*? La presente tesis está planteada de manera expositiva, de tal forma, su intención será «arrojar luz» sobre algunos «conceptos elementales» y que parecen determinar el «eje» de la filosofía heideggeriana. Considero que dichos conceptos «fundamentales», se originan en la etapa del denominado «joven Heidegger», lo anterior, tras haber hecho una revisión que ante todo desea estar planteada con la humildad debida. Realizar una pausa y dirigir la indagación a la génesis del pensamiento del llamado «joven Heidegger», permitirá reconocer cuál es el principio del «camino» que transitará el filósofo alemán a lo largo de su vida.

La palabra «camino» es uno de los múltiples conceptos que conforman la «jerga técnica» heideggeriana, a la vez que es nada menos, la manera en que el pensador concibió la actividad del ejercicio del filosofar. «Filosofar es también caminar», para Heidegger dicho «camino» será el tránsito que él mismo emprende a lo largo de su propia existencia. Una vida que evidentemente tendrá errores, alegrías, victorias y fracasos, pero que en todo caso siempre se encontró dispuesta a dar el «siguiente paso», «sólo un paso más». Sencilla y llanamente, «caminar».

La pregunta por el ser siempre la mantuvo Heidegger a la vista en su caminar filosófico, aunque con diversas acentuaciones y respectos. Ya hemos visto que la pregunta por la vida fáctica no debe ser considerada de manera independiente de la pregunta por el ser en general, sino sólo en el camino del aseguramiento del planteamiento de esta pregunta principal. La interpretación extendida de *Ser y tiempo* (y por tanto de las primeras lecciones) como antropología filosófica sólo se sostiene si la pregunta por la vida fáctica el *Dasein* se independiza y no es vista en su conexión con la pregunta por el ser en general. En este sentido, la pregunta por la vida fáctica constituye un determinado respecto de la pregunta por el ser: es la pregunta por el ente que comprende el ser. (Xolocotzi, 2004, 205).

Esta tesis pretende establecer que los textos del «joven Heidegger» resultan ser un elemento clave para «comprender» la génesis y concreción de la «analítica existencial» desarrollada en *Ser y tiempo*. El profesor de la universidad de Friburgo señaló que su experiencia filosófica decisiva tuvo lugar entre los años (1922-1923), debido a ello las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* conocidas como el [Informe Natorp] y el curso *Ontología hermenéutica de la facticidad*, al igual que el «corpus de textos y seminarios» que salen a la luz entre los años de 1912 y 1927, constituyen el «origen», y son la «antesala» de lo que el pensador alemán desarrollará con el nombre de «analítica existencial», en la que será considerada su obra fundamental, *Ser y tiempo* del año 1927.

El presente trabajo sostiene que el análisis del «joven Heidegger» sobre «la experiencia de la vida fáctica» y la relación de ésta, con la «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*) son el fundamento en donde se erige la denominada «analítica existencial». La presente tesis establece como marco referencial lo publicado por el denominado «joven Heidegger». Dicho período comienza alrededor del año 1912 con los textos: *El problema de la realidad en la filosofía moderna* (1912), *La teoría del juicio en el psicologismo* (1914), la tesis de docencia privada y libre sobre *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Scoto* (1916), la *Prelusión sobre el concepto de historiografía* (1916), *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919) el curso *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* conocidas como el [Informe Natorp] (1922), el curso *Ontología hermenéutica de la facticidad* (1923), el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) y que llegará a su cúspide en el año de 1927, con la publicación de *Ser y tiempo*. No obstante, el denominado «joven Heidegger» se extiende hasta antes de la redacción del texto *De la esencia de la verdad* (1931-1932). Los textos previamente enunciados constituyen el «primer momento» de la filosofía heideggeriana, que a su vez posibilitará, lo que se conoce como el «segundo Heidegger» o también «segundo periodo», tras el *Kehre* (*viraje*) o (giro), el cual tiene su origen a mediados de los años treinta, y que determina los ejes en que se focaliza su investigación, hasta el final de su existencia en 1976, año de su muerte.

La investigación respecto al concepto de «ser», tiene que partir en primera instancia por una indagación que nos permita «comprender» sobre aquello que exprese el «ser de aquél

que pregunta». Esto Heidegger lo desarrollará en 1927 con lo que optó por denominar, una «analítica existencial del *Dasein*», dicho concepto surge tras el previo análisis de la «experiencia de la vida fáctica». Heidegger hará notar que el *Dasein* no tiene «esencia», ya que es un «proyecto» que se encuentra en permanente «construcción», más tarde complementará dicha proposición señalando que la esencia del *Dasein* en todo caso, es su propia «existencia».

Hasta aquí ha quedado claro que la comprensión vivencial primaria del vivenciar del entorno no está orientada en torno a la esencia del ser humano como *animal rationale*, sino en la esencia del ser humano como existencia, utilizando el lenguaje de *Ser y tiempo*. La esencia del ser humano como la comprensión existente de ser puede ser destacada de entrada como el comprenderse del vivenciar del entorno en su propio ser y, en vinculación con ello, el comprender del ser de lo entornado. Estos dos caracteres fundamentales de la vida fáctica o *Dasein* adquieren en *Ser y tiempo* su articulación conceptual definitiva: ser en el mundo. (Xolocotzi, 2004, 185).

El presente trabajo pretende manifestar la importancia que revelan las consideraciones de orden ético que nos ofrece el denominado «joven Heidegger». El proyecto inicial de dicho pensador es instalar la «pregunta por el sentido del ser» en un horizonte que no fuera metafísico, es decir, suprimir los veinticinco siglos de la «tradición» filosófica y de cualquier condición «metafísica» posible. De tal manera, encontramos que la filosofía debe ser fiel fundamentalmente a su carácter de «ateísmo», por tal motivo, debe conseguir partir desde sus propias posibilidades, «prescindiendo» de toda la tradición y los conceptos que se han elaborado junto con ella. Tal es el primer momento del recorrido que nos permite analizar el tema de la «vida fáctica». Resulta oportuno considerar que la «pregunta fundamental» de la investigación heideggeriana es «la pregunta por el sentido del ser», no obstante, debe considerarse con atención particular, el hecho de que la «pregunta originaria» para el «joven Heidegger», sea la pregunta por la «experiencia de la vida fáctica».

Esta «vida fáctica» ya no se sostiene en ninguna instancia metafísica, cae en un vacío y se abre en el ser-ahí. No sólo el mundo, también la «vida fáctica» es la caída en sentido literal. Anticipemos algo de lo que diremos después. En lo que Heidegger llama la «vida fáctica» no encontraremos nada que legitime para conceder algún valor de verdad a una afirmación religiosa o a una construcción metafísica. El principio medieval de la transición fluida entre el hombre finito y la verdad de lo infinito, este tránsito que rebasa las fronteras, se ha hecho ilusorio para la «vida fáctica». Y con ello también es ilusorio el Dios que, como un «tesoro de verdad», es administrado por una Iglesia rica en tradición, una Iglesia articulada por fuertes lazos institucionales. A partir

de los años veinte Heidegger impartió lecciones sobre fenomenología de la religión. Se trataba en ellas de Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard. En parte estas lecciones todavía no se han publicado. Sin embargo, Otto Pöggeler tuvo acceso a los manuscritos y descubrió allí al Heidegger «protestante». (Safranski, 1997, 141).

El trabajo que a continuación presento, se limita al análisis de lo que Heidegger tematiza como «experiencia de la vida fáctica» y la relación de ésta con la «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*). No obstante, pretende manifestar que el autor alemán establece un «profundo diálogo» con la tradición escolástica, y la que él mismo denominó como «cristiandad originaria». Sostengo que dichos vínculos son una propuesta claramente identificable en el «joven pensador» y que aparece en los textos referidos de la etapa perteneciente al periodo del denominado «primer Heidegger». La reflexión sobre establecer el «vínculo» entre la «vida fáctica» y la «ciencia originaria» a su vez, son el prelude de lo que años más tarde serán conocidos como los «existencialistas», desarrollados plenamente en la «analítica existencial», explicitada en *Ser y tiempo*. Para el autor de la *Fenomenología de la religión* la humanidad ha olvidado su verdadera vocación, la cual consiste en «recuperar», el más profundo «comprender» (*Verstehen*), de la «existencia» lograda por los «primeros griegos» y por lo que el profesor de Friburgo concibió como «cristiandad originaria». Para Heidegger dicho «comprender» fue perdido por las filosofías posteriores. En este sentido, el «retorno» a la «pregunta originaria» y por ende al pensamiento griego, particularmente a la propuesta de Aristóteles en lo concerniente a su «filosofía práctica», desempeña un papel fundamental en la «recuperación-crítica», que desarrolla la filosofía heideggeriana. El profesor de la universidad de Friburgo emprende la tarea de analizar y medir los alcances de la «experiencia de la vida fáctica», no obstante, lo que motiva al «joven Heidegger» será: «comprender» el tema de la «experiencia de la vida fáctica» en la época de la «filosofía clásica» y la «cristiandad primigenia». Lo anterior con base en que Heidegger considerará que éstas serán las «piedras de toque» sobre las cuales, es posible «aperturar» el horizonte de «comprensión» de la historia de la «subjetividad moderna».

El profesor de Friburgo manifestó su interés en construir una «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*) a partir de la «experiencia de la vida fáctica», esto será, una «ontología fundamental» [*Fundamental Ontologie*]. Importante resulta señalar que la elaboración de dicha «ontología» jamás se concretó, no obstante la «ontología fundamental» no debe interpretarse como una «nueva ontología», que surgiera o viniera a imponerse con el

propósito de reemplazar todas las anteriores, por el contrario, la señalada «ontología» ejecuta un análisis entablando un permanente diálogo con la «tradición» que a su vez permite el «desmontaje» (*Abbau*), y con ello hace patente la imposibilidad de cualquier ontología. El presente trabajo tiene como propósito manifestar que el intento para mostrar la «imposibilidad» de la propia «ontología fundamental», posibilitó en gran medida, el desarrollo de la «analítica existencial» concretada y explicitada en *Ser y tiempo*.

En realidad, la cuestión del ser plantea una inconveniencia estructural: las cosas *son* justo cuando pasan desapercibidas y se nos escapan, pero esa constituye justamente la situación en la que no las podemos tematizar de ninguna manera; al contrario, cuando pretendemos conocerlas, las cosas quedan expuestas a otra luz, que las rescata de su irrelevancia para aparecer de forma expresa ante una mirada, listas para ser conocidas. En cuanto al ser, en efecto, parece habitar un extraño desdoblamiento: en cierto sentido algo deja de ser para poder ser expresamente. Pero sería un error interpretar con ingenuidad que hay algo así como dos seres: el previo a su tematización, que resultaría por completo inaccesible, y el propiamente temático. Para empezar, porque si fuera inaccesible de verdad, ni siquiera podríamos referirnos a él como tal; en segundo y principal lugar, porque hablamos del ser, lo que entraña justamente ese desdoblamiento, que por descontado solo se deja plantear desde el lado temático, porque solo desde este último tiene sentido algo así como referirse a lo que «solo aparece inexpresiva y silenciosamente». (Leyte, 2015, 35).

Heidegger señala que para que dicha ontología sea posible, es necesario realizar una «revisión crítica de la historia de la metafísica». El proyecto de una «ciencia originaria» a partir de la «experiencia fáctica de la vida» se encuentra intrínsecamente relacionado con una «revisión crítica de la metafísica occidental». Resulta oportuno señalar que el método del cuál es heredero el pensador de la selva negra alemana es el de su predecesor Edmund Husserl, y que tiene como máxima expresión el lema de «ir a las cosas mismas», Heidegger interpretará lo anterior como «ir a las cosas» evitando con «rigor metodológico», «atender a cualquier prejuicio» que haya sido legado por la «tradición metafísica» y la «historia de la filosofía». Como ha sido puesto de manifiesto, el autor del [Informe Natorp] emprende una doble tarea que consiste en: 1) Realizar un «desmontaje» (*Abbau*) de la historia de la metafísica, y 2) Señalar que es imprescindible hacer una «reapropiación de dicha historia», ya que en la «historia» referida, se encuentra la propia «historicidad» del *Dasein*. La indagación que propone Heidegger con respecto al concepto de «ser», debe tomar como punto de partida, una indagación por el «ser de aquél que pregunta», esto es, de una «pregunta» que se origina en «la experiencia de la vida fáctica».

El filósofo de la selva negra alemana manifiesta que «la pregunta por el ser», es también la pregunta por «el ser del *Dasein*». El discípulo de Husserl señalará, que todo intento por encontrar un fundamento de «ser» en otra cosa que no sea en éste, constituye una evasión de «la pregunta por el sentido del ser». El «joven Heidegger» manifiesta que la noción de «ser», solamente puede abordarse a partir del *Dasein* humano en tanto que se le interroga en su «carácter ontológico». El llamado [Informe Natorp] sostiene una «crítica hacia la metafísica planteada por Aristóteles», debido a que el estagirita encuentra una predilección en el enfoque fundamentalmente «presencialista», ya que para Heidegger el *Dasein* será ante todo, un «proyecto», el cual debe comprenderse como algo que se encuentra en una «permanente construcción».

La ciencia en general puede definirse como un todo de proposiciones verdaderas conectadas entre sí por relaciones de fundamentación. Pero esta definición no es completa ni alcanza a la ciencia en su sentido. 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. Por otra parte, el *Dasein* mismo se destaca frente a los demás entes. Por lo pronto, será necesario aclarar en forma provisional este carácter eminente del *Dasein*. Para ello, la discusión tendrá que anticipar análisis posteriores, que sólo entonces serán propiamente demostrativos. El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* comprende su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein es* ontológico. (Heidegger, 2003, 34-35).

Heidegger encuentra que la «deformación» de «la experiencia de la vida fáctica» se debe en gran medida a la adopción «acrítica» de la «tradición», es menester emprender un «desmontaje» (*Abbau*) «histórico» de dicha tradición y centralizar el problema en la «vida fáctica». La «vida fáctica» tiene como punto de partida una «auto-comprensión» inmediata «en-el-mundo», atender a dicho «evento» constituye una de las tareas centrales encomendadas a la filosofía, la referida tarea de «comprender» a este ente intérprete, a saber el *Dasein*, constituirá el «núcleo» de la investigación heideggeriana hasta el año de 1929. La temática que desarrolla el «joven filósofo», durante este periodo tendrá diversos nombres, a lo largo de los años veinte se concibe como «ciencia originaria», en 1922 como «ontología fenomenológica», en 1923 como «hermenéutica de la facticidad», para

finalmente cristalizarse como la «analítica existencial» de *Ser y tiempo* desarrollada en 1927. El «joven Heidegger» propone un abandono gradual de la primacía del «sujeto epistemológico», el cual había sido propuesto por Descartes a partir del «cogito ergo sum», «pienso, por lo tanto existo». En contraparte Heidegger considera que lo fundamental de la investigación debe ser realizar un análisis profundo sobre los contextos «prácticos de acción» en los que se encuentra «insertada» la «vida humana», de tal manera, el presente trabajo pretende manifestar que existe en la propuesta del denominado «joven Heidegger», una serie de profundas implicaciones éticas en su proyecto filosófico.

El concepto del «instante» o «momento» (*Augenblick*), en griego el [*kairós*] acontece como el objeto de la «sabiduría práctica» [*prhónesis*]. El «instante» parece «perpetrarse» cuando la misma [*prhónesis*], ha sido suficientemente bien «interpretada». La «prudencia» permite develar, el «instante» de una vida que es trato consigo misma», de igual manera la [*prhónesis*] resulta ser el modo en que el «instante» (*Augenblick*) es custodiado en la «verdad». En el informe enviado a Paul Natorp el profesor de Friburgo señalará que la filosofía occidental se alejó de una «comprensión originaria» de la «vida fáctica» como «fenómeno». La propuesta del pensador alemán es permitir que esta «vida fáctica» que se muestra ante el desvelamiento de la cuestión del «ser» comparezca por «sí misma».

Con respecto a su «objeto», en cuanto pretendido modo de acceso a él, la hermenéutica indica que dicho objeto que en un ser que está capacitado para la interpretación y necesitado de ella, que es inherente hacer su ser el estar de algún modo ya interpretado. La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alineación de sí mismo de que está afectado al existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Entender que se origine en la interpretación es algo que no tiene que ver con lo que generalmente se llama entender, un modo de conocer otras vidas; no es ninguna razón para con... (Intencionalidad), sino como del existir mismo; fijémoslo ya terminológicamente como el *estar despierto* del existir para consigo mismo. La hermenéutica no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir. Considerando la propia facticidad es como debe determinarse *cuando y hasta qué punto* aquella pide la interpretación propuesta. Así pues, la relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión del objeto y el objeto aprehendido, al cual aquélla solamente tendría que ajustarse, sino que el intérprete, el mismo es como posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico. (Heidegger, 2000, 33).

Resulta imprescindible evitar minimizar las consecuencias que se derivan de la comprensión heideggeriana del «instante» interpretada como «momento adecuado u

oportuno» [kairós], ya que al igual que la noción de «prudencia» también denominada «sabiduría práctica» [phrónesis], manifiestan que la propuesta del «joven filósofo» se opone explícitamente a la «metafísica presencialista» postulada por Aristóteles, y que fue central durante el denominado pensamiento clásico. Debe señalarse en todo caso, que en la «comprensión» propuesta por Heidegger, su pretensión es apostar por la primacía del «tiempo futuro», esto con base en que el *Dasein* desarrolla y establece vínculos con su ser a partir de «actitudes prácticas». En este punto resulta «fundamental» establecer que las nociones de «decisión y deliberación» son conceptos centrales ya que posibilitan pensar el tiempo «futuro», otra de las consecuencias que se derivan de la comprensión heideggeriana entendida como [kairós], es que el «ser» es siempre el «ser propio» del *Dasein*, es decir, un saber que se refiere en cada caso, a «nosotros mismos».

Nuestro tema es, pues, el existir en cada ocasión; nuestro cometido: ponerlo de tal manera a la vista del entender que se puedan distinguir en el mismo los rasgos fundamentales de su ser. El existir no es cosa alguna, como lo es un tarugo de madera o una planta; tampoco es algo que este compuesto de vivencias, ni mucho menos es el sujeto (yo) que está frente al objeto (no yo). El existir es un ente señalado que precisamente, en tanto que «está aquí» verdaderamente, no es objeto – en sentido formal: es decir, aquello sobre lo que se dirige el pensar. Es objeto en cuanto es tema de nuestra *consideración*, eso no supone sin embargo, que se esté diciendo nada acerca de si ha de serlo también en la experiencia en que está *aquí* o en la que se realiza efectivamente el análisis. (No se trata de agenciarse una serie de frases y de dogmas acerca de ese existir, y de exponerlos; ni de hacer con ello o sobre ello una filosofía; ni tampoco, lo que para la mayoría es lo más importante, de montar, de poner en escena una nueva escuela dentro de la fenomenología y así amplificar aún más el escándalo y el jaleo actuales, ya de por sí bastante sospechosos). El propósito de esta indagación particular es configurar de modo concreto la orientación de la mirada sobre el fenómeno genuino. Para ello es importante ver el existir en su peculiaridad ya allí donde no se le supone. (Heidegger, 2000, 70).

El pensador de la selva negra alemana señalará que en el «proyecto de existencia», solamente puedo decidir por mi propia «existencia» y jamás por la de los demás. Debe enfatizarse que en sus inicios Heidegger se encontró fuertemente influenciado por la filosofía de Edmund Husserl, autor de *Las investigaciones lógicas*. Dicho autor consideraba que la filosofía no debía de ser concebida como una «disciplina supeditada», por el contrario, buscaba erigir a la filosofía como una «ciencia» que se encontrara en condiciones de articular categorialmente la «existencia humana». De tal manera, el joven discípulo, buscará desarrollar en su obra temprana, una filosofía que no deje en segundo término el «fenómeno» de la «existencia humana». Es por ello que el denominado «joven Heidegger»

emprenderá la tarea de encontrar las bases que le permitan articular una «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*). No obstante, Heidegger señalará que para capturar el auténtico «sentido» de la «existencia» es indispensable dejar de lado el «uso instrumental» de los «conceptos» con los cuales la «tradición filosófica» ha transitado a lo largo de XXV siglos, tiempo que no ha hecho otra cosa que «ocultar» y de esa manera, dirigir al «olvido» el «cuestionamiento fundamental» de la filosofía. Tal cuestionamiento será la «pregunta que interroga por el sentido del ser» que como ha sido mencionado, en la etapa del denominado «joven Heidegger», recibirá el nombre de la pregunta por la «experiencia de la vida fáctica». El discípulo de Husserl considera que la indagación que debe hacerse de la «pregunta que interroga por el sentido del ser», debe evitar atender a la situación que la «vida fáctica cristiana» presenta, debido a que esta última no es filosofía, sino que se desenvuelve más dentro del ámbito de la «teología». Las interpretaciones propuestas por San Pablo y San Agustín atestiguan que el «camino» que recorre la experiencia de la «religiosidad genuina», es un recorrido que se encuentra imbricado entre «concepciones neoplatónicas» y la «metafísica aristotélica» heredada por la época. Por tal motivo, el proyecto de constituir a la filosofía como una «ciencia originaria» debe partir desde sus «propias posibilidades», en este caso, la «vida fáctica». De igual manera Heidegger señala que el método empleado será el de la «fenomenología», por ser el más adecuado para alcanzar dicho propósito. La «pregunta por el sentido del ser», entonces se convierte en una pregunta que debe partir desde la «experiencia de la vida fáctica humana», evitando, con «rigor metodológico», incluir cualquier antecedente que haya sido heredado por la «tradición» y la propia historia del pensamiento.

I EXPERIENCIA DE LA VIDA FÁCTICA Y CRISTIANDAD ORIGINARIA

I.1 El concepto de experiencia de la vida fáctica

El «joven Heidegger» considera que el «punto de partida» de la filosofía debe ser «la vida», en este sentido, la «experiencia de la vida fáctica» desempeñará un papel fundamental en el proyecto filosófico del pensador alemán. La primera pregunta que el joven filósofo intenta responder es: ¿qué significa «experiencia de la vida fáctica»? El profesor de Friburgo

señala en sus primeros semestres desarrollando su labor como docente, que en la «experiencia religiosa originaria» se manifiesta una «inseparabilidad» entre el «yo experimentado» y el «yo experienciante». De tal manera no existe una escisión entre los conceptos referidos, ambos resultan equiparables e inseparables en el plano de la «vida fáctica».

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir fáctico se señala en que *es* en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté «aquí», se denominará *existencia*. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a partir del cual y a la vista del cual será interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominarán *existenciaríos*. Un «concepto» no es un esquema, sino una posibilidad de ser, del momento, esto es, constituye ese momento; un significado producido, extraído; un concepto muestra el *haber previo*, es decir, transpone a la experiencia fundamental; muestra la *conceptuación previa*, es decir, exige el cómo del hablar y cuestionar a alguien; es decir, transpone en el *existir* según su tendencia a la interpretación y preocupación. Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos. (Heidegger, 2000, 34-35).

La característica fundamental de la «vida fáctica» es la «historicidad» ya que Heidegger señala que «la vida» se realiza en el «tiempo», de igual manera, el profesor de Friburgo establece que en las «ciencias particulares» los conceptos vienen «jerarquizados» con base en el lugar en donde se ubican, siempre circunscritos dentro de un orden temático, en el caso de la filosofía no se cuenta con un complejo temático mediante el cual los conceptos puedan ser ordenados. El discípulo de Husserl considera que existe una «diferencia de principio» entre la «filosofía» y la «ciencia», no obstante, en muchas ocasiones ambas parecen converger en determinados puntos comunes, la pregunta natural que nos sale al encuentro es: ¿cómo puede ser esto posible? Imprescindible resulta señalar que la problemática de «fondo» en la cual tiene su génesis el pensamiento del «joven Heidegger» se encontró inmersa, en el enfrentamiento que establecía que la «filosofía» debía ser concebida como una «ciencia rigurosa», dicho postulado fue encabezado por la corriente de pensamiento desarrollado durante el siglo XX, también llamado «positivismo lógico», frente a él, apareció la idea de la «filosofía» entendida como una «concepción del mundo» (*Weltanschauung*).

