



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Las tareas de la filosofía en la obra temprana de Heidegger (1922-1927).

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ RICARDO ROMERO GRANADOS

DIRECTOR DE TESIS
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., ENERO DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Índice.

Introducción.

§1. Planteamiento general de la investigación.	3
Capítulo 1. El suelo fenomenológico.	7
§ 2. Crítica al psicologismo.	8
§ 3. Principio de todos los principios.	13
A. Intencionalidad.	14
B. Evidencia.	17
C. Reducción.	19
D. Intuición categorial.	22
§ 4. Conciencia pura y conocimiento reconocido.	25
§ 5. Notas finales.	31
Capítulo 2. Ciencia originaria de la vida y facticidad.	34
§ 6. El principio fenomenológico, ciencia originaria de la vida y <i>Weltanschauung</i> .	36
§ 7. <i>Urwissenschaft</i> y mundo.	42
§ 8. Viabilidad y configuración de una ciencia originaria.	50
§ 9. Indicadores formales.	58
§ 10. La cuestión de la <i>facticidad</i> .	65
A. Primera aproximación al fenómeno de la caída.	69
B. <i>Das Man</i> .	70
C. <i>Sorge</i> .	71

Capítulo 3. De vuelta a la fenomenología.	76
§ 11. Los fenómenos y el logos de la fenomenología hermenéutica.	78
§ 12. La hermenéutica fenomenológica como aproximación a la cuestión del ser.	82
§13. Filosofar.	94
A. Crítica a la filosofía.	95
B. El filosofar como puesta al descubierto de la facticidad.	
Estar despierto.	99
C. Filosofar destructivo.	101
D. Filosofar es efectuar la pregunta por el ser.	102
§ 14. Muerte y precursar.	108
§ 15. Filosofía y angustia.	112
Conclusión.	116
§ 16. El filosofar elemental: lo simple y lo eruptivo.	
Bibliografía	119

Introducción

§1. Planteamiento general de la investigación.

El proyecto heideggeriano marca de forma decisiva la configuración de buena parte del quehacer filosófico del siglo XX.¹ Quizá uno de los aportes más sobresalientes de la obra de Heidegger sea la renovación fenomenológica y superación que intentó respecto a los planteamientos de Husserl colocando en un lugar preeminente los análisis y cuestionamientos en torno a la existencia, el tiempo, la facticidad y la comprensión del ser de los entes que acontece en el mundo circundante.

En el trabajo que presentamos, expondremos algunos planteamientos que permitan entrever cómo se encuentra trazado el itinerario filosófico indicado por Heidegger que va *desde* la vida, la existencia tal como él la dibuja, *hasta* la propia vida fáctica y bajo la luz del filosofar. Para tal efecto nos centraremos en las lecciones, cursos y trabajos que Heidegger desarrolló antes de 1927. El examen de los contenidos de *Ser y tiempo* no se incluyen en esta investigación pues la intención inicial es analizar el camino que llevó a Heidegger hasta esa monumental obra.

En los trabajos que sirvieron como preparación a *Ser y tiempo* se puede advertir un impulso de la propuesta husserliana que ayudará a configurar lo que será una fenomenología hermenéutica ya inscrita plenamente en el proyecto filosófico de Heidegger. Lo que nos interesa destacar, sobre todo, es que en esta etapa preparatoria anterior a *Ser y*

¹ Cf. A. Xolocotzi, “El ser y el tiempo de Heidegger”, en “La Jornada semanal”, núm.638, supl. de *La Jornada*. México, 27 de mayo, 2007. En un artículo publicado hace algunos años, Xolocotzi señala respecto a la influencia del pensar de Heidegger en el siglo XX: «Sin Heidegger no sería pensable el existencialismo de J. P. Sartre, ni la desconstrucción derridiana. El postmodernismo de R. Rorty; el pensamiento débil de G. Vattimo, el postestructuralismo de M. Foucault y el pensamiento de la otredad de E. Levinas serían imposibles sin las bases que proporcionó Heidegger. Asimismo, la hermenéutica contemporánea de corte gadameriano o ricoeriano serían difícilmente concebibles sin esta propuesta. Y qué decir de la llamada rehabilitación de la filosofía práctica, tal como la plantean H. Arendt, M. Riedel o F. Volpi: todos ellos toman como punto de partida la renovada lectura que el joven Heidegger llevó a cabo de Aristóteles. Asimismo, la crítica social de inspiración marxista planteada por H. Marcuse toma de manera central elementos heideggerianos. Actualmente, trabajos en torno a la llamada filosofía de la técnica, como la desarrollan W. Schirmacher, C. Mitcham, H. L. Dreyfus y el pensar ecológico de H. M. Schönherr hunden sus raíces en la filosofía de Heidegger.»