Con el punto de partida del ser-en-el-mundo en cuanto estructura ontológica del ser humano, Heidegger cuestiona no sólo el planteamiento metafísico-dogmático en torno al ser del hombre, sino en torno al ser de las cosas y a la caracterización del mundo en totalidad. De esta forma, la ontología fundamental va más allá de una mera antropología filosófica y se dirige a una renovación del preguntar filosófico que abra perspectivas radicales en cuanto a nuestro habitar. Heidegger resume el contraste entre su propuesta ontológico-fundamental y la herencia metafísica, en la crítica a la subjetividad, frente a la cual la existencia es así lo radicalmente diferente. Subjetividad y existencia son pues dos modos de ser que han determinado al habitar del ser humano históricamente. El primero toma prestado el carácter ontológico de lo que está-ahí, para trasladarlo a la interpretación del ser humano que se constituye en sujeto, al que se le oponen los objetos, cuya suma conforma el «mundo»; mientras que lo segundo, la existencia, parte de lo propio de este ente, es decir, estar ya siempre fuera de sí tratando con las cosas del entorno, cuya respectividad abre lo que llamamos mundo en un sentido originario. (Xolocotzi, 2009, 19).

Todos los «filósofos grandes» habían intentado elevar a la «filosofía» al plano de «ciencia», esto se debió en gran medida a que, ya que la filosofía ostenta «indagar» sobre el «origen de las causas en los primeros principios» resulta necesario que la misma proponga «conceptos generales» así como «proposiciones universales», conforme lo establecen los estándares científicos. El filósofo de la selva negra alemana sostiene que sólo la «filosofía» es «originariamente rigurosa» debido a que se encuentra en un continuo esforzarse por precisar su propio concepto. Para vislumbrar el alcance de la crítica que el «joven Heidegger» emprende en contra de la «tradición y la historia de la ontología», es necesario asumir que el término «fáctico» (*faktisch*), se refiere al punto desde donde debe partir la investigación «hermenéutica ontológica». Como ha sido señalado es importante observar que Heidegger propone la categoría de «vida fáctica» debido a que considera que el «origen» y punto de partida de la filosofía está en la «vida misma», la característica fundamental de «la vida» es la «historicidad» (*Geschichtlkeit*), entendiéndose que la «historicidad» se desarrolla siempre en el «tiempo». En la interpretación del «joven Heidegger» este será, el «tiempo vivido». Resulta de vital importancia señalar que la «fenomenología» heideggeriana terminó transformándose en la «hermenéutica de la vida fáctica», y para que esto ocurriese, es necesario analizar el papel esencial que ejerce la interpretación que desarrolla el «joven Heidegger», sobre el pensador griego Aristóteles. El autor de *Ser y tiempo* se dedicó intensamente al estudio del estagirita, prueba de ello y de su tenacidad hacia el pensador, son los numerosos cursos que consagró al estudio del autor de la *Metafísica*. Dicho interés por Aristóteles no debe concebirse como si el filósofo fuese un

importante objeto de «estudio histórico», Heidegger en su construcción sobre la «facticidad» del *Dasein* propone los cuestionamientos aristotélicos en relación a los «problemas actuales de la filosofía», muy específicamente, desde el problema que genera la «vida».

¿Qué significa «experiencia fáctica de la vida»? Experiencia designa: 1) la confirmación experiencial; 2) Lo experienciado a través de ésta. Pero necesitamos adrede la palabra en su doble significado, porque esto expresa justamente lo básico de la experiencia fáctica de la vida: el que el yo experienciante y lo experienciado no se puedan separar hasta que sean arrancados unos de otros como formas distintas. «Experienciar» no quiere decir «tomar nota» (zur Kenntnis nehmen), sino afrontar lo experienciado, el auto afirmarse de las configuraciones de lo experienciado, teniendo así tanto un sentido pasivo como activo. «Fáctico» no significa efectivo como la naturaleza o causalmente determinado ni real como una cosa. El concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo «histórico». A la vez es esa «experiencia fáctica de la vida» una zona peligrosa para la filosofía independiente, porque ya en esta área las ambiciones de las ciencias se hacen manifiestas. La concepción que hace de la filosofía y de las ciencias configuraciones objetuales de sentido o proposiciones y complejos preposicionales ab-sueltos ha de ser desterrada. Si las ciencias en general se toman como problemas filosóficos, se analizarán *en una teoría de la ciencia* teniendo en cuenta su complejo veritativo y preposicional *ab-suelto*. Hay que captar las ciencias concretas en su *ejercicio*, hay que dar por sentado que el proceso científico es histórico, lo cual no solo se pasa por alto en la filosofía actual, sino que también se rechaza adrede. Lo histórico no puede tener ninguna función. Por el contrario, nosotros defendemos la tesis de que la ciencia es por principio distinta de la filosofía. Hay que meditar sobre ello. Todos los grandes filósofos han querido elevar la filosofía al rango de ciencia, quedando así admitida una carencia de la filosofía en cuestión: el no ser precisamente una ciencia. (Heidegger, 2006, 37-38).

Para Heidegger el «núcleo» del pensamiento aristotélico radica en su «sentido ontológico», es decir en la «vida práctica». El principal «reclamo» que el pensador alemán hace al estagirita, será el hecho de haberse acercado tanto a la «problemática central de la filosofía», «la vida», y no dirigirse al análisis profundo de ella. Por el contrario, los conceptos y categorías que heredó Aristóteles a la «tradición», posibilitaron que la teología medieval hiciera una recuperación de dichos motivos, desviándose del tema fundamental de la investigación filosófica que como ha sido señalado debiese ser la «vida misma». De tal manera Heidegger se encuentra obligado a manifestar que la filosofía debe atender provisionalmente a su carácter de «ateísmo», con el propósito de permitir un acceso libre de «prejuicios» al tema de «la vida», tema que en años posteriores se formulará como la «pregunta que interroga por el sentido del ser».

Al determinarse de manera indicativa el tema de la hermenéutica: facticidad = nuestro existir propio en cada ocasión, se han evitado por principio expresiones tales como existir «humano» o «ser del hombre». Los conceptos de «hombre», a saber: 1) ser vivo dotado de razón, y 2) persona, personalidad, son el fruto de la experiencia y visión de un mundo cuyas condiciones objetivas nos vienen dada de antemano en cada ocasión de un modo determinado. El primero forma parte del conjunto temático que viene indicado por la serie de objetos: planta, animal, hombre, demonio, Dios. (En principio no hay por qué pensar al respecto en la experiencia específica alguna de tipo biológico o científico-natural en este sentido moderno.) El segundo tiene su origen en la exposición cristiana, basada en la revelación contenida en el antiguo testamento, de la dotación originaria del hombre en cuanto criatura de Dios. En ambas determinaciones conceptuales lo que hay en juego es la fijación de los elementos que configuran la dotación de una cosa dada de antemano, a la cual posteriormente, en función de tales elementos, se le atribuye un modo de ser o se le deja estar en la indiferencia de ser-real. (Heidegger, 2000, 42).

El tema de la investigación filosófica que emprende Heidegger es la «facticidad», esto será el «existir propio» cuestionado acerca de su carácter de «ser». Tal concepción permite identificar los diferentes momentos del existir histórico: el presente, el ser-en-el-mundo, ser-vivido-por-el-mundo y la cotidianidad-presente resultan ser los conceptos clave para aproximarse a una «comprensión» del tipo de dinámica que establece el *Dasein* en su cotidiano «existir». El «ejercicio de la vida» resulta ser decisivo en tanto que el «complejo ejecutivo» se experimenta simultáneamente con la «vida». Es importante señalar que la «metafísica» había concebido al «ser humano» como un «sujeto» que se encuentra «ahí», lo cual manifestaba que se encuentra siempre en una cierta «presencia y permanencia». Pensar a este ente que en cada caso «somos nosotros mismos» como «presencia» otorgaba la tranquilidad de la «constancia», en oposición podemos encontrar la inseguridad que proporciona el contemplar al «ser humano» como un ser que se encuentra «descentrado, temporal y vulnerable». De tal manera, la propuesta heideggeriana resulta terrorífica en cuanto reviste un carácter «dislocador», debido a que rompe de manera radical nuestro «acostumbrado habitar», edificado a partir de las categorías que fueron heredadas desde la filosofía clásica a la «tradición occidental».

Como ha sido señalado, para el profesor de Friburgo la filosofía surge de la «experiencia fáctica de la vida» y ésta, sólo puede ser comprendida desde la «historicidad» debido a que dicho término se despliega siempre en el transcurrir del «tiempo». La filosofía es por tanto la prolongación de un «movimiento fundamental» de la «vida fáctica», una de las consecuencias que pueden derivarse de lo dicho hasta el momento es

que la «mirada fenomenológica» no puede situarse en otro nivel que no sea el de la «pura facticidad», de tal manera, la investigación debe «prescindir» de cualquier tipo de caracterización que haya sido «heredada» por la «tradición filosófica» para generar una idea del humano *Dasein*. Resulta imprescindible señalar que la pregunta más importante para el «joven Heidegger», que es el tema del presente trabajo, es la pregunta por la «experiencia fáctica de la vida».

La experiencia de la vida fáctica es algo por entero peculiar. En ella se posibilita el camino hacia la filosofía, y en ella se ejerce también el giro radical que lleva hacia la filosofía. Por una caracterización provisional del fenómeno de la experiencia de la vida fáctica se puede entender esta dificultad. La experiencia de la vida fáctica es algo más que una mera experiencia que toma nota, ya que constituye la posición total activa y pasiva del hombre con respecto al mundo. Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experimentado, lo que se experimenta, lo vivido, se designa como «mundo» y no como «objeto». Al mundo se le puede llamar formalmente *mundo circundante* (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro, aquello de lo que forman parte no sólo cosas materiales, sino también objetos ideales, ciencia, arte, etc. En éste mundo circundante está también el *mundo compartido con los otros*, es decir, los otros hombres según una caracterización fáctica concreta: como estudiantes, docentes, parientes, superiores, etc., y no como ejemplares del género científico-natural *homo sapiens* etc. En fin, también está la experiencia fáctica de la vida del *yo-mismo*, el *mundo propio*. En la medida en que yo pueda sumirme en la ciencia y el arte, de modo que viva totalmente entregado a éstos, hay que decir que el arte y la ciencia son *mundos genuinos de la vida*. (Heidegger, 2006, 39-40).

Todo parece indicar que Heidegger tiene como propósito proporcionarnos un primer esbozo del fenómeno del «mundo», un «mundo» en el que siempre se desenvuelve de manera dinámica la «existencia del *Dasein*». Cabe señalar que a su vez, lo precedente resulta ser el «preludio» de lo que Heidegger tematizará en *Ser y tiempo* como el análisis de la «mundaneidad del mundo».

I.2 Experiencia de la vida fáctica en la cristiandad originaria.

En el año de 1916 el filósofo Edmund Husserl en su calidad de catedrático de la Universidad de Friburgo solicitó al «joven Heidegger» elaborar una «fenomenología de la religión», el discípulo en su intento, redactó un análisis fenomenológico que evita centrarse en la «experiencia de Dios» y opta por focalizarse en la «facticidad» de la «experiencia mística», es decir, en el sentido de la «experiencia inmediata de Dios». Las lecciones que dan fruto a la referida temática desarrollada por el «joven filósofo» se suscitan en el

semestre de 1920-1921, y hoy en día son conocidas bajo el título de *Introducción a la fenomenología de la religión*. Heidegger en dicho texto desarrolla empleando el método fenomenológico, una interpretación sobre «la experiencia de la vida fáctica» de San Pablo, el filósofo de la selva negra elige a dicho apóstol por haber aceptado un «llamado a la conversión», de igual manera, se privilegia la «búsqueda incesante de Dios» experimentada por San Agustín y la relación que ambos autores presentan por la tribulación que representa la próxima venida del Mesías [*parusía*].

Heidegger había analizado y destacado las diferencias entre la comprensión "cronológica" del tiempo propia de los griegos y la experiencia "kairológica" del tiempo típica del cristianismo primitivo. Daba como ejemplo cómo en este último, a partir de la espera de la venida de Cristo y del hecho de que había que estar preparado para esa venida (ya que, como lo recuerda San Pablo, él vendría "de noche como un ladrón"), se produce una verdadera revolución en la comprensión del carácter temporal de la existencia humana. A partir de una consideración filosófica de la experiencia cristiana del carácter temporal de la existencia (pero buscando, al menos en un principio, recuperar positivamente la determinación del *kairós* que Aristóteles presenta en el contexto de su propia filosofía práctica) Heidegger desarrolla de manera progresiva la convicción de que la temporalidad es la estructura unitaria fundamental de la vida humana. (Volpi, 2012, 115).

Imprescindible resulta manifestar que ambas experiencias se desenvuelven en el terreno de la «facticidad» (*Faktisch*), dicho esto, Heidegger se aproxima al análisis de la «experiencia mística» que experimentan en su «vida fáctica» ambos autores, por lo tanto, es en la «experiencia de la vida fáctica» donde el «joven Heidegger» pretende encontrar el fenómeno de la «cristiandad originaria» así como el fundamento de toda filosofía. El discípulo de Husserl se percató de la «originaria experiencia» del «tiempo cristiano» entendido como [*kairós*], tomar como base dicha comprensión de la temporalidad posibilita aperturar el horizonte de comprensión de la «experiencia» de la «vida fáctica», tal desarrollo le permitirá poder analizarla en sus rasgos esenciales.

Todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo del cielo: Su tiempo el nacer, y su tiempo el morir; su tiempo el plantar, y su tiempo el arrancar lo plantado. Su tiempo el matar, y su tiempo el sanar; su tiempo el destruir, y su tiempo el edificar. Su tiempo el llorar, y su tiempo el reír; su tiempo el lamentarse, y su tiempo el danzar. Su tiempo el lanzar piedras, y su tiempo el recogerlas; su tiempo el abrazarse, y su tiempo el separarse. Su tiempo el buscar, y su tiempo el perder; su tiempo el guardar, y su tiempo el tirar. Su tiempo el rasgar, y su tiempo el coser; su tiempo el

callar, y su tiempo el hablar. Su tiempo el amar, y su tiempo el odiar; su tiempo la guerra, y su tiempo la paz. (Eclesiastés 3:1-8).

El discípulo de Husserl considera que para adentrarse en una fenomenología de la religión lo más importante será: 1) establecer el objeto de la religión y 2) detectar la experiencia religiosa genuina y examinar el acceso adecuado a dicha experiencia. Heidegger considera que la «experiencia religiosa genuina» se encuentra en el «cristianismo primitivo», las fuentes a las cuales atiende para analizar dicho fenómeno como ha sido mencionado, serán las denominadas «Epístolas paulinas» del apóstol San Pablo y el libro de las *Confesiones* de San Agustín de Hipona, específicamente el *libro X*. Es importante decir que en la fenomenología de la religión que desarrolla el «joven Heidegger» el objeto primario de la religión no es «Dios», en todo caso será la «vida fáctica» dentro de la cual se despliega la referida «búsqueda incesante de Dios» a través de la fe cristiana. El filósofo de la selva negra alemana procura dirigir la investigación hacia el fenómeno de lo «sagrado» entendido como el «*mysterium tremendum et fascinatum*», un poder tremendo que infunden el hombre fascinación y temor, de tal manera el fenómeno fundamental de la religión es la presencia de «uno mismo en lo sagrado», el fenómeno capital de la religión es la «vivencia de uno mismo en la presencia de Dios». En este punto es donde adquiere total protagonismo el papel que desempeña la «experiencia fáctica de la vida», la cual constituye toda posible elaboración filosófica.

El objeto fundamental de la «experiencia de la vida fáctica» en la «cristiandad originaria» no tiene su punto de partida directamente en el concepto de «Dios», no es que Heidegger esté negando dicho concepto sino más bien, el joven filósofo se encuentra interesado en el tema de la «vida» y el concepto de la «ejecución», es decir, la «praxis», la cual se manifiesta siempre en el ejercicio de la vida que es «trato consigo misma» a través de las acciones. El «existir» es también el «vivir de cada momento» a través de las elecciones que realizamos entre posibilidades, ya que el rasgo esencial del *Dasein* es ser concebido como «posibilidad». Por tal motivo Heidegger se focalizará en el fenómeno que experimenta el apóstol San Pablo y que posteriormente manifestará San Agustín, al analizar lo que ellos experimentan como «encontrarse en presencia de Dios», esa «presencia» de «uno mismo en lo sagrado» se origina siempre en la «existencia», es decir, la propia «vida».

La despedida del catolicismo por parte de Heidegger se produce en este periodo de la «vivencia de la cátedra». El 9 de junio de 1919, le escribe al amigo de los días católicos comunes, Engelbert Krebs, quien entretanto se ha convertido en profesor de dogmática católica en Friburgo: «Los dos últimos años, durante los cuales dediqué mis esfuerzos a lograr un esclarecimiento de principios en torno a mi posición filosófica..., me han conducido a resultados para los que yo, hallándome sujeto a vinculaciones extra filosóficas, no podría tener garantizada la libertad de persuasión y de doctrina. Puntos de vista teórico-cognoscitivos, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, aunque no el cristianismo y la metafísica, si bien ésta, de todos modos, en un nuevo sentido. Creo haber percibido sobremanera... los valores que alberga en sí el medievo católico... Mis investigaciones de filosofía de la religión, que se refieren en buena medida a la Edad Media, dan testimonio de que yo, por la transformación de los puntos de vista relativos a mis principios, no he sido arrastrado a mermar el noble juicio objetivo y la alta estima del mundo de la vida católica, en aras de una polémica airada y desértica de apóstata... Es difícil vivir como filósofo; la veracidad interior frente a sí mismo y frente a aquéllos para los que se pretende ser maestro, exige sacrificio, renunciaciones y lucha, que permanecen siempre extraños al artesano científico. Creo tener vocación interna para la filosofía y, por su cumplimiento en la investigación y la enseñanza, me siento llamado a realizar lo que esté en mis manos por el destino eterno del hombre interior, y sólo por esto, de modo que así justifique mi existencia y acción misma ante Dios». (Safranski, 1997, 139).

Importante resulta señalar que para autores como San Pablo y San Agustín, así como las comunidades cristianas «primigenias», el «proclamarse cristiano» consiste en haber «aceptado» con todas las implicaciones la «gracia» proveniente de «Dios» y «actuar» en consecuencia. Resulta oportuno manifestar que Heidegger no es el primer fenomenólogo que se interesó por la «fenomenología de la religión», el propio Husserl hizo reflexiones profundas al respecto. El papel que desempeña lo «absoluto» en dicho marco referencial de «vivencia religiosa genuina» es susceptible de ser analizado siempre y cuando se encuentre «inmerso» en dicha «vivencia». La historia de las religiones considera la religión como una «objetualidad» (*Objekt*), para Heidegger el punto de partida no se encuentra en la religión en su totalidad ni en la «experiencia de Dios», más bien el «joven Heidegger» pretende encontrar la «experiencia originaria de la religiosidad» buscando «experiencias originarias» en las cuales resalte, la «vida fáctica». Para el joven filósofo San Pablo aparece como el exponente más «originario» del «cristianismo primitivo», mientras que San Agustín manifiesta la experiencia originaria de la vida inmersa dentro de una angustia por «la búsqueda incesante de Dios», en ambos análisis, Heidegger dejará de un lado la «experiencia religiosa genuina», «la vivencia de Dios», para focalizar su investigación en

la «experiencia de la vida fáctica» que dichos autores experimentan. La primera epístola a los tesalonicenses expresa de manera clara lo peculiar de la experiencia cristiana de la vida, en tal, haber llegado a ser cristiano y tener conciencia de ello constituye la «unidad» de la «facticidad de la vida cristiana».

En la primera epístola a los tesalonicenses descubre lo peculiar de la experiencia cristiana de la vida. La vida fáctica se entiende en la perspectiva cristiana como un haber llegado a ser en Cristo, que queda también conjuntamente co-experimentado: el haber llegado a ser cristiano y el saber de esto constituyen una unidad, la facticidad de la vida cristiana. Más del ser cristiano no lo viven ni San Pablo ni la comunidad tesalonicense como un gozo o una alegría, puesto que la tribulación forma parte esencial de la proclamación evangélica y del haber llegado a ser cristiano: la tribulación determina y permea la facticidad de la vida cristiana y la experiencia cristiana del mundo. El ser de la vida cristiana, su facticidad atribulada, es, por un lado, un ser aceptado y, por otro, un tomar o aceptar. Estas son dos formas de ejercer el haber llegado a ser cristiano. Junto a la forma de ejercerse la facticidad se da también una forma de movimiento o movilidad (*Bewegtheit*) de la facticidad cristiana que no es sino un giro hacia Dios (*Hinwendung*) y, a la vez, un giro que se aparta (*Abwendung*) de los ídolos o dioses del paganismo. (Heidegger, 2006, 23).

Lo previamente dicho manifiesta que existe un proceso de «transformación», un movimiento que surge en la «vida fáctica» y que es claramente identificable en San Pablo y San Agustín, dicho movimiento no debe minimizarse ni eclipsarse ante el fenómeno de lo «sagrado». Como señala Heidegger el haber llegado a ser no puede ser tomado como un acontecimiento más en la existencia del *Dasein*, por el contrario, es el recorrido de un «camino» en el cual existe un momento de «quiebre» entre el pasado y el presente. Una «proclamación» entre un antes y un después, entre lo que se solía ser y lo que se es, dicha dinámica sólo puede suscitarse en la «experiencia» de la «vida fáctica cristiana» y dicho fenómeno tiene repercusiones en todas las esferas y los criterios de significatividad en que se desenvuelve la «vida». De tal manera, lo anterior manifiesta que el *Dasein* tiene como característica esencial «saberse» un ser que ante todo es «posibilidad», y que a su vez, «arrojado en el mundo» tiene la difícil tarea de «elegirse» o en su defecto «perderse». Considero importante señalar esto debido a que la presente investigación tiene entre sus propósitos, manifestar la importancia de las «profundas implicaciones éticas» que se suscitan a partir de las consideraciones que nos proporciona el «joven Heidegger». Importante es aclarar que en la dinámica que tiene la «vida fáctica cristiana» y como tal el «ejercicio cristiano», no es algo que se lleve a cabo por las propias fuerzas del *Dasein*

humano, de tal manera, el «haber llegado a ser en Cristo», no puede ser aducido al mérito propio de aquél que recibe el «llamado», por el contrario, en este contexto es «Dios» quien con su infinita «gracia» posibilita la realización de la «vida fáctica cristiana». Como ha sido mencionado el intento de Heidegger por escribir una fenomenología de la religión, decantará en una «fenomenología de la vida fáctica cristiana» que manifiestan dichos autores, resaltando así elementos «constitutivos» que conseguirán realizar una «síntesis» en la historia de la religión. La manera en la que conciben las «primeras comunidades cristianas» el «haber llegado a ser en Cristo» es aceptando un «compromiso radical» y con ello, una manera particular de ser-en-el-mundo, empleando la conocida expresión heideggeriana. En esta manera de vivir la «experiencia religiosa» se encuentra implícita la acción del «abandono», es decir dejarse llevar por completo en la «experiencia sagrada». En la experiencia de «abandonarse en la presencia de Dios» no existe ninguna deliberación de carácter teórico, por el contrario, aparece como una prueba fehaciente de la fe, la cual procede del «llamado» proveniente de «Dios» a través del favor de la «gracia». Por tal motivo, encontramos que la filosofía debe atender fundamentalmente a su carácter de «ateísmo», es decir, debe partir desde sus «propias posibilidades», «prescindiendo» así de toda la «tradición», para analizar el tema de la «vida fáctica». El intento de Heidegger es una comprensión «fenomenológica» de la «experiencia cristiana de la vida», al realizar dicho análisis, el joven filósofo formulará un reproche hacia San Agustín, por haber falseado dicha «experiencia originaria», introduciendo recursos, conceptos y explicaciones neoplatónicas, ya que con ello, le arrancó a la «vida fáctica» su «inquietud originaria» que aparecía como el «fenómeno» de «la vida», consiguiendo que tal, resultara extraña para ella misma. De igual manera, el apóstol San Pablo manifiesta un desapego hacia la vida y el mundo en tanto describe a través de sus epístolas, su proceso de conversión y la propia experiencia del cristianismo que le embarga.

Este saber es totalmente distinto de todo otro saber y recordar; emana solo del complejo de la situación de la experiencia cristiana de la vida. El saber acerca del propio haber llegado a ser constituye para la explicación una tarea muy especial. De aquí se define el sentido de una facticidad que se ve acompañada de un saber determinado. Separemos, arrancándolos los unos de los otros, la facticidad y el saber, pero quedando ésta originariamente co-experimentada por completo. Justamente en este problema se puede mostrar el fracaso de la «psicología científica de la vivencia». El haber llegado a ser no es, pues, un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber

llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora presente. Podemos aprehender esto de manera más precisa definiendo más de cerca el haber llegado a ser. ¿Se puede explicitar este sentido a partir de la carta misma? (Heidegger, 2006, 115).

I.3 La «proclamación» y la experiencia de la vida fáctica.

Como ya ha sido señalado debe establecerse que una nota característica de la religiosidad «cristiana primitiva» es la «proclamación», en el caso del apóstol Pablo, la «proclamación» posibilita una referencia «vital» e inmediata al «mundo en torno» y al «mundo propio» de aquél que convencido, se «autoproclama cristiano». Lo dicho tendrá repercusiones en el «mundo circundante» y el «mundo compartido» por una «comunidad», en este caso, las «primeras comunidades cristianas».

San Pablo muestra que para los llamados el Evangelio es poder y que tiene el ejercicio fundamental de la fe. Por él como experiencia básica, se define la entera experiencia fáctica de la vida y todas las *significatividades* en ella tienen que definirse radicalmente a partir de ahí. Es una caída recurrir a otros medios de especies extramundanas y que «sabios» del mundo lleven la confusión. En principio (sólo en concreto) los llamados deben vivir la ininterrumpida preocupación, la auténtica apropiación en la experiencia fáctica de la vida, esto es, vivir auténticamente la temporalidad tal y como ella es, y lo que es en su ejercicio fundamental *cristiano*. Esto quiere decir que la «demostración» y la *prueba* de lo proclamado son la «probación» del «espíritu», «fuerza», 1 Cor 2, 4. La fe debe estar en la sabiduría humana. La participación de la existencia; y así el apóstol es sólo herramienta de la prueba. (Heidegger, 2006, 154-155).

Como ha sido referido el denominado proceso de «conversión» y la subsiguiente «proclamación» de aquél que ha sido «llamado», es una «transformación» que sobrepasa al ente existente que en cada caso «somos nosotros mismos» y que Heidegger, en años posteriores denominará *Dasein*. Sólo la «gracia» impulsa el «espíritu y la mente» de aquellas personas que deciden embarcarse en determinada empresa. De tal manera se hace posible la síntesis entre el «ser llamado» y el «aceptar» dicho «llamado», lo cual implica un «profundo compromiso ético» en las personas que aceptan experimentar la «vida cristiana» como un «ejercicio». La «proclamación» se convierte entonces en un «ejercicio práctico» que se despliega en la «existencia vivida», resulta indispensable en el planteamiento del «joven Heidegger» resaltar el aspecto de la «ejecución» de la fe en las «primeras comunidades cristianas». La fe y la actividad religiosa de dichas comunidades se caracteriza sin duda, por otorgar mayor peso a las «acciones» que se ejercen en una vida humana que en concebir que la «experiencia religiosa» es algo que atañe más al orden teórico, que no hace otra cosa que conducir al plano de la erudición, el cual por su naturaleza «teórica» es mucho más pasivo y menos comprometido con el «mundo» en el

que se desarrolla la existencia del *Dasein*. Por tal motivo la caracterización que ofrece el «cristianismo primitivo» respecto al fenómeno de la fe, es algo que sólo puede ser cuantificable en el plano de la «acción» desplegada en la «experiencia de la vida fáctica cristiana».

Así es, por ejemplo, la proclamación misma un fenómeno religioso que hay que analizar en todas las direcciones fenomenológicas de sentido. En la exposición nuestras notas fundamentales suenan a proposiciones, pero no deben entenderse como proposiciones que tuvieran que ser después demostradas. Quien así las toma las tergiversa. Son explicaciones fenomenológicas. Dos las citamos ahora como notas fundamentales: 1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia cristiana primitiva de la vida y ella misma es una tal. La experiencia fáctica de la vida es histórica. La religiosidad cristiana vive la temporalidad como tal. Las notas fundamentales son, por de pronto, hipotéticas. Preguntamos: ¿qué se sigue metodológicamente si con ellas se acierta en el sentido fundamental de la religiosidad cristiana? (Heidegger, 2006, 101).

Con base en lo dicho debe comprenderse que el tema de la «vida fáctica» sea el fundamento elegido por el profesor de Friburgo sobre el cual debe partir la investigación fenomenológica. Por otra parte, aunque resulte reiterativo la «proclamación» exige una «entrega radical», dicha entrega sólo puede ser ratificada a través de una actitud, la cual en cada caso, es siempre un «ejercicio». Resulta fundamental señalar que la «proclamación» no fue una acción fácil de realizar para las «comunidades cristianas primigenias», debido a la persecución que tuvo dicha religión en la época en que se generó, de tal manera el «proclamarse cristiano» también debe ser entendido como la aceptación del «llamado» en medio de «una gran tribulación con alegría». Como ha sido señalado lo que es aceptado, es el cómo del «comportamiento vital cristiano», lo que Pablo está invitando a transformar en los tesalonicenses tendrá que ver directamente con el cómo del «comportarse» en la «vida fáctica». En esta parte cobrará fuerza una idea central del «cristianismo», dicha idea fue concebida con el nombre de «parusía», la cual, desempeñó un papel fundamental en el «cristianismo primitivo» ya que desde sus orígenes, éste se encuentra esperando el advenimiento glorioso de Jesucristo al final de los tiempos, el «comportamiento» se transforma entonces en un «caminar» hacia la «llegada de Dios» antes de que esta ocurra como ha sido anunciado. Esta búsqueda hacia el encuentro con «Dios» es necesaria y sólo encuentra su cumplimiento ejerciéndose en la «elección» de una vida, aquellos que han aceptado la «proclamación con tribulación y gozo» deben persistir, para ellos, la «parusía» es la esperanza en una reapropiación del saber que se cumple como «modo de vida». Heidegger interpreta que San Pablo hace del tiempo de la «parusía» un modo de vida, un estar «alerta», en la expectativa del regreso del «mesías» en la cual el *Dasein* puede a través de su «comportamiento», «tenerse-a-si-mismo» en la esperanza o bien opte por entregarse a la «paz y seguridad» que proporciona el «mundo circundante», ocasionando

con ello que el humano se aparte de sí mismo, se pierda, se olvide de sí, y no pueda «salvarse».

En este sentido, hemos puesto inicialmente para definir la religiosidad cristiana primitiva lo siguiente: 1) La religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida. Frase final: es en realidad ella una tal. 2) La experiencia fáctica de la vida es histórica. Frase final: la experiencia cristiana vive el tiempo mismo («vivir» entendido como verbo transitivo). No pueden demostrarse estas «tesis», sino deben verificarse en la experiencia fenomenológica, que es algo distinto de la experiencia empírica. Las notas básicas son entonces hipotéticas: «sí son válidas, al fenómeno le sucede tal y tal». Primeramente, consideremos la proclamación apostólica de San Pablo. Si representa un fenómeno religioso básico, de éste debe obtenerse una referencia a todos los fenómenos básicos religiosos. En el ejercicio y por medio del ejercicio el fenómeno es explicado. «La proclamación apostólica» es aún una característica demasiado amplia del fenómeno. En cuanto el «cómo» y el sentido ejecutivo de la proclamación apostólica estén determinados, ésta estará esclarecida en lo esencial. Este planteamiento de la cuestión por el «cómo» es, pues, decisivo; le favorece carácter del material, por tratarse de cartas. Las epístolas Paulina son, en cuantas fuentes, más directas que los Evangelios escritos más tarde. (Heidegger, 2006, 105).

Algunos detractores de la filosofía de Heidegger acusan a este autor de ofrecer una especie de «antropocentrismo», es decir, colocar al *Dasein* en el centro del debate y evitar la discusión que procura develar la «pregunta que interroga sobre el sentido del ser». No obstante, este filósofo en ningún momento está planteando que la «pregunta por el sentido del ser» deba pasar a «segundo término», sino que, en todo caso el *Dasein* es el ente que está destinado a «comparecer» sobre la referida interrogante. De igual manera, toda posible elaboración de «respuesta», acontece desde la «interioridad» de este ser que «en cada caso somos nosotros mismos». Por consiguiente debe decirse que dos de los temas capitales que aborda la filosofía del pensador de Friburgo durante esta etapa serán: la «destrucción de la metafísica», a la par de elaborar el prelude de lo que en años posteriores se conocerá como la «analítica existencial» explicitada en *Ser y tiempo*. De igual manera, la experiencia de la «proclamación» se encuentra articulada por diferentes elementos que resultan ser esenciales para aperturar nuestro horizonte de comprensión, ya que posibilitan ver cómo dicha experiencia se desarrolla en la «facticidad de la vida». Por una parte, la «proclamación» requiere de un «llamado», el cual como ha sido señalado es otorgado al hombre por el propio «Dios» y esto sólo puede ser a partir de la «gracia». El atender y aceptar dicho «llamado» posibilita que el *Dasein* reciba la fuerza proveniente de «Dios» para enfrentar dicha empresa, tarea que no resultaba fácil, especialmente si revisamos las dificultades que

tuvieron las «primeras comunidades cristianas», algunas de las cuales fueron: la persecución, el encarcelamiento y en muchas ocasiones, el llegar hasta la muerte.

Entonces Pedro, presentándose con los Once, levantó su voz y les dijo: Judíos y habitantes todos de Jerusalén: Que os quede esto bien claro y prestad atención a mis palabras: No están éstos borrachos, como vosotros suponéis, pues es la hora tercia del día, sino es lo que dijo el profeta: Sucederá en los últimos días, dice Dios: Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños. Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas derramaré mi Espíritu. Haré prodigios arriba en el cielo y señales abajo en la tierra. El Sol se convertirá en tinieblas, y la Luna en sangre, antes de que llegue el día grande del Señor. Y todo el que invoque el nombre del Señor se salvará. Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a éste, que fue entregado según el determinado designio y previo conocimiento de Dios, vosotros le matasteis clavándole en la cruz por mano de los impíos; a este, pues, Dios le resucitó, librándole de los dolores del Hades, pues no era posible que quedase bajo su dominio; porque dice de él David: veía constantemente al Señor delante de mí, puesto que está a mi derecha, para que no vacile. Por eso se ha alegrado mi corazón y se ha alborozado mi lengua, y hasta mi carne reposará en la esperanza de que no abandonarás mi alma en el Hades ni permitirás que tu santo experimente la corrupción. Me has hecho conocer caminos de vida, me llenarás de gozo con tu rostro.¹ (Hechos 2:14-28).

Con base en lo dicho se hace patente, que aquél que ha aceptado el «llamado» obtiene la «gracia», la cual otorga ecuanimidad al «humano» para afrontar la muchas veces difícil tarea de la «vida cristiana».

I.4 La facticidad cristiana entendida como ejercicio.

En el contexto de las primeras comunidades «cristianas», la acción de «proclamarse» «existiendo» y por ende «actuando», se convierte en un «ejercicio» de «profundas implicaciones éticas» debido a que «proclamarse cristiano» y serlo, son una y la misma cosa. El «joven Heidegger» en su búsqueda y recorrido hacia la «experiencia originaria de la religiosidad» constata que en tal, no existe una escisión entre la «teoría» y la «práctica». La dicotomía entre «la ley» y «la fe» resulta ser algo inexistente, una misma cosa es «proclamarse» y «ser cristiano» en la «ejecución». La «facticidad cristiana» por tanto debe ser entendida como «ejercicio», el análisis fenomenológico no debe quedarse en el plano «teórico».

¹ Cfr. *La Biblia*, Antiguo Testamento, *Hechos 2:14-28*.

La reflexión sobre la problemática religiosa, desarrollada sobre todo a la luz del nuevo testamento y de los padres de la Iglesia, tiene pues para Heidegger el sentido de poner de manifiesto el contraste entre el “espíritu viviente” y los esquemas conceptuales que, a través de todas las vicisitudes de la historia de la filosofía, se mantuvieron de algún modo dominantes en el pensamiento occidental (recuérdese que Kierkegaard, a través de Hegel se conecta con los griegos) y son los mismos que aún nos determinan. Como lo veremos mejor en el examen particularizado de Ser y tiempo, la insuficiencia de este aparato conceptual metafísico, que es sustancialmente el mismo desde Parmenides hasta Hegel y Nietzsche, consiste en el hecho de concebir el ser como *Vorhandenheit*, como simple presencia. Es esta concepción del ser lo que hace imposible pensar adecuadamente el fenómeno de la vida y de la historia. (Vattimo, 1987,6).

Como ha sido señalado, en el caso de San Pablo se manifiesta un proceso de «conversión», dicha «conversión» sólo puede desarrollarse en el terreno de la «facticidad», por su parte, San Agustín se encuentra en el camino de una «angustia» y una «búsqueda incesante de Dios». Ambos autores, «proclamadores de la fe cristiana» tuvieron una vida llena de «contrariedades», más su disciplina, su actuar y su «ejecución», les permitieron ser el paradigma que Heidegger utiliza para dar cuenta de la «experiencia originaria de la vida religiosa». En el caso de Pablo, Heidegger ocupó como material histórico las «epístolas Paulinas», debido a que en ellas, según el autor se manifiesta la «vida fáctica».

El volcarse de la vida cristiana concierne al *ejercicio*. Al destacar el sentido referencial de la experiencia fáctica, hay que fijarse en que está siempre es dificultada, se ejerce en «aprietos/tribulaciones». Los fenómenos ejecutivos deben estar fuertemente vinculados al sentido de la facticidad. San Pablo eleva el ejercicio a tema. Éste anuncia la tendencia a lo ejecutivo ya que contienen una retro referencia al ejercicio mismo. Debido a la articulación de los fenómenos resulta necesario prescindir de todo esquema psicológico. Hay que hacer que los fenómenos sean previamente en su originariedad. Con el «hacer que algo se dé» no se ha logrado todavía nada. Para ello hace falta aún la destrucción fenomenológica. Cfr. 1 Cor 4,11. San Pablo dice: «sed mis sucesores»; desiste de los medios y la significatividades mundanas y se abre así paso. Renunciando a la forma mundana de defensa se incrementa la necesidad de la vida. Es prácticamente inviable entrar en tal complejo ejecutivo. El cristiano tiene la conciencia de que ésta facticidad no puede obtenerse por sus propias fuerzas, sino que procede de Dios—fenómeno de la acción de la gracia—. Explicar este complejo temático es muy importante. El fenómeno es decisivo para San Agustín y Lutero cfr. 2 Cor 4,7. (Heidegger, 2006, 142).

El profesor de Friburgo encuentra que toda teoría tiene su origen en la «facticidad», en consecuencia, la radical actitud del *Dasein* para descubrir «el mundo» y la «facticidad» no estriba en la propia «teoría», sino que encuentra sus raíces en la propia «praxis». A juicio de Heidegger el *Dasein* comparece en sí mismo todavía en el pensamiento de Aristóteles,

debido a que el filósofo estagirita lo toma como punto de partida, y lo expresa como un ser que se relaciona de manera «práctica» y «productiva» con el mundo dentro del que se despliega su propia «existencia». El proceder fenomenológico adecuado revelará que la filosofía encontrará su auténtico objeto de estudio, en el ser del *Dasein*. El punto clave de la «vida» se manifiesta a través del «haber llegado a ser». El volcarse a la «vida cristiana» puede desarrollarse sólo por medio del «ejercicio» de la «cristiandad» misma, el apóstol San Pablo eleva el concepto de «ejercicio» a tema. El «cristiano» es consciente de las «dificultades» que dicha práctica presenta, de tal manera constata que la única forma para acceder al fenómeno de la «gracia», es realizar un «abandono de sí mismo», para ser «uno con Dios» dentro del «fenómeno religioso». Esto lo hace como la única vía para ser cobijado por el fenómeno de acción de la «gracia», en donde «Dios» le conferirá la fuerza necesaria, para realizar la muchas veces difícil empresa, de «proclamarse» y ser cristiano.

La relación que tiene el *Dasein* con el concepto de «ser» pone de manifiesto con claridad, la profunda «dinámica» entre la noción de «ser» y de quien custodia dicha pregunta, a saber, ese ente que en «cada caso somos nosotros mismos». De tal manera, puede encontrarse que la «pregunta por el ser», es a su vez la pregunta por el *Dasein*. “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que le caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser”. (Heidegger, 2003, 35). La pretensión de Heidegger al enunciar de manera explícita la relevancia óntico-ontológica de la «pregunta por el ser» debe ser considerada ya que: “Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente – el que pregunta – se vuelva transparente en su ser”. (Heidegger, 2003, 30). La existencia del *Dasein* no es algo dado ya que siempre se encuentra en «construcción», de tal manera, este ente que «en cada caso somos nosotros mismos» no posee ninguna «naturaleza» o «esencia», en todo caso, como señalará Heidegger, la «esencia» del hombre es su propia «existencia».

Frente a todo decretar que la filosofía sea conocimiento, en la experiencia fáctica de la vida hay que resaltar fenomenológicamente aquello que forma parte del conocimiento por su sentido. La experiencia fáctica de la vida se pone toda ella en el *contenido*, el cómo entra, a lo sumo, en éste, en el cual transcurre todo cambio de la vida. En el curso de un día tácticamente vivido me ocupo de las cosas más diversas, pero en el ejercicio fáctico de la vida el cada vez distinto *cómo* de mi reaccionar ante aquello diverso no se me hace ni siquiera consciente, sino que me sale al encuentro, a lo sumo,

en el contenido que yo experiencio: la experiencia fáctica de la vida muestra una *indiferencia* con respecto a la forma del experienciar. A ella no se le ocurre la idea de que no le pueda ser algo accesible. Este experienciar fáctico parece como acometer todos los asuntos de la vida. Las diferencias y los realces obedecen al contenido mismo. Esta indiferencia fundamenta, por lo tanto, la *autosuficiencia* de la experiencia de la vida fáctica, que se extiende a todo y en esta autosuficiencia decide también sobre las cosas supremas. Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experienciar fáctico hacía todo vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio: todo lo que se experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*; todo contenido lleva en ella ese carácter. (Heidegger, 2006, 41).

Con base en lo precedente el profesor de Friburgo encuentra que toda teoría tiene su origen en la «existencia», en consecuencia, la radical actitud del *Dasein* para descubrir «el mundo» y la «facticidad» no estriba en la propia «teoría» sino que encuentra sus raíces en la propia «praxis». A juicio de Heidegger el *Dasein* comparece en sí mismo en el pensamiento del filósofo Aristóteles, es por ello que éste lo toma como «punto de partida» y lo expresa como un ser que se relaciona de manera «práctica» con el mundo dentro del que se despliega su propia «existencia». El proceder fenomenológico adecuado revelará que la filosofía encuentra su auténtico objeto de estudio en el ser del *Dasein*. El punto clave de la «vida» se manifiesta a través del «haber llegado a ser». El volcarse a la «vida cristiana» puede desarrollarse sólo por medio del «ejercicio» de la «cristiandad» misma, el apóstol San Pablo eleva el «ejercicio» a tema. El «cristiano» es consciente de las dificultades que dicha «práctica» presenta, de tal manera constata que la única manera para acceder al fenómeno de la «gracia», es realizar un «abandono de sí mismo», para ser uno dentro del fenómeno religioso, esto lo hace con la intención de ser cobijado por el fenómeno de la acción de la «gracia», en donde «Dios» le confiere la fuerza necesaria para enfrentar la empresa de «proclamarse» y ser «cristiano».

Resulta oportuno señalar que la «experiencia fáctica de la vida» en las «primeras comunidades cristianas» solamente puede ser entendida como un «ejercicio constante» en el cual, se desenvuelve la propia «existencia». Esta manera de «actuar» para los «primeros cristianos» implicaba nada menos que una manera de «estar-en-el-mundo» más sobre todo, una manera de «actuar» en él. El filósofo de la selva negra alemana aclarará que dicho «ejercicio» y manera de desarrollarse en el «mundo» propuesta por el «cristianismo» y los autores referidos, se encuentra atravesada por un sin número de concepciones neoplatónicas y metafísicas que desvinculan a este ser operante que en cada caso «somos nosotros

mismos». De tal manera, el tema fundamental de la filosofía debiese responder a una investigación del singular *Dasein*, interpretándose desde sus «propias posibilidades», que no deben ser buscadas en la «tradición», sino en la «experiencia fáctica de la vida».

La comprensión propia de la filosofía a la que Heidegger hace aquí referencia se derivó de una idea general de ciencia que colocó a la filosofía en una situación relajada: “el problema de la comprensión propia de la filosofía se ha tomado siempre muy a la ligera”. La tematización de ese problema nos lleva a pensar de modo renovado lo que significa el quehacer filosófico y descubrir el carácter científico que le corresponde. Por ello Heidegger señala que “si se toma el problema radicalmente, se caía en la cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. *Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida*. Más adelante incluso destacará que el camino hacia la filosofía comienza con dicha experiencia. (Xolocotzi, 2007,19).

Heidegger considera que la indagación que debe hacerse respecto a la «pregunta que interroga por el sentido del ser» debe atender a la situación que la «vida fáctica» presenta, en tanto que es «filosofía», y debe dejar de lado las interpretaciones que se desenvuelven en el ámbito de la «teología». Las interpretaciones propuestas por San Pablo y San Agustín atestiguan que el «camino» que recorre la experiencia de la «religiosidad genuina», es un «camino» que se encuentra imbricado en concepciones neoplatónicas así como de la metafísica aristotélica heredada por la época. Por tal motivo, el proyecto de constituir a la filosofía como una «ciencia originaria» debe atender y partir desde sus «propias posibilidades», en este caso el método empleado es el de la fenomenología por ser el más adecuado para dicho propósito. La «pregunta por el sentido del ser», entonces es una pregunta que debe partir desde el «proyectar» y la «experiencia de la vida fáctica humana», evitando, con rigor metodológico incluir cualquier antecedente que haya sido heredado por la «tradición» y la propia historia del pensamiento.

La experiencia del tiempo que Heidegger había encontrado en Pablo en el retorno de Cristo, que no es un retorno que se puede esperar, y que significa una *parusía*, es decir un advenir y no una presencia. Pero sobre todo los discursos religiosos de Kierkegaard -accesibles en alemán bajo el título «Vida e imperio del amor»- tenían que ser una confirmación para él. En ellos se encuentra la llamativa diferenciación entre el «comprender a distancia» y el comprender simultáneo. La crítica de Kierkegaard a la Iglesia apuntaba al hecho de que no tomaba existencialmente en serio el mensaje cristiano y que diluía la paradoja de simultaneidad incluida en el mensaje cristiano. Si se entendía la muerte de Jesús en la Cruz desde la distancia, no se la tomaba verdaderamente en serio, y

lo mismo se aplicaba el discurso sobre Dios y sobre el mensaje cristiano de la teología (y la especulación dialéctica de los hegelianos), es decir que los ponía a distancia. ¿Puede hablarse de Dios como de un objeto? ¿No consiste la seducción de la metafísica griega en el hecho de que discurre sobre la existencia y los atributos de Dios como sobre un objeto de la ciencia? (Gadamer, 2002, 158).

I.5 El «desmontaje» [Abbau] y la reapropiación del pensamiento metafísico.

Lo primero que el «joven Heidegger» manifiesta, es que es imprescindible emprender un «desmontaje» [Abbau] de la historia de la metafísica, más el señalado «desmontaje» debe estar acompañado de una «reapropiación» de dicho planteamiento. Debido a ello, se debe establecer comunicación con la historia de la filosofía para detectar en qué momento se perdió el sendero de la «pregunta fundamental» que debe dirigir toda investigación, para el joven filósofo la pregunta directriz será la interrogante por la «experiencia de la vida fáctica», y años más tarde, en *Ser y tiempo*, la «pregunta que interroga por el sentido del ser». La determinación del «sentido del ser» debe necesariamente pasar por un «estudio previo» de la constitución de aquel ente que se encuentra facultado, y posee una «pre-comprensión del ser». Tal ente como ha sido señalado será el *Dasein*, debido a que se encuentra en un lugar «privilegiado» para afrontar el reto de responder a la pregunta filosófica por antonomasia. El filósofo de la selva negra alemana considera fundamental señalar que la filosofía y específicamente la metafísica, han incurrido en un «error histórico», lo anterior se debe a que no se ocuparon en elaborar una distinción que fuese apropiada, completa y suficiente entre el significado del concepto de «ser» y el significado del concepto de «ente». De tal manera, cuando surge la necesidad de proporcionar un análisis de la pregunta por «el sentido del ser», la respuesta se obtuvo por el lado del «ente» y se le llamó «ontología», o se le concibió desde la perspectiva del «ser» llamándose «metafísica».