tiempo, la *vida fáctica*, como la denomina el maestro de Friburgo, puede ser “filosóficamente empuñada”, valga la expresión. Esto significa, pensamos, que la propia existencia se encuentra abierta a la posibilidad de tomar una dirección hacia eso que Heidegger mismo llama el “estar despierto” del vivir fáctico para sí mismo: filosofar. Sucede que regularmente la facticidad se encuentra enmascarada huyendo de sí misma viviendo a partir de los otros, de determinadas maneras de ver y, por tanto, entender las cosas y la totalidad de éstas, a la vez que sumergida en las cosas del día a día. La tesis que queremos presentar es que el itinerario que va del vivir que habita enmascarado hasta una puesta en marcha del filosofar que busca transparencia y resolución vital es viable gracias a una posibilidad que pertenece a la vida fáctica como tal. El propio filosofar, como actividad del pensar que descansa en el existir mismo, permite, desde el acceso a la vida fáctica aprehendiendo y captando explícitamente sus estructuras modales vivas, hasta la concepción de la totalidad de su ser tocada por la experiencia pensante con la muerte. Pretendemos apuntar cómo, para Heidegger, el ejercicio constante y siempre re-apropiador que implica el trabajo filosófico nos re-conduce a un existir más abierto y más rico, si bien consciente de su finitud, a través de la puesta en marcha del filosofar como conformación expresa de un logos indicativo que finalmente busca pensar el ser de los entes y, de un modo más radical y amplio, el ser en general.

El impulso heideggeriano de la década de los veinte, en este sentido, aunque es herencia de un sinnúmero de pensadores², supone un giro de perspectiva notable respecto a lo sostenido por la tradición occidental dominante. La meta del trabajo de Heidegger, en un principio, fue trazar las posibilidades de una investigación fenomenológico-ontológica tomando como “objeto” de análisis la vida fáctica. Con todo, no hay que olvidar que fue la pregunta que interroga por el sentido del ser en general *la* tarea constante de su filosofía, sin omitir que esta labor se diversificó notoriamente al emprender, siempre de nuevo, aproximaciones a dicha cuestión.³

² Cf. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Al respecto, señala irónicamente Heidegger: «Mentor en la busca fue el *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dió *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*. Esto vaya para aquellos que sólo “entienden” algo cuando pueden hacer la cuenta de las influencias históricas, ese pseudoentendimiento de la curiosidad siempre ajetreada, es decir, esa aversión hacia lo único que verdaderamente importa. A esos hay que aligerarles en la medida de lo posible su “línea de entendimiento”, para que se vayan a sí mismos a pique. De ellos nada se debe esperar. Sólo se interesan por los pseudos» (p. 22).

³ Cf. A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*. «El cómo es precisamente lo cambiante de la figura en la tarea y muestra diversas configuraciones: la ontológica fundamental y la histórica del ser. Sólo en este

Así, el camino que propone Heidegger desde sus primeros cursos —en los cuales nos concentraremos en el presente trabajo— es el denominado fenomenológico-hermenéutico. La aproximación a este problema, como el mismo autor consideró en su obra más importante, *Ser y tiempo*, implica necesariamente un análisis de aquel ámbito inmediato donde la existencia misma acontece y *se da*. ¿En dónde nos tenemos más a nosotros mismos y al mismo tiempo nos perdemos constantemente? ¿Qué cosa está antes de toda teorización, incluso antes de todo filosofar expreso? ¿Qué se vuelve el punto de partida irreductible? No hay duda: como ya lo hemos esbozado, no es el pensamiento reflexivo ni los juicios, verdaderos o no, sobre este o aquel asunto. Es la propia vida fáctica que se halla siempre a la fuga de sí, esa vida nuestra que somos en cada caso históricamente y en todo momento, en cada lugar y situación pero que se inclina a la bruma. En este tenor, Heidegger habla en sus escritos tempranos de una ciencia originaria fenomenológica y hermenéutica de la vida, es decir, de un conocimiento que pretende tomar entre manos lo más próximo, lo que de hecho por ser tan cercano simple, sencillamente damos por supuesto y olvidamos. Habrá que tener en miras, pues, que la meta provisional del pensamiento de Heidegger consiste en una tematización fenomenológica y hermenéutica de lo humano de cara a eso que constituye históricamente nuestro mundo de sentido y que, eventualmente, posibilita el preguntar fundamental de la filosofía, el que interroga por el sentido del ser. Así, no hay que olvidar, como lo referiremos en este trabajo, que el análisis filosófico del existir es *preparatorio* pues la tarea de la filosofía fenomenológica es la reiteración y formulación explícita de la pregunta olvidada que intenta pensar en el sentido del ser.⁴