Heidegger reitera que es necesario recuperar la «pregunta que interroga por el sentido del ser» para rescatarla de ese «olvido», al cual se ha hecho referencia anteriormente. El pensador de Messkirch propone que para poder «re-instalar» dicha pregunta, es decir, volver a poner la «pregunta por el ser» en el «centro del debate», se debe emprender la «destrucción» del contenido tradicional de la «ontología antigua». El filósofo de la selva

negra señala que existe un ente que está posibilitado para «preguntarse por su propio ser». A este ente lo denomina *Dasein*, el resultado de realizar un «análisis existencial» de este ente, que en cada caso «somos nosotros mismos», proporcionará al pensador alemán datos de inmenso valor que posibiliten una adecuada formulación respecto a la interrogante sobre lo que es el «ser». El filósofo de Friburgo sostiene que el «ser» es en cada caso el «ser de cada *Dasein*», tal contribución del discípulo de Husserl constituye una «inversión» de la investigación que se venía haciendo, este «nuevo comienzo» se plantea ante el recorrido que había tenido la investigación filosófica, debido a que la mayoría de ella, según Heidegger se hallaba en la línea metafísica. Tal y como he venido sosteniendo a lo largo del presente trabajo, uno de los objetivos fundamentales de Heidegger fue volver a instalar la «pregunta por el ser», en un horizonte que ya no fuera el de la metafísica. Para el «joven Heidegger» el hecho de que se asociara la «pregunta por el ser» a la metafísica, representaba una «nube» que «eclipsaba» la posibilidad de una «investigación genuina», debido a que se instalaba la correspondencia del ser del *Dasein*, al «ser en general». Heidegger ubica que la «pregunta por el ser» debe partir de la «facticidad» del *Dasein*, lo propio del *Dasein* es su «existencia», esto es su «*factum*», su hecho.

En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe de estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No sabemos lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos *¿qué es ser?*, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum*. Esta comprensión del ser puede fluctuar y desvanecerse cuanto se quiera, puede moverse incluso en el límite de un mero conocimiento de la palabra, pero esa indeterminación de la comprensión del ser de la que ya siempre disponemos es, ella misma, un fenómeno positivo, que necesita ser aclarado. Sin embargo, una investigación sobre el sentido del ser no puede pretender dar esta explicación al comienzo. La interpretación de la comprensión mediana del ser sólo alcanzará su indispensable hilo conductor cuando se haya elaborado el concepto de ser. A la luz del concepto y de las formas de comprensión explícita que le son propias será posible establecer lo que significa una comprensión del ser oscura o todavía no aclarada, y cuáles son las especies posibles y necesarias de oscurecimiento y de obstáculo para una aclaración explícita del concepto del ser. (Heidegger, 2003, 28-29).

La pregunta por el «sentido del ser» manifiesta el hecho de que quien formula la interrogante es el propio *Dasein*, de esta manera se realiza lo que se conoce como «circulo

hermenéutico». El «nuevo punto de partida» consiste en «evitar el camino» que ha seguido toda la «tradición» filosófica que comienza con Platón, Aristóteles, San Agustín y se extiende hasta desarrollarse con Descartes y Kant. Resulta fundamental decir que Heidegger conoció a profundidad los planteamientos propuestos por dichos filósofos, pues se hubo formado leyendo los textos de los mencionados autores. No obstante el ímpetu joven de Heidegger, considerará que la sagacidad y la profundidad de los pensadores clásicos no deben ponerse en tela de juicio. Para el filósofo de Friburgo, la «pregunta por el ser» se había perdido con las valoraciones y la caracterización que ofrecía el pensar metafísico. De tal manera Heidegger manifiesta la necesidad de reiterar la «pregunta por el sentido del ser». Para hacerlo eficazmente, es menester llevar a cabo la «destrucción» del contenido tradicional de la «ontología antigua», el realizar esta operación, debe suponer un «comenzar nuevamente». Heidegger señalará que los valiosos intentos de los primeros filósofos griegos, fueron echados a perder por la «tradición» posterior, la cual continuó ocupándose de los «entes» como esencias intramundanas, proponiendo así, planteamientos que incluso siguen teniendo injerencia hasta nuestros días.

Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una “repetición” de esta pregunta. Toda investigación en este campo en que “la cosa misma está envuelta en espesas tinieblas”, deberá precaverse de una sobrevaloración de sus resultados. Porque semejante preguntar se obliga constantemente a sí mismo a enfrentar la posibilidad de abrir un horizonte aún más originario y universal, de donde pudiera venir la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir “ser”? Sobre tales posibilidades sólo cabe tratar seriamente y con positivo fruto una vez que se ha despertado nuevamente la pregunta por el ser y se haya alcanzado un campo de confrontaciones controlables. (Heidegger, 2003, 50).

Resulta oportuno señalar la notable influencia que tuvo el mentor y amigo de Heidegger en sus años de juventud, el profesor Edmund Husserl, filósofo que emplea el concepto de la «filosofía primera» [*Die Erste Philosophie*]. Dicho concepto es postulado al modo de una «ciencia universal» que posee la capacidad de alcanzar por sí misma su propio fundamento a partir de un «comienzo absoluto» [*Absolute Anfang*]. Nuevamente encontramos que aparece la idea recurrente de que debemos «prescindir» de todo supuesto o premisa anterior que nos permita edificar un nuevo conocimiento. Para Husserl, el «comienzo absoluto» impide cualquier posible continuidad discursiva que tenga su formulación en conceptos

anteriores o doctrinas «preestablecidas». No obstante, es importante aclarar que el término «comienzo absoluto» fue una expresión acuñada por Hegel en la *Ciencia de la lógica*, tal expresión caracterizaba el estatuto peculiar de esta ciencia y su intrínseca relación con respecto al universo epistemológico. De igual manera encontramos el caso de Descartes, el por su parte, postula una suerte de «comienzo absoluto» al instalar en el centro de la escena filosófica al «sujeto cognoscente». De tal manera la idea de «comienzo absoluto» puede rastrearse en *El discurso del método* de Descartes, en *La ciencia de la lógica* de Hegel, así como en *La filosofía primera* de Husserl. La contribución de Heidegger a este respecto será la «analítica existencial», como una nueva alternativa que permita la superación de la metafísica.

La ciencia puede comprobar la adecuación de los medios a los fines previamente dados, que por su parte están fundados en decisiones axiológicas. Puede analizar también la contradicción interna de un sistema de valores y la compatibilidad con otras decisiones relativas a los valores. Por tanto, ella puede hacer una aportación a la propia reflexión, pero no puede exonerarnos de la decisión relativa a cómo debemos vivir. Esta atribución de las decisiones personales de los valores a la libertad, podría entenderse como liberación de toda tutela. Entonces el hecho de que las ciencias no pueden tomar decisiones de sentido y de valor, no sería ningún problema, sino, más bien, una oportunidad. Pero la cosa no es así. Pues nuestra civilización, dice Max Weber, está implantada tan radical y ampliamente en la racionalidad, que ella entierra en el individuo la confianza en su propia competencia decisoria. Incluso en las propias decisiones axiológicas queremos tener la misma certeza y garantía objetiva a la que estamos acostumbrados por lo demás en el mundo tecnificado. (Safranski, 1997, 120).

Heidegger señalará que la «idea del hombre» y posteriormente con él, la del *Dasein* viviente es un presupuesto en diferentes ámbitos de la problemática «teológica», no obstante, dichas problemáticas encuentran en gran medida su fundamento en la «Física», en la «Ética» y en la «Ontología» aristotélicas. De igual manera el profesor de Friburgo expresará que a través del neoplatonismo reaparece la influencia aristotélica con una fuerza mucho mayor de lo que habitualmente se ha reconocido. Aristóteles alcanza en su «Física» un nuevo y fundamental «punto de partida» del que arrancan su «Ontología» y su «Lógica» y que, desde ese momento pasará a dominar la historia de la antropología filosófica. La propuesta del filósofo de la selva negra alemana se focalizará en las siguientes preguntas: ¿cómo se explica conceptualmente este ser del hombre?, ¿cuál es la base fenomenológica de la explicitación? y ¿qué categorías ontológicas surgen para explicitar este fenómeno del ser del hombre?

El Dasein se conoce a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El Dasein, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan solo por el Dasein mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que *entonces* sirve de guía la llamamos comprensión *existentiva* [*existenzielle*]. La cuestión de la existencia es una “incumbencia” óptica del *Dasein*. Para ello no se requiere la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia. La pregunta por esta estructura apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras las llamamos *existencialidad*. (Heidegger, 2003, 35).

Es importante tener presente que Heidegger es deudor del método del que fuera su mentor, el profesor Edmund Husserl. Existe por tanto una herencia en lo referente al método empleado, recordemos que la propuesta de Husserl era ir «a las cosas mismas»², para Heidegger esto consiste precisamente en «suprimir y liberarse de los prejuicios» que han sido legados por la «tradicición filosófica». El objetivo del «joven Heidegger» es poner un énfasis en el «olvido» que la tradición y la ontología han hecho respecto a la «pregunta que interroga por el sentido del ser». Sólo en la medida que seamos capaces de emprender un «desmontaje» de la metafísica podremos acceder a una noción clara desde donde debe partir la investigación filosófica. La «pregunta por el sentido del ser» expresa que es un cuestionamiento esencial debido a que en él se encuentra la base de toda posible elaboración ontológica, Heidegger señala como culpable del «olvido» de ésta pregunta a la «tradicición metafísica», ya que como ha sido mencionado, al elaborar la «pregunta por el ser», se ha olvidado del «ser del ente» y sólo se ha preguntado por el «ente». A esto también la tradición lo ha denominado «reducción ontológica» y el filósofo de Friburgo enfatiza que dicha «reducción», no hace más que complicar la tarea de poder «develar» la real «diferencia ontológica» entre «ser y ente». “*Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se le considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no «es», el mismo, un ente”. (Heidegger, 2003, 29). Tal y como puede constatarse «la pregunta por el sentido del ser» fue una directriz esencial de la filosofía durante la «época clásica», sin embargo Heidegger también resalta que dicha pregunta ha quedado en

² En alemán, [*zu den sachen selbst*].

el «olvido» y ha caído en una suerte de mutismo, en dónde el *Dasein*³ se encuentra imposibilitado para expresar siquiera una comprensión básica sobre lo que significa el concepto «ser».

Heidegger enfatiza el hecho de que «la pregunta por el sentido del ser» fue un cuestionamiento que en los orígenes de la filosofía motivó grandes investigaciones. El «pensamiento clásico» tuvo mayor interés por comprender y seguramente se aproximó más al concepto de «ser» que lo que se había acercado el pensar del siglo XX, y que posiblemente la época contemporánea. “Sin embargo, esta no es una pregunta cualquiera. Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces *como una pregunta temática de una efectiva investigación*”. (Heidegger, 2003, 29). Debe coincidir con el discípulo de Husserl y señalarse que la situación presente no es muy diferente a la referida, ya que hoy más que nunca somos testigos del «olvido» de la «pregunta fundamental», del cuestionamiento esencial que es el vector de *Ser y tiempo* y la obra heideggeriana. Resulta necesario advertir que, para responder a dicha interrogante se ha de «prescindir» de todo aquello que tenga que ver con el concepto de «ente», ya que nuestro cuestionamiento se encuentra plenamente en el ámbito del «ser», a saber, de todo aquello que hace posible al «ente» en tanto «ente». Como puede verse la centralidad de la investigación heideggeriana la ocupa el «problema del ser», de igual manera debe sostenerse que Heidegger es el pensador que denunció el «olvido del ser» y que apuntó a un «nuevo comienzo», esto, con la firme convicción de declarar el «final de la metafísica».

II. INDICACIÓN DE LA SITUACIÓN HERMENÉUTICA Y VIDA FÁCTICA.

II.1 Indicación de la situación hermenéutica.

Heidegger defenderá en el texto *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* que la filosofía es «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» [*Phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*], lo anterior con base en que el *Dasein* humano «comparece» y

³ Expresión que emplea Heidegger para designar al “ser-humano”, es importante aclarar que la palabra *Dasein* que José Gaos traduce por “ser – ahí”, es utilizada con la intención de no emplear ningún otro concepto que haya sido utilizado previamente por la *tradición* (entiéndase filosofía y ciencia). El proyecto de Martin Heidegger recupera la noción husserliana de “ir a las cosas mismas”, prescindiendo de todo aquello que sea “pre-establecido” por la *tradición* específicamente la *metafísica*.

se «comprende» en la experiencia «fáctica de la vida». Es manifiesto que la «vida fáctica» resulta ser mucho más inmediata que cualquier otra configuración «teórica o lingüística». La «vida fáctica» se encuentra siempre en un «estado de interpretación» determinado, el cual es revisado, heredado o elaborado desde la «existencia». El «mundo» comparece bajo una manera del nombrar discursivo, el «logos» posibilita referirse a dicho «mundo» mediante el discurso.

En Heidegger, tanto el descubrimiento del círculo hermenéutico en *Sein und Zeit*, como la progresiva puesta en evidencia del peculiar nexo ser -lenguaje, están siempre acompañados por una aguda conciencia de la problematicidad de estas «estructuras»: en *Sein und Zeit*, la interpretación es, ciertamente, articulación interna de una pre-comprensión que constituye el *Dasein*, pero ella, como todos los existenciales esta envuelta la alternativa más general de la existencia auténtica e inauténtica (cf. SUZ, §40 y 44). Sólo teniendo en cuenta esto puede explicarse por qué, también en esta visión del conocimiento como articulación interna de una pre-comprensión siempre disponible, se necesita sin embargo un acto de descubrimiento «violento» de la verdad como el exigido por el método fenomenológico tal como Heidegger lo delinea en la introducción a su obra. (Vattimo, 1985, 33).

El «cuidado» no es un proceso de la vida que se encuentre en contraposición o aislado del mundo existente, en la actividad del «cuidado» el *Dasein* corre el riesgo de quedar absorbido y dejarse arrastrar por el «mundo», la inclinación a quedar absorbido por el mundo es el destino más próximo para la «vida fáctica». El «joven Heidegger» expresa que la «indicación de la situación hermenéutica» no procurará definir a detalle las estructuras del objeto «vida fáctica», simplemente el autor realizará una enumeración de los elementos más importantes de la «facticidad» que le permitan entender el término para poder emplearlo en una investigación concreta. La actividad «fáctica de la vida» puede sintetizarse en el «cuidado» (*curare*), la actividad del «cuidado» tiene que ver con el trato que la «vida fáctica» le otorga al «mundo». De tal manera el «cuidado» es el con-qué del trato, el mundo se encuentra ahí como algo de lo que siempre y en algún sentido nos cuidamos, las maneras que adopta el «cuidado» para realizarse aparecerán en *Ser y tiempo* como mundo circundante, como mundo compartido y como mundo del sí mismo.

En el cuidado de la observación, de la curiosidad (*cura, curiositas*), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el *aspecto* desde que se lo observa. La observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia*. Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo, llevado a

cabo por la vida fáctica, que descansa en la observación [es decir, en la contemplación teórica de la realidad mundana]. (Heidegger, 2002, 36).

El texto *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* fue redactado de una manera un tanto apresurada en el año de 1922, debido a que dicho documento se le solicitó a Heidegger para poder ocupar una vacante de profesor titular en la universidad de Friburgo. En este escrito podemos encontrar una preocupación metodológica fundamental por el tema de la «vida humana», concretamente, por el «ser de la vida humana». El denominado *Informe Natorp* así como el curso que dicta en 1923 y que lleva por título *Ontología hermenéutica de la facticidad*, son la antesala del programa filosófico del joven pensador, que consigue su concreción en el año de 1927, con su obra capital *Ser y tiempo*. Dicho itinerario del denominado «joven Heidegger» estableció un diálogo profundo con la filosofía «práctica» desarrollada por Aristóteles y con la noción de «intencionalidad» planteada por su mentor, Edmund Husserl. La propuesta del filósofo de la selva negra alemana procura dotar a la filosofía y a la «vida», de un significado que se encuentre por «fuera del mundo académico», de igual manera procura sacudirse el yugo heredado por la «tradición» metafísica que alcanzará su cima con la «visión cristiana del hombre». Resulta importante señalar que la pregunta que determina el pensamiento del «joven Heidegger» es la pregunta por el «sentido» mismo de la «vida humana». La «indicación de la situación hermenéutica», la «vida humana» y su «pre-comprensión» del «ser» son los ejes por los cuales se conduce su obra temprana.

Con base en lo dicho considero necesario atender a dos momentos que deben tenerse muy presentes y que tendrán repercusiones en la propuesta filosófica planteada por el «joven Heidegger», dichos eventos son los que se suscitan durante los cursos universitarios de 1919. El primero es un momento que implicará un «desmontaje», en tanto que el joven pensador destapa el intrincado mapa conceptual de la filosofía e intenta «centralizar la discusión» al fenómeno de «la vida» y su «estado originario». El segundo momento será «constructivo» ya que propone un análisis formal de los diversos modos de realizarse la «vida» en su «gestación histórica». La «pregunta por el ser» adquiere mayor protagonismo en las lecciones de Marburgo (1924-1927), hasta ocupar un lugar central en el tema y exposición de *Ser y tiempo*. Uno de los conceptos fundamentales en la fenomenología heideggeriana es el de «situación», dicho concepto se encuentra conformado por tres

elementos constitutivos los cuales son: 1) el sentido del contenido, 2) la significatividad del mundo entorno y 3) el «ejercicio» o la ejecución misma. La «vida fáctica» y la «situación» se manifiesta en el análisis que Heidegger propone en la experiencia articulada de San Pablo, analizándola como ha sido señalado en sus dimensiones esenciales que nos remiten a: un mundo propio (*Selbswelt*), un mundo compartido o co-mundo (*Mitwelt*) y un mundo circundante (*Umwelt*).

A través de sus tres movimientos característicos de la tentación, del aquietamiento y del extrañamiento, la tendencia hacia la caída constituye no sólo la actividad fundamental del trato ejecutivo y productivo, sino también la de la circunspección misma y la de su posible configuración autónoma a través de la observación y de la interpretación que permita nombrar, conocer y determinar [la respectiva situación hermenéutica en la que se encuentra instalada la vida]. La vida fáctica no sólo se aprehende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo cada vez que habla consigo misma. (Heidegger, 2002, 40).

El término «hermenéutica» pretende indicar la manera «unitaria» de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la «facticidad». En la antigüedad se le pone en relación con el nombre del dios «mensajero» de las divinidades Hermes, en el mismo sentido Platón señala que los poetas son los «emisarios» de los dioses. El «emisario» por consiguiente, es aquel que comunica el mensaje, quien se encuentra facultado para transmitir a alguien lo que otro «piensa», no en una concepción «teórica», sino como «voluntad», deseo y demás. Es decir, «ser» y «existencia». Aristóteles señalará que lo que el «ente» en cuanto «viviente» necesita es la «lengua», en una primera función para saborear lo degustado, sin embargo en una función trascendental será para conversar acerca del «trato con las cosas». Debido a ello, la mayoría procura hablar a alguien y hablar de algo pero con los demás (conversar acerca de algo), lo anterior, es una manera de garantizar la «existencia» del ser de lo «viviente».

El «habla» hace que lo ente sea patente, accesible en su utilidad e inutilidad. Para el filósofo estagirita el concepto de «logos» tiene como función fundamental «descubrir» y hacer conocido lo «ente». La función del «habla» consiste en hacer accesible algo en cuanto está aquí presente, mostrándose y manifestándose abiertamente. El «logos» posibilita ese poner a la «vista» aquello que se encuentra «oculto» o permanece bajo el «encubrimiento». Otra de las representaciones que se desarrollaron sobre el concepto de

«hermenéutica», es el caso de Moisés, el cual también aparece como el «mensajero», ya que según Filón, personifica al «notificador» de la «voluntad de Dios». La «hermenéutica» también tiene que ver con el «traducir», traducir es hacer «accesible» algo en la «lengua propia», tratar de aclarar lo que se quiere decir verdaderamente en un escrito y en este sentido, será hacer «accesible» aquello que se quiere decir. San Agustín produce la primer hermenéutica de gran estilo.

¿Con qué armas ha de abordar el hombre la interpretación de pasajes de la escritura que no estén claros? Con el temor de Dios, con el cuidado único de buscar en la escritura la voluntad de Dios; formado en la piedad, para que no se complazca en disputas verbales; provisto de conocimientos lingüísticos, para que no se quede en suspenso ante palabras o locuciones desconocidas; dotado con el conocimiento de ciertos objetos y acontecimientos naturales que se incluyen a modo de ilustración, para que no deje de ver su fuerza demostrativa, apoyada en el contenido de verdad... En el siglo XVII aparece el título de *Hermenéutica sacra* para lo que de ordinario se denominaba *Clavis Scripturae sacrae*, *Isagoge ad sacras literas*, *Tractatus de interpretatione*, *Philologia sacra*. *Hermenéutica* ya no es la interpretación misma, sino la doctrina de las condiciones, el objeto, los medios, la comunicación y la aplicación práctica de la interpretación y la aplicación práctica de la interpretación; véase Johannes Jakob Rambach. (Heidegger, 2000, 29-30).

Heidegger señalará que el objeto temático sólo se consigue mostrar directa y adecuadamente, cuando ha sido esclarecida de forma suficientemente la correspondiente «situación hermenéutica», de esta depende toda interpretación. El profesor de Friburgo propone para desarrollar la investigación contar con los siguientes elementos: 1) un punto de mira, 2) una dirección de la mirada, 3) un horizonte de la mirada delimitado.

El «joven Heidegger» considera que las anteriores «coordenadas» sirven para clarificar la situación a partir de la cual surgen «interpretaciones». “El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución y a la capacidad de apertura de la que dispone el presente. La originariedad de una interpretación filosófica se determina en función de la confianza específica que la investigación filosófica deposita en sí misma y de la seguridad con que asume sus tareas”. (Heidegger, 2002, 30). No obstante, la investigación filosófica es una empresa que jamás puede tomar prestados elementos de otra época, a no ser, que se limite a adoptar una perspectiva cultural. Sin embargo Heidegger ha señalado que el objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano, en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico. El profesor de Friburgo señalará que el *Dasein* es un ente al que en su ser le va su mismo ser. Es decir el *Dasein* «existiendo» se juega la comprensión de su ser

mismo. No obstante a estas alturas resulta oportuno preguntar ¿qué es lo que entiende Heidegger en esta fase inicial del pensamiento por «ser» y por «sentido»?; considero que dicha pregunta es la «clave» para poder acercarse adecuadamente a su obra temprana.

Como ha sido señalado, la «vida fáctica» se encuentra siempre en un «estado de interpretación» determinado, revisado, heredado o elaborado. El «mundo» comparece bajo una manera de nombrar «discursivo», el «logos» posibilita referirse a dicho «mundo» mediante el «discurso». El «cuidado» no es un proceso de la vida que se encuentre en contraposición o aislado del «mundo» existente, en la actividad del «cuidado» el *Dasein* corre el riesgo de quedar absorbido y dejarse arrastrar por el «mundo». La inclinación a quedar absorbido por el «mundo» es el destino más próximo para la «vida fáctica».

II.2 El «estado de interpretación» y la vida fáctica.

Para el autor de *Ser y tiempo* el *Dasein* se encuentra siempre con un determinado «estado de interpretación» de la «vida fáctica», dicho «estado» le es «heredado» y le viene «predado», de tal manera, es algo constitutivo que no puede ser enteramente erradicado de su propia «existencia». La «filosofía» por su parte se encuentra instalada en este mismo carácter de la «facticidad», debido a que busca una interpretación explícita de la «vida fáctica», al igual que de sus propios «fundamentos». El pensador de la selva negra alemana señalará que la «hermenéutica fenomenológica de la facticidad», debe pretender una «apropiación» radical de la «situación» de la «filosofía» por medio de la «interpretación». Tal «interpretación» se encuentra obligada a una (*destruktion*) de la herencia dominante, por tal motivo es necesario emprender la ya referida tarea de «desmontaje».

La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción. La investigación filosófica en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser del hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento «histórico» en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros «hicieron» antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cual el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen y las primeras contribuciones a la ontología

se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica. La crítica que resulta de la simple realización concreta de la destrucción, no tiene nada que ver con el hecho de *que* nos encontremos por lo general en una tradición, sino la manera *como* nos encontramos en ella. (Heidegger, 2002, 51-52).

Debe señalarse que en los escritos del denominado «joven Heidegger», previos a *Ser y tiempo*, la pregunta del profesor de Friburgo no va dirigida al *Dasein*, debido a que dicha interrogante se centra en la «experiencia de la vida fáctica». No obstante, inmediatamente el *Dasein* comienza a cobrar una «posición capital», debido a la primacía óntico-ontológica que muestra poseer. Tal prioridad se debe a que el *Dasein* es el ente «privilegiado» que posee una cierta «comprensión del ser», debido a ello la «analítica existencial» es el paso previo para cualquier posible elaboración «satisfactoria» de la «pregunta que interroga por el sentido del ser».

El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. Y en cuanto arrojado, el *Dasein* lo está en el modo de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador por medio del cual el *Dasein* organizara su ser, sino que, en cuanto *Dasein*, el *Dasein* ya siempre se ha proyectado, y es proyectante mientras existe. El *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido y se sigue comprendiendo desde posibilidades. El carácter proyectivo del comprender implica, además, que comprende lo captado que proyecta -las posibilidades- en forma temática. Ese modo de captación priva a lo proyectado precisamente de su carácter de posibilidad, reduciéndolo a la condición de un dato simplemente mentado, mientras que el proyecto, en el proyectar mismo, proyecta, ante sí la posibilidad en cuanto posibilidad y la hace *ser* tal. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del *Dasein* en el que éste *es* sus posibilidades como posibilidades. (Heidegger, 2003, 169).

Heidegger considera que la «facticidad» del *Dasein* le orilla a tener una doble tarea ontológica, por una parte, este «ser» que «en cada caso somos nosotros mismos» está obligado a «interpretar» el «mundo» que le rodea y en el cual se encuentra inserto. Sin embargo, tal idea del «mundo», le remite a su propia «existencia», es por ello que no existe «mundo» sin *Dasein*, más tampoco podemos sostener que exista el *Dasein* sin la idea de «mundo». Resulta importante señalar que Heidegger emplea la misma noción de *primacía* «óntico-ontológica» en la «pregunta que interroga por el sentido del ser», que en la caracterización que nos ofrece del *Dasein*. Tal y como ha sido señalado, lo que determina el ser del *Dasein* es la «existencia», la existencia es «posibilidad», no obstante, esta «singular» posición en la que se encuentra este «ser» que en cada caso «somos nosotros

mismos», «revela» que este «ser», posee un horizonte compresor que le es manifiesto «explícitamente», a la vez que le patenta su destino de «elegirse o perderse».

El *Dasein* se encuentra siempre en una «situación hermenéutica», de igual manera se desenvuelve en conceptos heredados por la «tradición», ya sea apropiándose los, ya sea dejándolos de lado. Su supremacía óptica se debe precisamente a este «carácter hermenéutico» y al hecho de que tenga la capacidad para «comprender el ser» y «comprenderse a sí mismo». Con base en lo dicho, es manifiesto que el «ser», no debe ser entendido en ningún momento como una «propiedad» del ser del *Dasein*, debido a que éste, constituye el «ser» mismo de su «existencia». Se ha hecho referencia a la condición «extática», la cual ubica al *Dasein*, en una posibilidad de salirse, y percibirse desde «afuera», aunque sea momentáneamente, ya que eso le permite «comprender» la «situación fáctica» en la que se encuentra. Este «carácter constitutivo» del *Dasein*, lo instala de facto en la parte «prioritaria» entre los demás «entes» existentes.

El pensador de Friburgo vincula la «pregunta por el sentido del ser» al *Dasein* debido a que este «ente» posee una «primacía» entre los demás «entes», eso ocasiona que sea necesario investigarlo, ya que resulta el único «lugar» en el que podrá determinarse el «sentido del ser». Tales consideraciones nos permiten advertir en este modo de proceder una cierta «circularidad», debido a que primero se determina a este «ente» que en «cada caso somos nosotros mismos», el *Dasein*, para que posteriormente, sobre esta base se realice el análisis de la «pregunta por el ser». Como ha sido señalado, en un principio el proyecto de Heidegger consiste en establecer que la filosofía occidental ha «ocultado» al «ser» prácticamente desde sus orígenes, esto se debe en gran medida a que cuando se preguntó por el «ser» la respuesta se obtuvo por el lado del «ente». Este pensador sugiere realizar un «análisis fenomenológico» debido a que cuando el «ser» se «muestra», lo hace como un «ente», como un «algo», y sin embargo ese «mostrarse» constituye a la vez su propio «ocultamiento». Heidegger señala que en la «tradición» se instalaron «tres prejuicios» los cuales, sí los analizamos detenidamente, revelarán que ocasionaron que «la pregunta por el sentido del ser» se tornase «oscura» y no obtuviera siquiera una dirección. Los «prejuicios» referidos son: 1) El concepto de «ser» es el más «universal»: a su vez es el más oscuro. 2) El concepto de «ser» es el más «indefinible»: Puede llegarse a esta conclusión a partir de la suprema «universalidad» que ha sido enunciado en 1, de tal

manera, el concepto de ser no es derivable en relación a ningún tipo de conceptos, no hay por tal, conceptos superiores ni inferiores que permitan derivar al «ser». 3) El «ser» es un concepto «evidente por sí mismo».

El filósofo de Friburgo considera que el *Dasein* se mueve en una comprensión de «término medio», lo cual propicia que, en una manera un tanto contradictoria, no se pueda superar la incomprendibilidad manifiesta respecto a este término. Los «prejuicios» previamente enunciados permiten ratificar que nos encontramos ante la *ausencia* de una respuesta, de igual manera, posibilitan constatar que la pregunta misma no se encuentra planteada con la propiedad debida, ello ocasiona que la pregunta misma carezca de dirección, se torne «oscura» y que por ello, cayera en una suerte de «olvido».

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. Por esto, será necesario explicar brevemente lo que pertenece a toda pregunta en general, para poder comprender desde allí el carácter *particularísimo* de la pregunta por el ser. Todo preguntar es una búsqueda. Todo buscar está guiado previamente por aquello que se busca. Preguntar es buscar conocer al ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-así. La búsqueda cognoscitiva puede convertirse en “investigación”, es decir en una determinación descubridora de aquello por lo que se pregunta. (Heidegger, 2003, 28).

Para el filósofo de la selva negra alemana el *Dasein* se halla siempre en un «estado de interpretación» que como hemos visto, le es heredado o le ha sido legado por medio de la cultura, la tradición, las circunstancias geográficas y culturales. La «interpretación» consiste en dos actos esenciales: 1) encontrar el momento justo, del «instante» de la decisión y 2) el «actuar» en consecuencia, es decir ejercer con el «ser» la «existencia». Dicha decisión no es nunca de orden «teórico», por el contrario atestigua el compromiso que tiene el *Dasein* en el plano de su «facticidad».

II.3 La vida fáctica y la comprensión fenomenológica.

Heidegger señala que para afrontar radicalmente la «facticidad» ha de ser preciso ubicar la mirada en la «historia de la propia filosofía», el pensador de la selva negra alemana se dedicará de manera muy específica al estudio del filósofo griego Aristóteles debido a que encuentra en él, las «estructuras fundamentales de la vida fáctica». Dichas «estructuras» son: la tendencia a la «caída» (*Verfallenstendenz*) y el «estar interpretado» (*Ausgelegtheit*),

aunado a esto, el papel decisivo que juega la «orientación de la mirada» (*Blickrichtung*), posibilita a Heidegger emprender un análisis del pensador estagirita y con él, de la «teología cristiana occidental», la cual hereda muchas «categorías fundamentales» del filósofo griego. Heidegger desarrollará en *Ser y tiempo*, una caracterización de las estructuras de la «vida fáctica», las cuales como ha sido referido corresponden al denominado «estar interpretado» (*Ausgelegtheit*) y la tendencia a la «caída» (*Verfallenstendenz*). Sólo habiendo realizado un ejercicio «interpretativo» respecto a las mencionadas nociones, Heidegger concentrará su atención al horizonte de la mirada (*Blickrichtung*). El tema de investigación de la «facticidad», es el «existir propio» cuestionado acerca de su «carácter de ser». En primera instancia es la explicación hermenéutica del «objeto» «ser-en-el-mundo», el cual a su vez manifiesta el carácter de «ser vivido» por el «mundo», en lo que será concebido como la «cotidianidad del presente».

Desde 1985, año en que se publicó la primera elección de Heidegger como *profesor asociado (Privatdozent)*, sabemos que efectivamente la tematización central se halla en la preocupación por un acceso fenomenológico que no esté dirigido ni por un ámbito de objetos, ni por una determinación subjetiva como una interpretación a partir de la conciencia. En su primer curso, Heidegger describirá la *vivencia del entorno (Umwelterlebnis)* como aquella vivencia ateorética en la que se da algo así como la vida fáctica. (Xolocotzi, 2007, 26).

Importante resulta manifestar que de la «originariedad» con que se enganche la «remisión» depende la posibilidad de tomar la «facticidad» en «las manos». El «malentendido» en el que queda reducida la «remisión» es la «curiosidad», ya sea por la «cultura» o sea por el «mundo» propio, de uno mismo. El fenómeno fundamental de la «facticidad» es la «temporalidad», la «temporalidad» no es una categoría sino un «existenciario», la «actualidad» podrá determinarse en su carácter ontológico en cuanto concentre su investigación en la «experiencia fáctica de la vida». Una «Ontología» en la actualidad supone: «el presente del ahora», el «uno» que en un sentido es estar con los demás, «nuestro tiempo». El «existir» se mueve en el modo determinado del «habla», a este fenómeno técnicamente lo denominará Heidegger «hablilla». El «hablar» posee una pre-comprensión determinada que el existir tiene de sí mismo, en el «hablar» radica la manera en que el «existir se conserva a sí mismo».

La expresión “habladuría” [*Gerede*] no debe entenderse aquí en sentido peyorativo. Terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el fenómeno del ser del comprender y de la interpretación del *Dasein* cotidiano. Ordinariamente el discurso se expresa y ya se ha expresado siempre en palabras. El discurso es lenguaje. Pero entonces, en lo expresado en el lenguaje subyace una comprensión e interpretación. En su condición de expresado, el lenguaje lleva en sí un estado interpretativo de la comprensión del *Dasein*. Este estado interpretativo al igual que el lenguaje mismo, no se reduce a su estar-ahí, sino que su ser es, también él, a la manera del *Dasein*. Al estado interpretativo está entregado el *Dasein* en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente; él regula y distribuye las posibilidades del comprender mediano y de la correspondiente disposición afectiva. La expresión lingüística alberga, en el todo articulado de sus conexiones de significación, una comprensión del mundo abierto y, co-originariamente con ella, una comprensión de la coexistencia de los otros y del propio estar-en. Esta comprensión que está depositada en la expresión lingüística concierne tanto a la manera, alcanzada o recibida, como se descubre el ente, cuanto a la correspondiente comprensión del ser, y a las posibilidades y horizontes disponibles para una ulterior interpretación y articulación conceptual. (Heidegger, 2003, 190-191).

El «existir habla de sí mismo», en este sentido habla «para sí mismo», la «máscara» con la cual el «existir» se cubre para no «espantarse» de sí es su «propio reflejo», «ocultándose se manifiesta», e irónicamente se «encubre manifestándose» como un «juego de espejos» en donde se mira a sí, siempre de manera «encubierta». Previniendo la «angustia», lo que se da a la vista es la «máscara» del «existir fáctico», en alguna ocasión cuando Vincent van Gogh se encontró en una época crítica, en la que buscaba una existencia propia escribió a su hermano Teo: «prefiero la muerte natural a que se me prepare para ello en la universidad». De tal manera, es necesario señalar que la «vida fáctica» no es algo que se sitúe dentro del ámbito «teórico», es decir, algo que sea netamente especulativo, por el contrario, el fenómeno de lo «fáctico» es imposible de objetualizar por las denominadas «ciencias duras». La «facticidad» es el sitio en donde el *Dasein* se «juega su propio ser», el sitio en donde el ente que somos en cada caso «nosotros mismos» consigue tomar su propia «existencia» entre sus manos, o la deja discurrir como «agua» entre los «dedos». La «vida fáctica» por tanto es nuestro «campo de batalla» y nuestro «tablero de ajedrez». Tal parece que la sentencia de Van Gogh es más visible en nuestra época actual, debido a que la situación de las ciencias y la Universidad es aún más dudosa. La pregunta que se plantea el «joven Heidegger» respecto a la profesión de la «ciencia» será: ¿Qué sucede con ella?

Debe manifestarse que un elemento que el profesor de Friburgo recuperará para su análisis en el año de 1927 con su obra *Ser y tiempo*, es el del denominado «hablilla».

Heidegger señalará que del espíritu normal y público se constituye la «espiritualidad moderna», una «espiritualidad» que no ha hecho otra cosa más que «ocultar» la pregunta fundamental de la «filosofía» la cual, como ya ha sido señalado es: la «pregunta que interroga por el sentido del ser». El filósofo de la selva negra alemana señala que el ser humano posee: 1) una conciencia histórica, la cual hace referencia al plano cultural y 2) una conciencia filosófica, la cual ha de permitirle a este ente que «en cada caso somos nosotros mismos» reflexionar sobre la «vida fáctica», la cual es la temática presente. El «joven Heidegger» se percata que la «reelaboración» del «método fenomenológico» que permita hacer justicia a lo que él denomina «vida fáctica», se encuentra «eclipsado» por la «reducción» propuesta por Husserl y la concepción de «historicidad» que impregnaba toda la época. El autor de la *Fenomenología de la religión*, señala que todavía no hemos conquistado el conjunto de hechos psíquicos en su totalidad, no existe una disciplina que conjunte en un núcleo los procesos psíquicos totales, de manera que la psicología nos ha orientado a las posibilidades de generar una psicología sin alma. Sin embargo esto no significa que debamos dejarnos llevar por la metafísica y pensar el alma en términos de sustancia, por el contrario es menester atender al «análisis del fenómeno» de lo psíquico y que permita la inclusión del propio sujeto.

En la propuesta de Heidegger, solamente habiendo retomado dichas consideraciones puede ser completado el ámbito del objeto de la psicología, el filósofo de la selva negra alemana se pregunta: ¿qué quiere decir que un hecho psíquico se encuentre dentro de otro hecho psíquico, estableciendo así una conexión con algo externo? Para el profesor de Friburgo no se nos da nada psíquico ni nada físico sino es a través de la «vivencia», de tal manera, la investigación deberá procurar comprender los términos de la «vivencia pura». El profesor de Friburgo señalará que el término «vivencia» se encuentra tan desgastado que lo mejor sería prescindir de él. No obstante la «pregunta» muestra una suerte de «incomprensibilidad» ante la cual el comportamiento aparece como una disolución del yo. Resulta importante señalar que no se trata de una «cosificación» y «objetivación» de la «vivencia» sino ante todo de un análisis del como «yo me comporto», ante la pregunta que intenta responder: ¿hay algo?

En el mismo instante de plantear la pregunta «¿Hay..?» ya se da algo. *Toda* nuestra problemática ha desembocado en un punto decisivo, aunque en su aparente

insignificancia no parece dar esta impresión. Todo depende del hecho de que comprendamos esta insignificancia en su sentido puro, de que rastreemos interpretativamente el sentido de esta insignificancia, de que nos aferremos a ella, sin volver a pensar más en el método teleológico, en la donación ideal y material, en el conjunto de los hechos psíquicos, en el ámbito material de las cosas y, mucho menos, en la idea de la ciencia originaria, en el método de la ciencia originaria. Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada - es decir, en la nada de la objetividad absoluta- o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal. (Heidegger, 2005, 77).

Para Heidegger en dicha actividad de «interrogar», se suscita la disolución del «yo», ya que la pregunta que interroga sobre si ¿hay algo? no involucra el sentido práctico del *Dasein*, por el contrario hablamos ante todo de una actividad «contemplativa». El profesor de Friburgo señala que existen diferentes formas y sentidos para decir ¿hay algo?, de tal manera uno se encuentra facultado para poder decir: hay computadoras, hay obras de arte, hay automóviles, más en todos los casos ese «hay» es siempre el «estar referido a algo». Lo anterior es inexacto debido a que se está interpretando la «vivencia de algo» como si fuese el «vivir» dirigiéndose «hacia algo», a través de la noción de «comportamiento».

Sabemos que un conjunto comprensible de problemas y cuestiones nos ha conducido a esta pregunta en apariencia insignificante. Olvidémonos, por así decirlo, de este camino, olvidémonos de nuestra procedencia, y *de nosotros mismos*. Supongamos que en principio no estuviéramos aquí. Pues bien, en ese caso no existiría esta pregunta. Ello pone de manifiesto que en el curso de toda nuestra reflexión hemos omitido una parte importante, que de haber sido considerada a tiempo nos habría obligado a articular la problemática de una manera diferente. Todavía no hemos conquistado el conjunto total de los hechos psíquicos en su integridad. Hablamos de procesos psíquicos en ausencia de un núcleo común que los unificara, hablamos de procesos cognitivos en ausencia de un sujeto en que discurren esos procesos. Nos movíamos en las perplejidades de una «psicología sin alma». Esto no significa que tengamos que perdernos en la metafísica y pensar el alma en términos de sustancia, sino que nos invita a completar [el análisis del fenómeno de] lo psíquico con la inclusión del sujeto psíquico. Sólo de esta manera se completan el objeto y el ámbito temático de la psicología, resolviéndose así las dificultades. (Heidegger, 2005, 77-78).

Heidegger señala que el «comportamiento» es una manera de manifestar que me encuentro dirigido «hacia algo». Para el profesor de la selva negra alemana la «vivencia» tiene un «ahora», «está ahí», y por lo tanto puedo decir que me representa en «múltiples sentidos», de igual forma, entre la «vivencia» y el «comportamiento» debe detectarse una «relación intrínseca», la «situación» se hace manifiesta en la manera en que me «comporto»

respecto a la idea de si ¿hay algo? Como ha sido señalado, la «máscara» con la cual el existir se cubre para no espantarse de su propio reflejo es en donde se mira a «si mismo», pero haciéndolo siempre de manera «encubierta».

*Precisamente porque el sentido de la vivencia no mantiene ninguna relación con mi yo (conmigo como siendo tal o cual), el yo y la, de alguna manera, necesaria referencia al yo quedan fuera del alcance de la simple observación. Como se mostrará más tarde, esta afirmación no es una mera tautología. Pero la vivencia también es, aunque se evite cualquier tipo de cosificación y cualquier intento de insertarla en un contexto objetivo. La vivencia tiene un *ahora*, está ahí— y de alguna manera es incluso *mi* vivencia. Yo también estoy presente en la vivencia, la vivo, forma parte de *mi* vida y, sin embargo, por su naturaleza está tan desligada de *mí*, tan absolutamente distinta del *yo*. Yo pregunto: ¿«hay o se da algo»? El «se da» es un «darse» para un yo —y, con todo, no soy yo para *quien* y hacia *quien* se dirige el sentido de la pregunta. (Heidegger, 2005, 83-84).*

Para finalizar este apartado el profesor de Friburgo señalará que la «facticidad» es el «sitio» en donde el *Dasein* se juega su propio «ser». La «vida fáctica» es el «lugar» en donde uno asume el «compromiso» de tomar la propia vida en «nuestras manos», o dejarla discurrir como «agua entre los dedos», por lo tanto, debe establecerse que la «vida fáctica» es, empleando una metáfora, nuestro «campo de batalla».

II.4 Análisis fenomenológico de la vivencia.

El autor de las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, manifiesta que el carácter de lo que denominamos «comprensión» se encuentra profundamente vinculado con la noción de «vivencia», el ámbito de las vivencias siempre abarca aquello que aparece como «mis propias vivencias». El *Dasein* se pierde en la inmersión que tiene de la «vivencia», por ejemplo las «vivencias» de estar en un «concierto» o tomando una «cátedra». Los objetos del «mundo» de la «vivencia» con significado remiten al «mundo inmediato», es decir aparecen inmediatamente sin teorizaciones previas.

En la vivencia del ver cátedra se *me* da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etcétera) no consta de dos cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, «*mundea*» [*es weltet*], un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo «vale» [*es wertet*]. (El problema de la conexión entre ambos términos entra en el plano de la genealogía eidética de las motivaciones primarias y conduce a una serie de problemas de gran dificultad). Evoquemos otra vez la vivencia

del mundo circundante, mi ver de la cátedra. Considerando mi comportamiento visual hacia la cátedra que se da en el mundo circundante, ¿encuentro en el sentido puro de la vivencia algo así como un yo? En esta vivencia, en este vivir en relación con [el entorno], hay algo de mí: mi yo sale completamente de sí mismo y sintoniza *con* este «ver», exactamente como el yo del negro senegalés en cuya vivencia resuena «algo con lo cual *él* no sabe qué hacer. (Heidegger, 2005, 88).

La deformación de la vida se debe a la adopción «acrítica» de la «tradición», es menester la «destrucción» histórica de dicha «tradición» y centralizar el problema en la «vida fáctica». La «vida fáctica» parte de una «auto-comprensión» inmediata en el mundo, atender a dicho evento constituye una de las tareas centrales encomendadas a la filosofía, dicha tarea de «comprender» a este ente intérprete, el *Dasein*, que «en cada caso somos nosotros mismos», será el núcleo de la investigación heideggeriana hasta el año de 1929. La mencionada temática adquiere diversos nombres, a lo largo de los años veinte, se concibe como «ciencia originaria», en 1922 como «ontología fenomenológica», en 1923 como «hermenéutica de la facticidad», hasta cristalizarse como la «analítica existencial» de *Ser y tiempo* en 1927. Resulta importante señalar que Heidegger encontró en los textos de los filósofos clásicos un resaca que le permitió originar un pensamiento nuevo, «originalidad» para el profesor de Friburgo será escuchar y atender al «origen». Ese «origen» para el autor que nos ocupa, surgió en Grecia. El «nuevo comienzo» esencialmente hace referencia al enfoque que empleamos para concebir la «realidad», en consecuencia, la problemática que se suscita ante la «pregunta por el ser» supone un «inicio» en la «facticidad» del *Dasein*, en la «existencia» de este ente, que como ha sido referido «en cada caso somos nosotros mismos».

El *Dasein* fáctico está *inmediatamente* en el mundo en común descubierto de manera mediana. *Inmediatamente* yo no “soy” “yo”, en el sentido del propio sí-mismo, sino que son los “otros” a la manera del “uno”. Desde éste y como esté me estoy inmediatamente “dado” a “mí mismo”. Inmediatamente, el *Dasein* es el uno, y por lo regular se queda en eso. Cuando el *Dasein* descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del “mundo” y esta apertura del *Dasein* siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de la disimulación es con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo. Con la interpretación del coestar y del ser-sí-mismo en el uno queda contestada la pregunta por el quien de la cotidianidad del convivir. Estas consideraciones han aportado, a la vez, una comprensión concreta de la constitución fundamental del *Dasein*. El estar-en-el-mundo se ha hecho visible en su cotidianidad y medianía. (Heidegger, 2003, 153-154).

La «vivencia» es la posibilidad de sintetizar los «objetos del mundo» y la «comprensión fáctica de la vida». El ente que se «comprende» y que «en cada caso somos nosotros mismos» resulta ser el concepto clave que Heidegger desarrollará en su obra capital que aparece en 1927, *Ser y tiempo*. Dicho objeto de investigación será comprendido con el nombre de *Dasein*, en la terminología heideggeriana el referido *Dasein* es un concepto «clave», debido a que es el fundamento de toda posible «elaboración ontológica». Una de las características esenciales que define Heidegger, es que precisamente en este ente, emerge la posibilidad existencial del cuestionamiento esencial de la filosofía, a saber, la «pregunta que interroga por el sentido del ser». El profesor de Friburgo señalará que la actitud que aparece simultáneamente con la condición «comprensora e interprete» del previamente referido *Dasein*, «posibilita», «proyecta» y «dirige» el sentido de la investigación.

El giro radical desde lo histórico-objetual a lo histórico-ejecutivo radica en la experiencia fáctica de la vida misma. Es el giro radical a la situación. «Situación» es tenido aquí por nosotros por un término fenomenológico. No se emplea para designar complejos objetuales (tampoco históricos como «estado», por ejemplo, situación fatal). «Situación» es algo que pertenece a la comprensión ejecutiva, no designa nada ordinal. Una pluralidad de situaciones, o también dentro de una situación, no debe tomarse como un complejo de orden. Tampoco una secuencia de situaciones es una secuencia ordinal (cfr. Bergson: «durée concrète»). La cuestión de la segregación de una situación es independiente de la definición de un segmento histórico-objetual de un periodo histórico o época. Pero también el periodo histórico-objetual es algo distinto de un espacio temporal concreto físico-matemático. Es menester una investigación especial para establecer cuándo coinciden una delimitación histórico-objetual y una situativa. Para la cuestión de la unidad o la pluralidad de la situación es importante que podamos obtenerla sólo en el *anuncio formal*. La unidad no es lógico-formal, sino que sólo está formalmente *anunciada*. El anuncio formal está en «ni lo uno ni lo otro»; no es ni algo ordinal ni una explicación de una nota fenomenológica. (Heidegger, 2006, 112).

El presente apartado tiene como propósito expresar que el carácter de la «comprensión» manifiesta profundos vínculos con la noción de «vivencia». La «vivencia» debe ser comprendida como la actividad en que el propio *Dasein* consigue en un ejercicio de autoconciencia, dar cuenta de sus propias «vivencias». Importante resulta señalar que Heidegger expresa que la «vivencia» es la síntesis de la «comprensión e interpretación» manifiesta en una «experiencia», los objetos del mundo inmediato aparecen inmediatamente, como ha sido referido, sin «teorizaciones previas». En la «vivencia» del «mundo circundante» no se condensa ni termina ninguna «objetivación», el fenómeno de

«existencia» se diluye en el «vivir», en tanto nos encontramos inmersos en la «vivencia» de una cosa nos percatamos que no existe una escisión entre el «vivir» y lo «vivid». Resulta fundamental decir que sólo por medio de actos experimentados reflexivamente sabemos algo de la corriente de las «vivencias». Las «reflexiones» son a su vez «vivencias», como tales, pueden volver a ser consideradas reflexivamente. La pretensión de la «fenomenología» de querer ser puramente descriptiva no altera su carácter teórico ya que en ella se encuentra el ejercicio de la «descripción», así como de la «traducción» y una pretensión por alcanzar a subsumir algunos términos en universales.

En la vivencia pura no se da ningún nexo de fundamentación, como suele decirse. Esto es, no es que yo vea primero superficies marrones que se entrecortan, y que luego se me presentan como caja, después como pupitre, y más tarde como pupitre académico, como cátedra, de tal manera que yo pegara en la caja las propiedades de la cátedra como si se tratará de una etiqueta. Todo esto es una interpretación mala y tergiversada, un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia. Yo veo la cátedra de golpe, por así decirlo; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas estratificadas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación, en un trasfondo. Seguramente que ustedes dirán que esto se halla inmediatamente en la vivencia, para mí y en cierta medida también para ustedes, pues ustedes también ven este conglomerado de tabloncillos de madera *como* cátedra. Este objeto, que todos percibimos aquí, tiene de alguna manera el significado concreto de «cátedra». La cosa cambia cuando introducimos en el aula a un labriego de la Selva Negra. ¿Ve la cátedra o ve una caja, un tablaje? El labriego ve el «puesto del profesor», ve el objeto adherido a un significado. (Heidegger, 2005, 86).

En definitiva el poder «comprensor–interpretador» del *Dasein* es el poder generador de «sentido e inteligibilidad», para el profesor de Friburgo en lo dicho, radica la posibilidad de que el *Dasein* ejecute el ejercicio del «cuidado».

Entonces, no es cuestión de buscar el origen del tiempo en otra parte que en nosotros mismos, en esta temporalidad que somos, y Heidegger subraya en el final de su conferencia que no se trata de definir el tiempo como si fuera esto o lo otro, sino antes bien, de transformar la pregunta: ¿qué es tiempo? en esta otra ¿quién es el tiempo, es decir, preguntarse si no somos *nosotros mismos* el tiempo. Pues ese es el único medio de “hablar temporalmente del tiempo”, en lugar de hipostasiarlo como un ser diferente de nosotros al cual se le conferiría una *identidad* que negaría precisamente su carácter temporal. Con esta tesis, repetida varias veces en la conferencia: el *Dasein* es el tiempo, queda ya anticipada la problemática de la analítica existencial que Heidegger desarrollará en 1927 en *Ser y tiempo* y de la cual esta conferencia de 1924 presenta una síntesis sorprendente. (Dastur, 2006, 28).

III. FILOSOFÍA COMO HERMENÉUTICA ONTOLÓGICA DE LA FACTICIDAD.

III.1 El concepto que proporciona la tradición sobre la hermenéutica.

Como ha sido señalado, el término *hermenéutica* pretende indicar la manera «unitaria» de abordar, plantear y acceder a la problemática que permite cuestionar y explicar la «facticidad». En la antigüedad se le pone en relación con Hermes, la deidad encargada de proporcionar el mensaje entre los dioses, de igual manera Platón señala que los poetas son los «emisarios» de los dioses, el emisario es aquél que comunica el mensaje, el que comunica a alguien lo que otro «piensa» no en una concepción teórica sino como «voluntad», deseo y demás, ser, existencia. En este sentido la hermenéutica es la notificación del ser de un ente respecto a mí, Aristóteles señalará que un ente en cuanto viviente necesita la lengua para saborear al igual que para conversar acerca del trato con las cosas, debido a ello se encuentra también en la mayoría el hablar a alguien y hablar de algo pero con los demás, (conversar acerca de algo) es una manera de garantizar la existencia del ser de lo viviente. El habla por consiguiente hace que lo ente sea patente y accesible en su utilidad e inutilidad.

En lo que se refiere a la siguiente investigación no se emplea el título de «hermenéutica» con el significado moderno ni mucho menos en el sentido tan estricto de una teoría de la interpretación. Atendiendo más bien a su significado originario, el término quiere decir: determinada unidad en la realización del comunicar, es decir, del *interpretar* que lleva al encuentro, visión, manejo y concepto de la *facticidad*. Optamos por el significado originario de la voz, porque aunque en el fondo resulte insuficiente, sin embargo, hace destacar indicándolos, algunos elementos que resultan eficaces en la exploración de la facticidad. (Heidegger, 2000, 32-33).

Heidegger señala que para el teólogo Johannes Jakob Rambach la hermenéutica no es ya la interpretación misma, sino el objeto, los medios, las condiciones de comunicación y la aplicación «práctica» de la «interpretación». De tal manera, podemos identificar los siguientes elementos en una interpretación hermenéutica:

1. Una disposición adecuada para la interpretación de textos, que nos permita acceder al sentido de los escritos.
2. Interpretar el contexto, el orden y el paralelismo de las escrituras a partir de las circunstancias y la fe como principios de interpretación.

3. Conseguir una comunicación y demostración práctica de la comprensión hermenéutica

Posteriormente el filósofo Schleiermacher restringió la idea de hermenéutica a la (doctrina del arte) de «entender el habla de otro» y la pone en relación con la dialéctica, la retórica y la gramática. De tal manera, la hermenéutica se consolida con una metodología formal, la hermenéutica de «entender el habla» en general abarca hermenéuticas especiales como la teológica y la filológica, dicho autor contextualizó sus investigaciones sobre el desarrollo de las «ciencias del espíritu» y caracterizó a la hermenéutica como el «método de entender». Para Aristóteles el concepto de «logos» tiene como función fundamental: «descubrir y hacer conocido lo ente», la función del «habla» consiste en hacer accesible «algo» en cuanto está «aquí presente», mostrándose y manifestándose abiertamente. El «logos» posibilita ese «poner a la vista», aquello que se encuentra oculto o permanece bajo el «encubrimiento». La «hermenéutica» también tiene que ver con el «traducir», «traducir» es hacer accesible algo en una lengua propia, tratar de aclarar lo que se quiere decir verdaderamente en un escrito y en este sentido es «hacer accesible aquello que se quiere decir». Al respecto, ha sido señalado que el pensador Agustín de Hipona fue quién produjo la primer hermenéutica de gran estilo.

La puesta (en marcha) hermenéutica –aquello en lo que, como si dijéramos a una carta, se pone todo –esto es, «*el cuanto qué*» en que se asume de antemano la facticidad, el carácter de ser decisivo que se pone (para empezar), no puede ser un invento; tampoco es, sin embargo, algo que se posea de modo definitivo, sino que surge y brota de una experiencia fundamental, en nuestro caso, un estar despierto de carácter filosófico, en el cual el existir se encuentra consigo mismo, aparece ante sí mismo. Que el estar despierto sea de carácter filosófico quiere decir que está activo en una *auto-interpretación* originaria que la filosofía se ha dado de *sí misma*, constituyendo esa interpretación una posibilidad decisiva y un modo de que el existir se encuentre consigo mismo, aparezca ante sí mismo. El contenido fundamental de ese *entenderse* la filosofía *a sí misma* acerca de si tiene que poder destacarse y hay que indicarlo de antemano. Para la hermenéutica eso significa: 1) filosofía es el modo de conocer que se da en el «vivir fáctico», el modo como el «existir fáctico» se arranca de sí sin miramientos para darse a sí mismo. 2) En cuanto tal, la filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad. (Heidegger, 2000, 37-38).

El filósofo de la selva negra alemana señalará en *Ser y tiempo* que la tarea previa a toda investigación consiste en aproximarnos al «preguntar genuino», un cuestionar que propicie que nuestra interrogante nos conduzca a lo «originario», esto es, la necesidad de articular en

forma propicia la «pregunta por el ser», constituye la tarea previa a toda interrogación. En su texto del año 1923, *Ontología Hermenéutica de la Facticidad*, Heidegger presenta por primera vez el programa de la «hermenéutica de la existencia» que culminará en *Ser y tiempo*, resulta pues importante reflexionar sobre lo que implica la tarea «hermenéutica». La apuesta es que la existencia se tope consigo misma, la existencia no es «objeto» sino ser; existe, está aquí, sólo en tanto «sea» el «vivir» de cada momento. La tarea consiste en «remover los prejuicios» que se instalaron como la manera de manifestar dicho «olvido» (*vergessenheit*), sólo así se podrá «mostrar» y «exhibir», a través del «des-ocultamiento» que nos permita arribar a ese «preguntar genuino». De tal manera, la necesidad de «reelaborar» y «replantear» dicha pregunta surge debido a la familiaridad que tiene el *Dasein* con el concepto de «ser». Gianni Vattimo en su *Introducción a Heidegger* señala:

Ser y tiempo comienza pues con un análisis preparatorio del ser del hombre. Ese ser debe ser asumido y estudiado en su acepción más general y comprensiva, para evitar ante todo el riesgo de que subrepticamente un aspecto se muestre como esencial (por ejemplo, tomar el conocimiento como constitutivo esencial del hombre), es decir, teorizando sobre ese aspecto sin haberlo previamente problematizado. Este escrúpulo de inicial “imparcialidad” de la indagación, escrúpulo que hereda de la fenomenología, lleva a Heidegger a comenzar a plantear el problema del ser del hombre partiendo de lo que él llama la “cotidianidad” (*Alltäglichkeit*) o “término medio” (*Durchschnittlichkeit*). (Vattimo, 1987, 17).

El «término medio» es por tanto uno de los modos de ser que tiene este ente que «en cada caso somos nosotros mismos», a saber, el *Dasein*; Heidegger plantea que toda «comprensión» requiere una «precomprensión» para mantener abierto el horizonte de la propia «comprensibilidad». Como ha sido señalado la «analítica del *Dasein*» «rompe» el círculo en el que ingresó la ontología antigua y coloca a la pregunta por el ser en un «nuevo comienzo», mediante la puesta al descubierto de un “nuevo horizonte” para una interpretación del ser en general. “Todo buscar esta guiado previamente por aquello que se busca” (Heidegger, 2003,28). Sin embargo, lo esencial, y en este sentido «originario» es que todo preguntar, resulta ser a su vez una «búsqueda». Heidegger situará la «pregunta que interroga por el sentido del ser» en la «cotidianidad» misma, esto es, en la «facticidad»⁴ del

⁴ El concepto de «facticidad» que introduce Heidegger en su obra capital *Ser y tiempo* resulta ser una pieza «fundamental» para comprender la compleja dinámica que se suscita en lo que el autor denominará años más tarde como la «analítica existencial». La «facticidad» permite proporcionar una descripción

Dasein; no obstante, la pregunta que interroga por el sentido del ser debe elaborarse «ajena» a toda concepción o doctrina del «ser» previamente establecida.

III. 2 Hermenéutica como la interpretación que la facticidad hace de sí misma.

En el año de 1922, fecha en la que se produce el denominado *Informe Natorp*, el pensador de la selva negra alemana no dispone aún de un elemento como la «analítica del *Dasein*» para desarrollar su filosofía, no obstante, debe afirmarse que Heidegger encuentra en la «hermenéutica fenomenológica de la facticidad» (*phainomenologische Hermeneutik der Faktizität*) la investigación filosófica «originaria». De tal manera, el profesor de Friburgo intentará retrotraer la «ontología y la lógica» a la unidad «originaria» de la «facticidad». Con base en lo escrito lo primero que reclama tal tarea es, «comprender» la intrínseca relación entre la «vida fáctica» y la «filosofía», la «vida fáctica» en su despliegue concreto de su «ser», se ocupa de su «ser». «Ontología y lógica» han de ser retraídas a la «unidad originaria» del problema de la «facticidad» y han de ser comprendidas como derivaciones de la investigación principal, que se puede caracterizar, como «hermenéutica fenomenológica de la facticidad».

Con nuestras consideraciones la dificultad de la comprensión propia de la filosofía no ha hecho otra cosa que aumentar. ¿Cómo se puede motivar una forma de captar distinta al tomar nota? La experiencia fáctica de la vida no cesa de ocultar ella misma merced a su diferencia y autosuficiencia una incipiente tendencia filosófica. Dentro de esta preocupación autosuficiente cae de continuo la experiencia de la vida fáctica en la significatividad y aspira incesantemente a vertebrarse en ciencia y finalmente en una «cultura filosófica». Pero junto a éstas en la experiencia fáctica de la vida están los motivos del talante puramente filosófico que pueden hacerse manifiestos sólo mediante un peculiar giro radical en el comportamiento filosófico. Entre la filosofía y la ciencia media una diferencia no sólo con respecto a la objetualidad y el método, sino también una diferencia radical de principio. Sólo se da una comprensión propia de la filosofía cuando no se suponga que la ciencia se haya derivado de la filosofía. Hasta ahora los filósofos venían esforzándose en despachar la experiencia fáctica de la vida como algo secundario, aun cuando de esta última surja el filosofar, y éste vuelva a ella en una inversión totalmente esencial. Si la tesis es correcta, entonces se vuelven vanos todo compromiso y toda equiparación de ciencia y filosofía, gracias a la cual ha ido arrastrando su existencia la filosofía a través de los siglos. Punto de partida y meta de la filosofía es la experiencia fáctica de la vida. Si la experiencia fáctica de la vida

fenomenológica del *Dasein*, «en-el-mundo» como un «todo fenoménico», como una «espacialidad existencial».

constituye el punto de partida de la filosofía, y si vemos fácticamente una diferencia de principio entre el conocimiento filosófico y científico, entonces la experiencia fáctica de la vida debe ser no sólo punto de partida del filosofar, sino justo aquello que impide básicamente el filosofar mismo. (Heidegger, 2006, 43-44).

El profesor de Friburgo señala que es importante reconocer que la «mirada fenomenológica» tiene como «punto de partida», el de la pura «facticidad». De tal manera, la filosofía debe emprender la tarea de situar la «vida» de «ser sí misma», desde sus «posibilidades prácticas», lo cual implica que la filosofía debe ser fundamentalmente «atea». La aportación fundamental de Heidegger en este respecto, es haber situado la problemática de la «facticidad» como el «núcleo de la labor filosófica». El tema «hermenéutica de la facticidad» es el tema de «nuestro existir» propio en cada ocasión, de manera deliberada, Heidegger ha «evitado expresiones» como existir «humano» o «ser del hombre». Los conceptos de «hombre» como «ser vivo dotado de razón» son fruto de la «experiencia» y visión de un «mundo» cuyas condiciones objetivas nos vienen dadas de antemano en cada ocasión de un modo determinado. Es decir, la definición de hombre como «animal dotado de razón» forma parte del conjunto temático por la serie de objetos: Dios, hombre, animal, demonio, planta. Aristóteles no significa «razón» en relación con el «hombre», por el contrario vincula más la noción de «habla y conversación» en comparecencia con el «hombre». El «hombre» es un ente que tiene su mundo en el modo de lo «hablado». La presente tesis pretende manifestar que el «análisis existencial del *Dasein*» aparece como la esencial «propedéutica» para el objeto fundamental de la investigación heideggeriana. El filósofo de Friburgo señala que el hecho fundamental para reiterar la «pregunta que interroga por el sentido del ser» se suscita, debido a que el *Dasein*, se encuentra siempre en una «comprensión» del «ser»; sin embargo, dicha comprensión a la vez que «devela», «envuelve en oscuridad» al ente que se encuentra en una peculiar situación «hermenéutica fáctica», aquél ente que debe interpretarse desde su «facticidad». Esta situación paradójica del *Dasein* expresa la importancia que tiene el repetir la «pregunta por el sentido del ser».

El *Dasein* en cuanto comprender proyecta su ser hacia posibilidades. Este comprensor *estar vuelto hacia posibilidades*, por la repercusión que tienen sobre el *Dasein* esas mismas posibilidades en tanto que abiertas, es también un poder-ser. El proyectarse del comprender tiene su propia posibilidad de desarrollo. A este desarrollo del comprender lo llamamos *interpretación [Auslegung]*. En la interpretación el comprender se apropia

comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo. La interpretación se funda existencialmente en el comprender, y no es éste el que llega a ser por medio de aquélla. La interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. De acuerdo con la tendencia de la etapa preparatoria de los análisis del *Dasein* cotidiano, examinaremos el fenómeno de la interpretación el comprender del mundo, es decir, en la comprensión impropia y, más concretamente, en su modalidad auténtica. El ocupado estar en medio de lo a la mano se da a comprender desde la significatividad abierta en la comprensión del mundo, la condición respectiva que puede tener lo que comparece. (Heidegger, 2003, 172).

Heidegger hace notar la primacía que tiene la noción de «comprender» (*verstehen*) así como la importancia que posee «la pregunta por el sentido del ser». El *Dasein* tiene como uno de los modos de ser más propios el «ser hermenéutico», hallarse en un estado de «autointerpretación». Con base en lo dicho, sostengo que la relación del *Dasein* con el «mundo» no es meramente «intelectual o epistémica», sino, ante todo es «práctica». La denominada «analítica existencial» develará que el *Dasein* es ante todo apertura, trato, relación, así como «posibilidad». *Ser y tiempo* aparece como una ética en el sentido más amplio de la palabra, si consideramos que el «cuidado» es el que articula las anteriores nociones. Cabe señalar que Heidegger en ocasiones emplea el término «comportamiento» (*Verhalten*) como sinónimo de *Dasein*. De tal manera, Heidegger consideró que el título que mejor se adecuaba al tema, durante la etapa referida es el de «Hermenéutica de la facticidad». Como ha sido señalado «facticidad», es el nombre que hace referencia a «nuestro *existir* propio». De manera precisa, hace referencia a nuestro «existir en cada ocasión», «a su ser».

Facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de «nuestro» *existir* «propio». Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de la «ocasionalidad» véase «demorarse», «no tener prisa», «estar-en-ello», «estar-aquí» en tanto que en su carácter de ser existe o está «aquí» *por lo que toca a su ser*. *Estar aquí* por lo que toca a su *ser* no significa, en ningún caso de modo primario, ser objeto de la intuición y de la determinación intuitiva o de la mera adquisición y posesión de conocimientos, sino que quiere decir que el *existir* está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el «aquí» posible en cada ocasión. *Ser* – transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el *ser*. (Heidegger, 2000, 22-23).

Ontología significa doctrina del «ser». Los términos «ontología» y «ontológico» se emplearán aquí para servir como indicadores de la investigación temática del «ser», tales

términos hacen referencia a un estar dirigido «hacia el ser» en cuanto tal; qué ser y de qué modo, es algo que se encuentra indeterminado. Para los griegos, el término «ontología» hará referencia al tratamiento de cuestiones acerca del «ser», que fueron transmitidas por la «tradicición».

La investigación filosófica debe elucidar categorialmente las interpretaciones en cada caso concreto de la vida fáctica –como las de la circunspección que acompaña al cuidado y las de la comprensión inherente a la inquietud–teniendo en cuenta la unidad fáctica de la temporización de la vida. La investigación filosófica debe llevar a cabo ese ejercicio de elucidación categorial desde la perspectiva de sus *presupuestos* (¿en qué sentido ontológico fundamental se coloca la vida a sí misma?) y en relación con sus *preconceptos* (¿en qué modalidades del nombrar y del enunciar discursivo se habla la vida fáctica a sí misma y en qué modalidad habla consigo misma?). La hermenéutica es fenomenológica, lo cual significa que su ámbito objetivo–la vida fáctica en relación con el modo de su ser y de su hablar–se considera, según la temática y el método de la investigación, como un *fenómeno*. (Heidegger, 2002, 47).

La «ontología moderna» mantiene un engarce peculiar con aquello que se comprende por «fenomenología» en un sentido estricto. «Sólo con la fenomenología surge un concepto apto para la investigación». ¿Qué noción nos provee la «fenomenología» que nos permite acceder a una investigación hasta del «ser»? El anterior resulta ser un cuestionamiento esencial del «joven Heidegger». Es indudable que la «ontología» ha tenido diferentes ramificaciones, de tal manera encontramos que existe una ontología de la cultura, ontología de la naturaleza, ontologías materiales: dichas disciplinas ponen de relieve la función de su carácter temático – categorial. De tal manera sólo desde la «fenomenología» puede erigirse una «ontología» sobre una base sólida que permita mantener un camino adecuado, por lo tanto, la «fenomenología» en sentido estricto y en su más amplio horizonte incluye también a la «ontología». Heidegger señalará la «insuficiencia» fundamental de la «ontología tradicional». Esto lo realiza a partir de considerar que la palabra «naturaleza», posee un doble sentido: por un lado el que denominamos «mundo», el cual puede ser considerado como una «región de objetos», a la vez que debe constatar que «mundo» sólo puede ser conceptualizado a partir del «existir», es decir, desde la «historicidad». Debido a ello no puede ser fundamento de la «temporalidad». Ello deriva en que la «ontología» cierre el acceso al «ente» que es decisivo para la problemática filosófica: el «existir» desde el cual y para el cual «es» la filosofía.

Por el contrario, aquello en cuanto lo que el existir aparece ante sí mismo en el citado estar despierto, es decir, el carácter de ser, no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para el público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta. En la medida en que se logre manejar hermenéuticamente la facticidad y llevarla a concepto resultará aquella posibilidad más clara; «al mismo tiempo», sin embargo, se consume ya ella misma. La existencia en cuanto posibilidad histórica determinada del existir en cada ocasión está ya viciada en cuanto lo que es cuando se le exige estar presente de antemano ante la curiosidad filosófica que vivamente se la está ya figurando. La existencia no es nunca «objeto», sino ser; existe, está *aquí* sólo en tanto «sea» el vivir de cada momento. (Heidegger, 2000, 39).

El «existir fáctico» no podrá nunca comprenderse como posible «objeto» de un tener, debido a que lo que importa es el mismo «ser». El «existir» propio no relativiza el individuo aislándolo en una especie de (*solus ipse*), por el contrario es la indicación de la vía posible del denominado «estar despierto».

III.3 El fenómeno de la muerte en el análisis de la experiencia de la vida fáctica.

Para el «joven Heidegger», la «muerte» debe ser considerada en su carácter de «inminencia», como el «presente y el pasado de la vida», al mismo tiempo emerge como el fenómeno a partir del cual se hace posible poner de relieve la «temporalidad» del *Dasein*. La filosofía que trata el problema de la «vida fáctica» desde este punto de vista, es «ontología fundamental», debido a ello las «ontología regionales», determinadas individualmente de forma «mundana» se encontrarán ancladas en el desarrollo de la primera. El profesor de Friburgo considera que «ontología y lógica» deben ser conducidas a esclarecer el problema de la «facticidad», de tal manera, deben comprenderse como herramientas de la «investigación fundamental», la cual, como ha sido señalado será «ontología hermenéutica fenomenológica de la facticidad». El primer carácter fenoménico de la actividad fundamental es el «cuidado», ya que se manifiesta como la intencionalidad entendida como el «estar-referido-a». La «muerte» entonces constituye un hecho «inminente» para la «vida fáctica» a la vez que representa lo propiamente ineludible:

La vida fáctica no es, de acuerdo con su constitución ontológica, un proceso, ni la muerte es una interrupción de este proceso que tenga el carácter de una ruptura fortuita. La muerte es para la vida fáctica algo *inminente*, algo que la coloca ante un hecho

ineludible. La vida *es* tal que su muerte siempre está de algún modo presente para ella; la vida es tal que siempre tiene a la vista su muerte, incluso cuando rechaza y reprime el «pensamiento de la muerte». La muerte se presenta precisamente así como el objeto del cuidado, saliendo al encuentro en su aspecto más persistente e inminente como una modalidad de la vida misma. La forzada despreocupación del cuidado de la vida por su muerte se consume en la huida hacia los quehaceres mundanos. Sin embargo, el hecho de apartar la vista de la muerte, lejos de facilitar una comprensión de la vida en sí misma, se convierte más bien en un modo en el que ésta evita el encuentro consigo misma y con su verdadero carácter ontológico. El hecho de tener ante sí la inminencia de la muerte, tanto en la huida hacia los quehaceres mundanos como en la inquietud a la que se aferra [la vida], es un elemento constitutivo de la estructura ontológica de la facticidad. Cuando *toma posesión* de la muerte y asume su *certeza*, la vida se hace visible en sí misma. La muerte entendida de esta manera, ofrece a la vida una perspectiva y la conduce constantemente ante su presente más propio y ante su pasado, un pasado que emana y brota de la vida misma. (Heidegger, 2002, 41-42).

Lo primero que Heidegger puntualiza con respecto al concepto de la «muerte» es que, en un sentido muy general, es un fenómeno que define a «la vida» del *Dasein*, la «existencia» de ese ser que «en cada caso somos nosotros mismos». La «vida» tiene un «modo de ser» al que le pertenece el «estar-en-el-mundo». Al terminar del «viviente» se le ha denominado «fenecer», el término «morir» es empleado por Heidegger como la manera de «ser» en la que el *Dasein* está vuelto hacia «su propia muerte». Las concepciones de «la muerte» en los pueblos primitivos y sus comportamientos frente a la misma, en el «culto» y la «magia», muestran cómo se relaciona el *Dasein* frente a dicho fenómeno. La empresa referida nos permite ver que para que se suscite una «comprensión» es necesario elaborar una previa «analítica existencial del *Dasein*», así como una reflexión más elaborada sobre el concepto de «muerte».

El *Dasein* no puede hablar de la transición entre ser y a no ser. Heidegger ratifica de este modo una vieja idea (presente en el Epicuro, Lucrecio, Wittgenstein y otros) según la cual el acontecimiento de la muerte no forma parte de la experiencia individual, porque cuando hay individuo no hay muerte y cuando hay muerte ya no hay individuo. Un camino posible para salvar esta dificultad es analizar la muerte del otro como una forma de experiencia de la muerte, ya que el *Dasein* es esencialmente ser con los otros. En el morir de los otros puede experimentarse la muerte como paso de ser *Dasein*, de «ser ahí» a no serlo, a «no ser ahí». En este tránsito, el cadáver del otro no se manifiesta como un útil más a la mano, sino como algo no viviente que ha perdido la vida y con respecto a lo cual se mantiene una relación especial y ritual (funeral, entierro, cuidado del sepulcro, etc.). (Martínez, 2010, 190).

En este sentido «la muerte» debe ser concebida en su carácter de «inminencia», dicho carácter manifiesta que «la muerte» es una «posibilidad» de la que el *Dasein* mismo tiene

que hacerse cargo cada vez, debido a que su propia muerte le implica la «posibilidad de no existir más», la referida «posibilidad», resulta ser «la más propia e insuperable». En cuanto «poder-ser», el *Dasein* es incapaz de superar «la muerte» y se encuentra ya entregado a dicha «posibilidad». La condición de «arrojado», de «ser», y de saberse un «ser-para-la muerte», se hace patente en la forma más «originaria» y profunda que es la disposición afectiva de la «angustia».

Por otra parte, el análisis ontológico del estar vuelto hacia el fin no implica ninguna toma de posición existencial respecto de la muerte. Cuando se determinan la muerte como “fin” del *Dasein*, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si “después de la muerte” sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el *Dasein* “siga viviendo” o si al “sobrevivirse” sea “inmortal”. Sobre el “más allá” y su posibilidad, lo mismo que sobre el “más acá”, nada se zanja ópticamente, como si se hubieran de proponerse, para la “edificación”, normas y reglas de comportamiento ante la muerte. El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente “en el más acá”, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste. No podrá justificadamente y con sentido ni siquiera preguntarse en forma metodológicamente segura qué hay después de la muerte sino una vez que ésta haya sido comprendida en la plenitud de su esencia ontológica. Quede aquí sin decidir si una pregunta semejante es siquiera posible como pregunta teórica. La interpretación ontológica de la muerte desde el más acá precede a toda especulación óptica sobre el más allá. (Heidegger, 2003, 268).

La «muerte» aparece entonces nada menos que como la «posibilidad» más inminente del *Dasein*, a saber, su destino más inminente. La problemática «existencial» tiene por tanto, la estructura ontológica de «estar-vuelto-hacia-el-fin» que le es propio a este «ente», que en «cada caso somos nosotros mismos». La «muerte» constituye la «posibilidad» de lo «imposible», el momento en que el *Dasein* en su carácter de «ser» que «habla», no puede articular «palabras» que le permitan referir esa absolutamente «otra experiencia», que como vemos, constituye paradójicamente la imposibilidad de «existir» más. Al fenómeno «existencial» que coloca al *Dasein* frente a sus «propias posibilidades» el profesor de Friburgo lo denominará «angustia», la «angustia» se distingue del «miedo» en tanto que el «miedo» es un fenómeno complejo, en donde en ocasiones el *Dasein* tiene un «completo desconocimiento» respecto a lo que teme. En el caso de la «angustia» el *Dasein* ha conseguido una «comprensión» precisa respecto de su «objeto», lo que le «angustia» es saberse finito y entregado a esa «posibilidad» que aniquila por decirlo de alguna manera, todas la demás «posibilidades». No cabe duda que ante este fenómeno el *Dasein* se

encuentra orillado por las circunstancias a abandonarse en la «vida impersonal», la cual, se encuentra constituida por el carácter del «uno». En su defecto, si el *Dasein* por el contrario decide asumir la «propia existencia» con un radical compromiso ético, se instalará entonces en el tema del «cuidado».

La muerte es comprendida en tal decir como algo indeterminado que ha de llegar alguna vez y de alguna parte, pero que por ahora *no está todavía ahí* para uno mismo y que, por lo tanto, no amenaza. El “uno se muere” difunde la convicción de que la muerte, por así decirlo, hiere al uno. La interpretación del *Dasein* dice: “uno se muere”, porque así cualquiera, y también uno mismo, puede persuadirse de que cada vez, no soy yo precisamente, ya que este uno no es *nadie*. El “morir” es nivelado a la condición de un incidente que ciertamente hiere al *Dasein*, pero no pertenece propiamente a nadie. Si alguna vez la ambigüedad es propia de la habladoría, lo es en este decir propiamente sobre la muerte. El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno. El decir que hemos caracterizado habla de la muerte como un “caso” que tiene lugar constantemente. La hace pasar por algo ya siempre “real”, ocultando su carácter de posibilidad y, a una con él, los correspondientes momentos de la irrespectividad e insuperabilidad. En virtud de semejante equivocidad, el *Dasein* se expone a perderse en el uno por lo que toca a un especialísimo poder-ser, que forma parte del sí-mismo más propio. El uno justifica y acrecienta la *tentación* de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte. (Heidegger, 2003, 273).

La «vida» es tal que su «muerte» de alguna manera siempre se encuentra «presente», para el «joven Heidegger» el *Dasein* siempre tiene de forma inminente la «posibilidad» de «su propia muerte». De tal manera la «muerte» asume un carácter «protagónico» y establecerá «profundas relaciones» con el tema del «cuidado», saliendo al encuentro con éste, como una modalidad de la «vida misma». Como ha sido referido, ante tal acontecimiento y dicotomía de «elegir-elegirse» o «elegir-perderse», el *Dasein* tiene la posibilidad de «abandonarse» a la vida del «uno» o el «se», en la cual; «uno se preocupa», «uno trabaja», «uno disfruta», «uno se plantea preguntas» y «uno juzga», lo cual deriva en una «vida fáctica» recibida por el «nadie». Si lo planteamos de otra manera, podemos decir que la «vida propia» se encuentra imbricada en «tradiciones y costumbres» que muchas ocasiones le resultan «ajenas» e «inauténticas». De tal manera la «vida» se «oculta y esconde» de «sí misma», la tendencia hacía la «caída» conduce a la «vida» al «desencuentro consigo misma». La manifestación más radical y por lo tanto, relevante, se plasma en el modo en que la «vida fáctica» hace frente a la «muerte».

III.4 La Cura.

La «actividad fáctica» de la «vida» puede sintetizarse en el «cuidado» (curare), la actividad del «cuidado» tiene que ver con el trato que la «vida fáctica» le otorga al «mundo». De tal manera el «cuidado» aparece como el «con-qué» del trato, el «mundo» se encuentra ahí como «algo» de lo que siempre y en algún sentido nos «cuidamos». Las maneras que adopta el «cuidado» para realizarse son: como «mundo circundante», como «mundo compartido» y como «mundo del sí mismo». En el texto *La Idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger señalará que con el término «cuidado» estamos designando una «protoestructura» del propio *Dasein*. Para Heidegger el «cuidado» es por antonomasia, el nombre del ser del *Dasein*. Formalmente es el ente al que en su *ser estar-siendo-en-el-mundo* le va *el ser mismo*.

En el cuidado de la observación, de la curiosidad (cura, curiositas), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el *aspecto* desde que se lo observa. La observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de *ciencia*. Por consiguiente, esta ciencia es un modo de tratar con el mundo, llevado a cabo por la vida fáctica, que descansa en la observación [es decir, en la contemplación teórica de la realidad mundana]. La ciencia, en tanto que responde a esta actividad del trato, es un modo de ser de la vida fáctica y contribuye a formar su existencia. El nivel de observación alcanzado en cada caso (la determinabilidad de las relaciones objetivas del mundo en función de su aspecto) aumenta, a su vez, con la circunspección. La circunspección se realiza en el modo de *nombrar* y del *abordar* discursivamente la objetividad del trato. El mundo siempre comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante el discurso (λόγος). (Heidegger, 2002, 36-37).

Para Heidegger, el error más funesto que ha tenido la «tradición» es considerar que el concepto de «ser» es el más «simple» de los conceptos, además de ello, otro error fundamental fue el haber partido de lo «ente» del «mundo». El fenómeno del «cuidado» en un análisis profundo manifiesta que posee una estructura múltiple, si el *Dasein* ha de ser caracterizado por el concepto del «cuidado», menester es que se atienda a los conceptos «cuidado» [*Sorge*] y el «ocuparse» [*Besorgen*]. Como ha sido señalado, el *Dasein* fue caracterizado como un todo estructural desde una perspectiva «ontológico-existencial», este ente que «en cada caso somos nosotros mismos» se encuentra siempre «caído» en el «mundo» y «alienado» por el «uno». Como se ha venido sosteniendo a lo largo del presente trabajo no puede existir *Dasein* sin «mundo», en sentido inverso, también hemos

afirmado que no puede existir «mundo» sin *Dasein*. De tal manera nos encontramos en la necesidad de señalar que la «concepción del mundo», sólo puede «aperturarse» a través del fenómeno de la «caída».

Ya la caracterización de la estructura del cuidado pone de manifiesto que ese fenómeno que de tal manera da verdadera cuenta del ser muestra una estructura múltiple. Y si el *Dasein* ha de quedar caracterizado en su ser por medio del cuidado, ya en los análisis anteriores habrán tenido que estar a la vista dichos fenómenos. De hecho, en cierto sentido hemos estado manejando ya desde el comienzo el fenómeno del cuidado [Sorge], en tanto que hablábamos del ocuparse [Besorgen], considerándolo el verdadero modo del estar-siendo-en-el-mundo. *El ocuparse mismo no es sino un modo de ser del cuidado*, puesto que el cuidado es el carácter de ser de un ente que queda esencialmente caracterizado por su estar-siendo-en-el-mundo. Mejor dicho: el cuidado en cuanto estructura del *Dasein* es estar-siendo-en en cuanto ocuparse. Cuidarse estando-siendo-en-el-mundo es en sí mismo ocuparse. Se trata ahora de definir con mayor precisión la expresión que utilizábamos para caracterizar la estructura formal del cuidado: « [le] va el ser», «va de ser». Este «al *Dasein* le va su ser propio» en principio presupone que en ese *Dasein* radica algo de estilo del *estar-a-la-busca*, del *ir-tras-algo*; el *Dasein* sale tras su ser propio, tras su ser mismo, para «ser» su ser. (Heidegger, 2006, 362-363).

El denominado «joven Heidegger» problematizará el tema del «cuidado» proporcionando una reflexión sobre lo que la palabra «cura» y su incidencia en la «vida fáctica» revela. Para Heidegger lo anterior desempeña un papel fundamental en la propia «existencia», debido a que el «ser-ahí» debe «proyectar» anticipadamente la manera de propiciar su «poder ser». De igual manera, el hecho de «ser-en-el-mundo» constata que el *Dasein* se encuentra «arrojado» al «mundo», lo cual conlleva a la «posibilidad» de una «vida inauténtica» en la que el *Dasein* se pierde en lo anónimo. El existenciarío del «cuidado» revela la capacidad «extática» que posee el *Dasein* para anticiparse a lo que puede ser, mediante un «proyecto». El «cuidado» lleva al «ser-ahí» ante una doble posibilidad, a saber, la de realizar y materializar aquello que el *Dasein* proyecta ser «eligiendo libremente» entre «posibilidades» o por el contrario, «perderse a sí mismo» en el «mundo», renunciando al referido «anticiparse» y realizar su propia existencia.

La historia de significado del término óntico “cura” permite incluso entrever nuevas estructuras fundamentales del *Dasein*. Burdach llama la atención acerca de un doble sentido del término “cura”, el cual no significa solamente “afán ansioso” , sino también “cuidado” y “dedicación”. Séneca escribe así en su última carta (*ep.124*): “De las cuatro naturalezas que existen (árbol, animal, hombre, Dios), las dos últimas, que son las únicas dotadas de razón, se distinguen entre sí en que Dios es inmortal y el hombre mortal. El bien de uno, vale decir, el de Dios, lo realiza su naturaleza; el del

otro, el del hombre, *el cuidado (cura): unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*". La *perfectio* del hombre – el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) – es "obra" del "cuidado". Pero el "cuidado" determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo del que se ocupa (condición de arrojado). El "doble sentido" de la "cura" mienta una *sola* constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado. La interpretación ontológico-existencial no es, en relación a la interpretación óptica, una mera generalización óptico-teorética. Tal generalización significaría tan sólo que todos los comportamientos del hombre están marcados por la "preocupación" y regidos por una "dedicación" a algo. La "generalización" es *ontológicamente-apriorística*. (Heidegger, 2003, 220).

De tal manera, el tema del «cuidado» resulta fundamental en lo que puede considerarse como la ética heideggeriana y derivará en la posibilidad de realizar la «vida auténtica», o en su defecto ser arrastrado a los terrenos de la «vida inauténtica». Ante el tema de «la muerte», el *Dasein* solo tiene la posibilidad de «aceptarla», con todas las consecuencias éticas que ello implica, o en su defecto distraerse de ella, intentando inútilmente eludirla. La opción que el *Dasein* «elija» a este respecto, derivará en dos modos de «existir» que resultan ser muy diferentes e incluso antagónicos.

La actividad del cuidado no es un *proceso* de la vida que se desarrolla por su cuenta y en contraposición del mundo existente. El mundo está presente *en* la vida y *para* ella, pero no en el sentido de algo que es simplemente mentado y observado. Esta modalidad de existencia del mundo se activa sólo cuando la vida fáctica suspende la actividad de su trato cuidadoso. Ésta existencia del mundo—que como existencia real, y efectiva (o incluso como la objetividad privada de significado de la naturaleza) proporcionan la mayoría de los casos el punto de la problemática epistemológica y *ontológica*—sólo es lo que es como resultado de una determinada suspensión. Como *tal*, esta suspensión se produce en y para la actividad fundamental del trato propio de la *preocupación*. (Heidegger, 2002,38).

El existente humano que «en cada caso somos nosotros mismos», es «tiempo», su estructura es «temporal». Los tres modos de la «temporalidad» se manifiestan en el «vivir anticipando», lo cual hace referencia al tiempo «futuro», el «voltar a ver» lo que ya ha sido, que a su vez expresa el tiempo «pasado» y el momento en donde el *Dasein* tiene la capacidad de decidir «elegir-elegirse» o «elegir-perderse», que hace referencia al tiempo «presente». La «vivencia» es la posibilidad de sintetizar los «objetos del mundo» y la «comprensión fáctica de la vida». En la terminología heideggeriana el referido *Dasein* es un concepto «clave», debido a que es el fundamento de toda posible «elaboración ontológica». Una de las características esenciales que define Heidegger, es que

precisamente en este «ente», emerge la posibilidad existencial del «cuestionamiento esencial» de la «filosofía», a saber, la «pregunta que interroga por el sentido del ser». El profesor de Friburgo señalará que la actitud que aparece simultáneamente con la condición «comprensora» e «interprete», posibilita, proyecta y dirige el sentido de la investigación.

Nuestro análisis de la angustia, sentimiento de la situación original, ha justificado nuestra esperanza de encontrar una vía de acceso a una visión de conjunto de la estructura fundamental del *Dasein*. Nos es necesario ahora explicitar los datos obtenidos, hacer bien patente lo que ellos nos enseñan acerca de esta estructura del *Dasein*. Éstos datos se reducen a tres datos capitales: el *Dasein* se manifiesta como una existencia ya arrojada y abandonada en el mundo, derelicción ante la cual el *Dasein* experimenta la angustia. En segundo lugar, esta misma existencia se manifiesta como obligada a elegir entre dos posibilidades fundamentales: o asumir un destino personal (cuya naturaleza está todavía por precisar) o bien ocultarse esta posibilidad abandonándose al mundo inmediato. La angustia no revela el ser-en-el-mundo ante todo como un *poder-ser*, un *In-der-Welt-Seinkönnen*. (Waelhens, 1986, 115).

IV LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA PRETEORÉTICA Y ORIGINARIA.

IV.1 El proyecto de establecer una ciencia originaria.

La obra temprana de Heidegger se esmera en la posibilidad de articular filosóficamente una «ciencia originaria» (*Urwissenschaft*) de la «vida», ya que la «facticidad» se suscita en la realidad, mucho antes que cualquier consideración científica o «concepción del mundo». Para el profesor de Friburgo la «vida» se encuentra en un constante proceso de «realización» (*Vollzug*), dicha realización se origina en la «experiencia fáctica» de la «vida». El «joven Heidegger» se distancia de su mentor Edmund Husserl, en tanto que considera que el ver fenomenológico se encuentra siempre filtrado por una determinada «situación hermenéutica», el *Dasein* debe esforzarse para poder tomar «conciencia» y apropiarse de ese legado que le ha sido dado «críticamente». El proyecto de establecer una «ciencia originaria» de la «experiencia de la vida fáctica» se encuentra profundamente relacionado con una «revisión crítica» de la «tradición metafísica». Debido a que el horizonte fenomenológico se encuentra necesariamente inserto en una determinada «situación hermenéutica», es menester que el «ente» que «interpreta» adquiera conciencia y se apropie, «críticamente», de dicha situación. La labor hermenéutica posibilita hacer

accesible el primer nivel de existencia, la existencia pre-teorética y muchas veces, irreflexiva del *Dasein* ha propiciado el «olvido de la pregunta fundamental», el objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano, en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico.

La analítica del *Dasein* no es sino la puesta en forma de una pregunta que ya no rebota sobre los supuestos de los cuales emerge, sino que “explora” e investiga el camino del ser en el horizonte de una nueva comprensión. De este modo, el preguntar acerca del ser que arraiga en los fundamentos de la ontología antigua no constituye una pregunta problemática, sino en todo caso una pregunta “retórica”, y siendo que ésta se formula y se responde a partir de los supuestos de base (prejuicios) de los cuales parte, la pregunta queda atrapada necesariamente en un “círculo aporético”. La analítica del *Dasein* “rompe” el círculo aporético en el que ingresó la ontología antigua y coloca a la pregunta del ser sobre nuevos fundamentos mediante “la puesta al descubierto de un horizonte” para una interpretación del ser “en general”. (Naughton y Albano, 39).

El profesor de Friburgo señala que para que resulte posible el proyecto de edificar una «ciencia originaria de la vida», la «fenomenología» ha de atender a las situaciones y «experiencias fundamentales», debido a que en éstas, se manifiesta de forma explícita la «vida». La «experiencia» por tanto requiere de una «confirmación experiencial» que haga patente lo «experienciado» a través de ésta. La «analítica existencial», también denominada «analítica ontológica del *Dasein*» constituye el pilar fundamental sobre el cual se va a erigir la obra capital de Heidegger *Ser y tiempo*.

Heidegger mismo vio *Ser y tiempo* únicamente como una primera preparación para este tipo de pregunta por el ser. Lo que ocupaba el primer plano en su obra era sin duda algo diferente: su crítica al concepto de conciencia de la fenomenología trascendental. Esta crítica estaba en concordancia con la crítica contemporánea al idealismo, iniciada por Karl Barth, Friedrich Gogarten, Friedrich Ebner y Martin Buber, y se ejerció a modo de una renovación de la crítica keirkegaardiana al idealismo absoluto de Hegel. La frase: «la esencia del ser-ahí yace en su existencia» se entendía como una afirmación de la primacía de la existencia frente a la esencia, y de este malentendido idealista del concepto «esencia» surgió el existencialismo de Sartre, este producto intermedio compuesto de motivos especulativos de Fichte, Hegel, Kierkegaard, Husserl y Heidegger, que se reunían en Sartre en una filosofía moral y una crítica social de nuevo ímpetu. (Gadamer, 2002, 161).

La primera sección de dicho texto postula la «analítica existencial» como una «propedéutica» de lo que Heidegger denominará «ontología general», a la cual también se le conoce con el nombre de «ontología fundamental» (*Fundamentalontologie*). Para el autor de *Ser y tiempo* existe una relación íntima entre la «ontología fundamental» y la «analítica

existencial del *Dasein*». Resulta importante señalar que dicha «ontología fundamental» no llegó nunca a concretarse. No obstante el legado de dicho intento es una «analítica de la existencia humana», sólo el «existente» que en «cada caso somos nosotros mismos», posee la capacidad de interrogarse por el «ser». Por lo tanto, es menester que «la pregunta que interroga por el sentido del ser» deba ser sometida a un análisis profundo de la «existencia» humana en la «experiencia de la vida fáctica».

Si partimos de que la ciencia está determinada científicamente en forma propia, entonces surgen las siguientes preguntas: ¿acaso no debe tener toda ciencia un objeto de su investigación? Si así es, entonces, ¿qué ocurre con la ciencia originaria? ¿Cuál es su objeto y cómo debe entenderse la relación con él? Si a través de la ciencia originaria dirigimos nuestra mirada al origen del hacer-objeto-teórico-cognoscitivo, ¿se puede todavía seguir hablando de objeto? Con base en lo desarrollado hasta este punto, debemos decir que en sentido estricto hablar de objeto en relación con la ciencia originaria no es posible, en tanto que lo que precisamente debe ser tema de la investigación es aquello en lo que ya estamos siempre: la vida misma. Está en su origen no es nunca un *qué*, como cualquier objeto de las ciencias particulares que puedan ser observado o preguntado. Por ello Heidegger escribe en 1919 que la ciencia originaria no pone la mira en el objeto del conocimiento, sino en el conocimiento del objeto. ((Xolocotzi, 2004, 50).

La «analítica-ontológica» del *Dasein* en general constituye la «ontología fundamental», de tal manera que el *Dasein* ha de ser, el primer ente que se deba interrogar respecto de su «ser». Es importante recordar que el proyecto inicial de *Ser y tiempo*, por lo menos en el plan de su autor, era concebir un texto que se articulara en dos partes. Como ahora podemos constatar, sólo dos de las tres secciones de la primera parte fueron publicadas. Dichas secciones son precisamente las que hacen referencia a la «analítica existencial» del *Dasein*.

Una analítica del *Dasein* debe constituir, pues, la primera exigencia que plantea el desarrollo de la pregunta por el ser. Pero entonces el problema de la obtención y aseguramiento de la forma de acceso al *Dasein* se torna plenamente candente. Dicho de manera negativa: no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy “obvia” que sea; ni se deben imponer al *Dasein* sin previo examen ontológico, “categorías” bosquejadas a partir de tal idea. El modo de acceso y de interpretación debe ser escogido, por el contrario, de tal manera que este ente se pueda mostrar en sí mismo y desde sí mismo. Y esto quiere decir que el ente deberá mostrarse tal como es *inmediatamente y regularmente, en su cotidianidad* media. (Heidegger, 2003, 40-41).

En el presente trabajo se ha sostenido que existe una radical diferencia entre las «ciencias positivas» frente a la llamada «analítica existencial», ya que la última es una actividad «teorética». Lo dicho se manifiesta en que en «ciencias positivas» como la medicina y la biología, la visión del hombre se refiere en términos de «exterioridad e interioridad», dichos términos a su vez hacen referencia a la «espacialidad». La «interioridad» a la que hace referencia un médico en su discurso, generalmente se refiere a la «interioridad» en donde se encuentran los órganos de la especie analizada. De tal manera, las «ciencias positivas» muestran una postura radicalmente opuesta a la «comprensión ontológica». En contraparte, en la «analítica existencial» puede detectarse cómo se construyen las nociones teoréticas de «espacialidad», «temporeidad» y «corporeidad». Dichas nociones representan un «todo fenoménico». Con base en lo dicho la «noción del mundo» adquiere una importancia capital en el esquema heideggeriano, debido a que el *Dasein* construye las nociones «teoréticas» referidas para «comprender» dicho fenómeno a saber, el fenómeno del «mundo». Es de vital importancia decir que el *Dasein* no comprende este «mundo» sólo de manera «cognoscitiva» o «teorética». Ya que «este ente que en cada caso somos nosotros mismos», «comprende» el mundo, encontrándose «fácticamente en-el-mundo», el *Dasein* y el «mundo» son de manera simbiótica los protagonistas de este relato. Aquí cobra relevancia la frase que sostiene que «no existe mundo sin *Dasein*, y no obstante, es una realidad que tampoco hay *Dasein* sin mundo». «Yo» y «mundo» representan las caras de la misma forma existencial: el ser-en-el-mundo.

La analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites. Ella no puede pretender entregarnos una ontología completa del *Dasein*, como la que sin duda debiera elaborarse si se quisiera algo así como una antropología “filosófica” apoyada sobre bases filosóficamente suficientes. En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la siguiente interpretación proporciona tan sólo algunos “fragmentos”, que no son, sin embargo, inesenciales. Pero el análisis del *Dasein* no sólo es incompleto, sino que por lo pronto, también es *provisional*. En un primer momento se contentará con sacar a la luz el ser de este ente, sin dar una interpretación de su sentido. En cambio, deberá preparar la puesta al descubierto del horizonte para la interpretación más originaria de ese ser. Una vez que haya sido alcanzado este horizonte, el análisis preparatorio del *Dasein* exigirá ser repetido sobre una base más alta, la propiamente ontológica. (Heidegger, 2003, 41).

Heidegger señalará que el «tiempo» es el «horizonte» desde dónde se comprende e interpreta el *Dasein*. Algunas lecturas «existencialistas» suelen restar importancia al hecho de que la motivación de *Ser y tiempo*, fue la necesidad de una respuesta completa y suficiente de la «pregunta que interroga por el sentido del ser».

Así las cosas, es comprensible que desde este horizonte aristotélico Heidegger introdujera el problema de la existencia del otro desde el marco más amplio del “estar en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), concretamente, a través de las nociones co-originarias al *factum* del existir de “ser-con” (*Mitsein*) y “ser-uno-con-otro” (*Mitdasein*). Es particularmente interesante que para la analítica existencial el otro (*Andere*) se muestre junto a los demás entes en el horizonte de la comprensión del mundo; el otro, al igual que las cosas, “esta ahí” pero de una forma particular. “Los otros son encontrados en el mundo de la preocupación; este encuentro es un estar-ahí-con, y no un estar-ahí-disponible”. Pero ¿el concepto de mundo, tal y como lo desarrolla la analítica existencial puede dar cuenta de la realidad del otro sin reducirlo a un momento negativo desde el punto de vista de la existencia auténtica? ¿Puede la ontología fundamental plantear la cuestión del otro más allá del marco pragmático o instrumentalista en que lo sitúa Heidegger? ¿O será que la analítica existencial busca disolver más que resolver esta problemática que a ojos de Heidegger es un residuo del trascendentalismo husserliano? (García, 2007, 138-139)

IV.2 Fenomenología como ciencia originaria de la vida fáctica.

Como ha sido señalado a lo largo de este trabajo, existen numerosas críticas respecto a la propuesta filosófica del profesor de Friburgo, no obstante, una de las principales consiste en que la propuesta filosófica de éste pensador, parece discurrir sin haber procurado mayores efectos políticos, económicos y sociales. Sin embargo, la «pregunta por el sentido del ser» tiene una «supremacía» respecto a los diferentes cuestionamientos filosóficos, porque se encuentra en la propia naturaleza de aquél que pregunta, a saber, el *Dasein*.

De ahí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial* del *Dasein*. El *Dasein* tiene, por consiguiente, en varios sentidos, una *primacía* sobre todo otro ente. En primer lugar, una *primacía óptica*: el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia. En segundo lugar, una *primacía ontológica*: en virtud de su determinación por la existencia, el *Dasein* es “ontológico” en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originariedad – como constitutivo de la comprensión de la existencia – una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*. Por consiguiente el *Dasein* tiene una tercera primacía: la de ser la condición de posibilidad óptico-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente. Pero, a su vez, la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces

existentivas, e.d *ónticas*. Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido existentially como posibilidad de ser del *Dasein* existente, se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia, y con ello la posibilidad de abordar una problemática ontológica suficientemente fundada. Pero con esto se ha aclarado también la primacía óntica de la pregunta por el ser. (Heidegger, 2003, 36).

Lo anterior será el prelude del denominado «nuevo comienzo». Resulta esencial en dicho concepto, reconocer la reiterada ocupación de Heidegger por «evitar» a toda costa los «prejuicios», que son todo aquello que ha sido heredado por la «tradición» y la «metafísica».

Más que una simple cuestión de fidelidad al espíritu y a la letra de la obra kantiana, lo que estaba en juego era una recuperación de los problemas fundamentales de la filosofía y el sentido que aún pudieran tener para la existencia humana. Con todo, en el fondo del debate, de manera implícita, se encontraba el conflicto entre dos conceptos de filosofía: la neokantiana, que comprendía al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico y práctico —de ahí su insistencia por hacer de la filosofía una reflexión sobre la cultura y las ciencias exactas—; y la ontología fundamental, donde la cuestión se centra, antes del *factum* de la ciencia, innegable para los neokantianos, en la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia o disciplina, sea teórica o práctica. (García, 2002, 127)

Como ha sido señalado, la comprensión del ser es, ella misma una determinación del ser del *Dasein*. El singular carácter óntico del *Dasein* consiste en que el *Dasein* tiene un evidente carácter ontológico. Como ha sido señalado la «pregunta por el sentido del ser» tiene una «primacía» ontológica, debido a que se pregunta por el «ser en general» y no sólo por el ser de unos «entes» concretos. De igual manera puede constatar que es la «pregunta fundamental», ya que determina las condiciones de posibilidad de las «ciencias positivas», las «ciencias particulares» y de las «ontologías regionales». El filósofo de la selva negra alemana agrega que esta pregunta no ha sido lo suficientemente elaborada, la filosofía del pensador de Friburgo focalizará su atención en por lo menos hacer una nueva formulación que sea fundamental y con ello originaria, respecto a esta interrogante.

Hasta aquí se ha motivado la necesidad de una repetición de la pregunta, en parte, en lo venerable de su origen, pero, sobre todo, en la falta de una respuesta determinada e incluso, en la ausencia de un planteamiento suficiente de la pregunta misma”. Pero podría desearse también saber para qué ha de servir esta pregunta. ¿Se queda ella en una pura especulación en el aire sobre las más universales generalidades? ¿Es tan sólo eso? ¿O es, por el contrario, la pregunta más fundamental y a la vez la más concreta?

Ser es siempre el ser de un ente. El todo del ente, según sus diferentes sectores puede convertirse en ámbito del descubrimiento y la delimitación de determinadas regiones esenciales. Estas, por su parte, p. ej. la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el Dasein, el lenguaje, etc., pueden ser tematizadas como objetos de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica realiza ingenuamente y a grandes rasgos la demarcación y primera fijación de las regiones esenciales. (Heidegger, 2003, 32).

Heidegger considera que la «pregunta misma», no cuenta con una base sólida, esto se debe en gran medida a los propios fundamentos de la ontología antigua, ya que para ésta, la «pregunta por el sentido del ser» no es una pregunta «problemática», sino es considerada si acaso como una «pregunta «retórica». En el siglo XVIII el término ontología se empleó para designar a la ciencia del «ser» en general, el filósofo de Estágira Aristóteles concibió a ésta como «filosofía primera» y que posteriormente recibirá el nombre de metafísica. El planteamiento de Heidegger sostiene que toda *metafísica* debe tener presente la radical «diferencia» que hay entre lo que se define como «óntico» (*ontisch*), que se refiere a los entes (del griego *to ón*, «lo que existe», «lo que está»), y lo «ontológico» (*ontologisch*) referente al sentido del ser (*del griego ontós, genitivo de to ón, «lo que está siendo» más logos*, que a su vez nos remite a la idea de *estudio*). Resulta pues que la pregunta ontológica es relativa al «estudio del ser» mientras que la pregunta óntica, comparecerá ante aquello que se ha denominado como el «ente».

El desglose del acceso metódico a la vida y a la vivencia debe ser caracterizado en forma precisa y contextual; es decir, no simplemente como un proceso aislado. Aquello que Heidegger escribió acerca del método en *Ser y tiempo*, esto es, que su comprensión no es ninguna explicación vacía de una técnica y que una “reflexión auténtica a la vez da informes sobre el modo de ser del ente temático”, lo había concebido ya desde las primeras lecciones. En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger escribe lo siguiente: “el [el método filosófico] tiene sus raíces en la vida misma, él debe ser buscado en su autenticidad y originalidad en la vida”. (Xolocotzi, 2004, 37).

El concepto de «diferencia ontológica» se tematiza como tal, en el texto del año de 1927 cuyo título es *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, no obstante, debido a que el estudio de Heidegger propuesto en este trabajo, refiere esencialmente al periodo previo de su obra *Ser y tiempo*, la noción de «diferencia ontológica» será abordada a partir de lo que el filósofo de Friburgo denomina «olvido del ser». La diferencia se establece entonces como diferencia entre «ser» y «ente», esta dicotomía fue ya establecida durante la época griega «originaria», por Parménides empleando los conceptos griegos (*eón – eonái*)

respectivamente. Desde los orígenes de la metafísica antigua y medieval el «ente supremo» ha sido el pilar desde el cual se construye todo lo que determina al «ente como ente». El referido «ente supremo» ha recibido distintos nombres, con Aristóteles fue concebido como «motor inmóvil», en Platón fue interpretado como la idea de «bien», y durante la época cristiana «Dios». Considero importante señalar que la «tradición» pensó al «ente» respecto al «ser», de tal manera encontramos, que la «verdad del ser» era siempre asumida, la mayoría de las veces de manera «irreflexiva», sin siquiera realizar un análisis sobre ella.

Hemos visto por qué, según Heidegger, toda ontología general debe inaugurarse con el examen fenomenológico de la existencia humana, del *Dasein*. La analítica existencial no es, lo repetimos, el objetivo de la filosofía de Heidegger. Muchos son, sin embargo, los autores que han notado que esta "introducción" absorbe de hecho la totalidad de su obra principal tal como la poseemos. Estos críticos concluyen que lo accesorio se ha convertido en principal y, en consecuencia han clasificado a Heidegger entre los filósofos existenciales. Este argumento tiene una réplica natural y obvia: *Sein und Zeit* es obra no acabada, y se ignora cuáles deberán ser las proporciones de la obra completa. (Waelhens, 1986, 29).

El «nihilismo» y la «tecnocracia» son vestigios de la denominada «muerte de la metafísica». Dicha «muerte» fue producto de haberse instalado en el «olvido del ser» que ha sido mencionado y ubicado en diversos contextos, durante el presente trabajo. Por último aparecerá la «producción técnica» con su fabricación en serie «masiva», el intento de la misma es «cubrir» con sus productos ese «vacío» que dejó el «olvido del ser». Lo anterior propició, que toda la cosmogonía formada en un «mundo suprasensible» y «trascendente» se desmoronara, para dar paso a lo que Friedrich Nietzsche denominó como la «muerte de Dios», Heidegger considera que tales consecuencias son producto de haber dejado de un lado «la pregunta por el sentido del ser». Por tal motivo, el filósofo de Friburgo sostiene que la historia de la metafísica puede caracterizarse por jamás haber hecho una correcta distinción entre «ser» y «ente», además de olvidar la pregunta esencial de la filosofía, «la pregunta que interroga por el sentido del ser». Para Heidegger, el filósofo Aristóteles y posteriormente toda la metafísica occidental tuvo la tendencia a «privilegiar» de entre la multiplicidad de sentidos que puede tener el concepto de «ser», el de la entidad (*οὐσία*), la cual, hace referencia a aquello que se encuentra «siendo»; algo que es en acto, la (*οὐσία*) por lo tanto privilegia a su vez la noción de «presencia». El «olvido» (*vergessenheit*), que nos ha hecho abandonar la búsqueda por «el sentido del ser», no hace

referencia sólo a la pérdida de memoria, sino constituye un hecho ontológico en sí mismo. Tal «olvido» se debe esencialmente a la instalación de tres «prejuicios», los cuales son:

- 1) El ser es el concepto «más universal».
- 2) El concepto de ser es indefinible.
- 3) El concepto de ser es evidente por sí mismo.

Con base en lo escrito, comienza a dibujarse el «horizonte» hacia donde se dirige el proyecto inicial de Heidegger, el cual responde al «levantamiento de dicho olvido» o «desvelamiento» de «la pregunta que interroga por el sentido del ser». Esto hace manifiesta la necesidad «explícita de la pregunta», la cual, sólo puede conseguirse a través de una «nueva formulación» que exige a su vez fundamentarse en «otro inicio»; un «nuevo comienzo», tarea que constituye el núcleo y justificación de *Ser y Tiempo*.

Conclusiones.

Como ha sido señalado en la introducción, la presente tesis pretende establecer que en los escritos realizados por el denominado «joven Heidegger» es factible rastrear una «configuración primigenia» de lo que en años posteriores desarrollará con el nombre de «analítica existencial». El «joven Heidegger» manifiesta su interés para construir una «ciencia originaria» a partir de la «experiencia fáctica», esto es, la «ontología fundamental». No obstante para que dicha «ontología» sea posible es necesario realizar una «revisión crítica» de la historia de la metafísica. El proyecto de una «ciencia originaria» a partir de la «experiencia fáctica» de la «vida» está, pues, estrechamente ligado a una simultánea «revisión crítica» de la metafísica. El autor del *Informe Natorp* emprende una doble tarea que consiste en realizar un «desmontaje» [Abbau] de la historia de la metafísica a la par de hacer una reapropiación de dicha historia, debido a que constituye la propia historia del *Dasein*. Heidegger señala que Aristóteles postula una metafísica que privilegia la noción de «presencia», esto, aunado a una radicalización de la idea de «movimiento», conlleva a que el filósofo estagirita proponga una metafísica de carácter «presencialista», la cual dejará de un lado la «experiencia fáctica», olvidando así el fundamental objeto de la investigación. El «joven Heidegger» manifiesta que el ser solamente puede abordarse a partir del *Dasein* humano en tanto que se le interroga en su carácter ontológico. *El Informe*

Natorp sostiene una crítica hacia la metafísica planteada por Aristóteles. De igual manera el discípulo de Husserl señala que todo intento por encontrar el fundamento de ser en otra cosa que no sea éste, constituye una «evasión» de «la pregunta por el sentido del ser». Debido a ello Heidegger emprende un «desmontaje» de la historia de la metafísica que tiene su cima en Aristóteles y se extiende hasta Descartes.

La investigación respecto al concepto de ser ha de partir en primera instancia por una indagación por el ser de aquel que pregunta, esto es, una «analítica existencial» del *Dasein*. Heidegger señalará que el *Dasein* no tiene «esencia», ya que es un proyecto que se encuentra en permanente «construcción», la «esencia» del *Dasein* en todo caso, es su propia «existencia». El presente trabajo pretende no restar importancia a las consideraciones de orden ético que nos ofrece el denominado «joven Heidegger». El proyecto inicial de dicho pensador es instalar la «pregunta por el sentido del ser» en un horizonte que no fuera metafísico. De tal manera, encontramos que la filosofía debe atender fundamentalmente a su carácter de «ateísmo», es decir, debe partir desde sus propias «posibilidades», «prescindiendo» de toda la «tradición», para analizar el tema de la «vida fáctica».

La primera concreción del camino llega a su cumbre en 1927, con la publicación de *Ser y tiempo*. Ya el título del tratado revela sus intenciones: se trata de pensar al ser desde el tiempo, al ser como tiempo. Y esto se opone de entrada, con toda claridad, a una visión dogmática del ser como presencia. Por ello Heidegger inicia el texto preguntando por el sentido del ser; en ello se esconde la posibilidad de aprehender al ser desde el tiempo mismo. El tratado mostrará que el sentido sólo puede ser pensado como tiempo. Sin embargo, interpretaciones yuxtapuestas como la de la presencia constante impidieron a la tradición advertir este horizonte de comprensión. En las interpretaciones heredadas el tiempo no podía ser compatible con el ser: lo que es, por excelencia, era pensado como lo no afectado por el tiempo, y el tiempo mismo era visto como lo que no es. Ser y tiempo fueron los términos que, en su oposición, resumían la interpretación occidental que determinaba a todo posible ente: el ser no es temporal y el tiempo no es. (Xolocotzi, 2009, 18).

El intento de Heidegger es en su etapa «primigenia», una «comprensión fenomenológica» de la «experiencia cristiana de la vida», al realizar dicho análisis, el joven pensador formula un reproche a San Agustín, por haber falseado dicha «experiencia originaria», introduciendo recursos, conceptos y explicaciones neoplatónicas. Ya que de dicha manera, le arrancó a la «vida fáctica» su inquietud «originaria», que aparecía como el fenómeno de la «vida», haciéndola extraña para ella misma. Resulta oportuno señalar que

la «experiencia fáctica de la vida» en las «primeras comunidades cristianas» solamente puede ser entendida como un «ejercicio constante» en el cual, se desenvuelve la propia «existencia». Esta manera de «actuar» para los «primeros cristianos» implicaba nada menos que una manera de «estar-en-el-mundo», más sobre todo, una manera de «actuar» en él. El filósofo de la selva negra alemana aclarará que dicho «ejercicio» y manera de desarrollarse en el «mundo» propuesta por el «cristianismo» y los autores referidos, se encuentra atravesada por un sin número de concepciones neoplatónicas y metafísicas que desvinculan a este «ser» operante que «en cada caso somos nosotros mismos» del tema fundamental de la propia «filosofía», el cual debiese responder a una investigación del propio *Dasein*, interpretándose desde sus «propias posibilidades», que no deben ser buscada en la «tradición», sino en la propia experiencia «fáctica de la vida». Heidegger considera que la indagación que debe hacerse de la «pregunta que interroga por el sentido del ser» no debe atender a la situación que la «vida fáctica cristiana» presenta, en tanto que no es «filosofía» sino que se desenvuelve más como «teología». Las interpretaciones propuestas por San Pablo y San Agustín atestiguan que el «camino» que recorre la experiencia de la «religiosidad genuina» es un «camino» que se encuentra imbricado en concepciones neoplatónicas y a la metafísica aristotélica heredada por la época. Por tal motivo, el proyecto de constituir a la filosofía como una «ciencia originaria» debe atender y partir desde sus propias posibilidades, en este caso el método empleado es el de la fenomenología por ser el más adecuado para el propósito.

La «pregunta por el sentido del ser», entonces es una pregunta que debe partir desde el «proyectar» y la «experiencia de la vida fáctica humana», evitando, con rigor metodológico incluir cualquier antecedente que haya sido heredado por la tradición y la propia historia del pensamiento. Lo primero que el «joven Heidegger» señala es que se debe emprender un «desmontaje» (*Abbau*) de la historia de la metafísica, sin embargo dicho «desmontaje» debe estar acompañado de una «reapropiación». Debido a ello, se debe establecer comunicación con la historia de la filosofía para detectar en qué momento esta perdió el sendero de la «pregunta fundamental» que debe dirigir toda investigación, para el «joven Heidegger» será la pregunta por la «experiencia de la vida fáctica», y años más tarde en *Ser y tiempo*, la «pregunta que interroga por el sentido del ser». No obstante la determinación del sentido del ser debe necesariamente pasar por un «estudio previo» de la constitución de

aquel único ente que posee una «pre-comprensión del ser». Tal ente es el *Dasein*, el cual se encuentra en un lugar privilegiado para afrontar el reto de responder a la pregunta filosófica por antonomasia. El filósofo de la selva negra alemana considera fundamental señalar que la filosofía y específicamente la metafísica, incurrieron en un «error histórico»; esto se debe a que no se ocuparon en elaborar una distinción que fuese apropiada, completa y suficiente entre el significado del concepto de «ser» y el significado del concepto de «ente».

El «joven Heidegger» enfatiza el hecho de que «la pregunta por el sentido del ser» fue un cuestionamiento que en los orígenes de la filosofía motivó grandes investigaciones. El «pensamiento clásico» tuvo mayor interés por comprender y seguramente se aproximó más al concepto de «ser», que lo que se había acercado el pensar del siglo XX y que muy seguramente la época contemporánea. Tal como el propio Heidegger lo señala, «la pregunta que interroga por el sentido del ser», dirigió la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces. Debe coincidir con el discípulo de Husserl y señalarse que la situación presente no es muy diferente a la referida, ya que, hoy más que nunca somos testigos del «olvido de la pregunta fundamental», del cuestionamiento esencial que es el vector de *Ser y tiempo* y la obra heideggeriana. Resulta necesario advertir que, para responder a dicha interrogante se ha de «prescindir» de todo aquello que tenga que ver con el concepto de «ente», ya que nuestro cuestionamiento se encuentra plenamente en el ámbito del «ser», a saber, de todo aquello que hace posible al «ente» en tanto «ente». Como puede verse la centralidad de la investigación heideggeriana la ocupa el «problema del ser», de igual manera puede sostenerse que Heidegger es el pensador que denunció el «olvido del ser» y que apuntó a un «nuevo comienzo», lo anterior, con la firme convicción de declarar el «final de la *metafísica*». El pensador de Messkirch propone que para poder «re-instalar» dicha pregunta, es decir, volver a poner la «pregunta por el ser» en el «centro del debate», es necesario emprender la «destrucción» del contenido tradicional de la ontología antigua. El filósofo de la selva negra señala que existe un ente que es «capaz de preguntarse por su propio ser». A este ente lo denomina *Dasein*, el resultado de realizar un análisis existencial de este ente, «que en cada caso somos nosotros mismos», proporcionará al pensador alemán datos de inmenso valor que posibiliten una adecuada formulación respecto a la interrogante sobre lo que es el «ser».

Bibliografía

Referencias Bibliográficas.

Biblia de Jerusalén.

(1986). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Dastur, Françoise.

(2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires: Signo.

Gadamer, Hans-Georg.

(2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.

García, Pedro Enrique.

(2002). *¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo*.

Recuperado de: <http://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/777/747>

(2007). *Humanismo y subjetividad. Heidegger y desfondamiento ontológico de la ética*.

Recuperado de: www.journals.unam.mx>Inicio>Vol11(2007)>García Ruíz

Heidegger, Martin.

(2000). *Ontología hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.

(2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp]. Madrid: Trotta.

(2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

(2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.

(2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.

(2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCE.

Leyte, Arturo.

(2015). *Heidegger y el fracaso del ser*. Madrid: Batiscafo.

Martínez, José.

(2010). *La experiencia trágica de la muerte*. Murcia: UM.

Naughton, Virginia y Albano Sergio.

(2005). *Martín Heidegger: Génesis y estructura de ser y tiempo*. Buenos Aires: Quadratta.

Safranski, Rüdiger.

(1997). *Un Maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.

Vattimo, Gianni.

(1985). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.

(1987). *Introducción a Heidegger*. México: Gedisa.

Volpi, Franco.

(2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.

Waelhens, Alphonse.

(1986). *La filosofía de Martin Heidegger*. México: UAP.

Xolocotzi, Ángel.

(2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ser y tiempo*. México: UIA/Plaza y Valdés.

(2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México: UIA/Plaza y Valdés.

(2009). *Facetas Heideggerianas*. México: BUAP/Publidisa.