Comenzaremos la exposición revisando algunas de las ideas principales de la fenomenología husserliana pues consideramos que es necesario acudir a ese horizonte filosófico para asir de modo correcto los impulsos y conceptos decisivos de esta primera fase del pensamiento heideggeriano. La crítica al psicologismo y el examen en torno a la intencionalidad, la evidencia y la reducción fenomenológicas ocuparán las primeras páginas

sentido puede entenderse que Heidegger ve la pregunta cambiante en un camino: como posibilidades abiertas de una tarea y no como caminos diferentes» (p. 34).

⁴ Cf. Klaus T. Müller, *La desubjetivación como núcleo de la concepción de totalidad en El ser y el tiempo*. El autor destaca que el proyecto heideggeriano se inscribe en una época en la que la apuesta intelectual en Alemania es por una “resurrección de la metafísica” traída a colación por primera vez en la República de Weimar por Peter Wust hacia 1920. Dicha “resurrección” implica, nos dice Müller, «una compensación espiritual tanto de la derrota exterior después de la guerra mundial, como de una derrota interior» (p. 10).

del trabajo. Lo anterior será visto desde el modo como Heidegger se apropió crítica y a la vez fructíferamente de dichos elementos en sus primeros cursos.

En el segundo capítulo será la tematización del significado de lo que Heidegger denominó “ciencia originaria de la vida” lo que ocupará el lugar preponderante. La exposición de elementos tales como el “mundo entorno”, “circunspección” y la noción de “facticidad” contribuirán a establecer cuál es la intención que persigue un filosofar ateórico que ya toma distancia crítica frente a la propuesta husserliana. Exploraremos de qué forma la ciencia originaria que propone Heidegger quiere destacar a través de “indicadores formales”, y no de meros conceptos determinados por el entendimiento científicista y calculador, el modo como el ver fenomenológico puede llegar a establecer una base metodológica firme para acceder, de modo adecuado, a una de las tareas de la filosofía más destacadas: hacer transparente fenomenológicamente la vida fáctica.

Por último, en el tercer capítulo presentaremos cómo se configura, resaltando sus aspectos más importantes, el rostro de la así denominada “fenomenología hermenéutica”. Con esto esperamos mostrar explícitamente cómo es que Heidegger entiende el sentido y las tareas de la filosofía de cara a la pregunta por el ser del ente que existe y, eventualmente, en dirección a la pregunta por el ser en general. Al mismo tiempo quisimos destacar cómo es que Heidegger dibuja el camino que puede seguir la filosofía como posibilidad de la existencia, sus momentos y dificultades, así como sus resonancias en la vida fáctica. Veremos cómo, en última instancia, la existencia propiamente ejecutada desde el filosofar, según sugiere Heidegger ya desde la primera etapa de su producción, puede también contra-restar el carácter ruinante y huidizo del existir mismo. Pensando la muerte y dejándose arrobar por la angustia, el preguntar puede abrir la existencia resueltamente perfilando, así, la tarea siempre viva de la filosofía: cuestionar el ser y su sentido.

Capítulo 1. El suelo fenomenológico.

Contra nada somos más severos que contra los errores abandonados.

Goethe (citado por Husserl en el prólogo a la primera edición de las *Investigaciones lógicas*)

Hacia el año de 1900 el mundo de la filosofía atestigua el nacimiento de las ideas de Edmund Husserl sobre fenomenología o psicología descriptiva, acontecimiento que marcará decisivamente el rumbo del quehacer filosófico del siglo XX y, en algún sentido, también del actual. La meta de este proyecto, en un inicio, fue desarrollar una teoría que sirviera de fundamento para examinar críticamente a las ciencias de la época.

“Fenomenología” denota un nuevo método filosófico descriptivo que (...) ha fundado una disciplina *a priori*, capaz de suministrar la única base segura sobre la cual pueda construirse una sólida psicología empírica, y una filosofía universal, que puede proporcionar un *organum* para la revisión metódica de todas las ciencias.⁵

Se ha hablado en muchas ocasiones de la relevancia de la fenomenología de Husserl para el quehacer filosófico del siglo XX. Se dice que es un nuevo comienzo. ¿En qué sentido? La fenomenología quiso ser, desde sus inicios, una “disciplina básica”, una “filosofía científicamente fundamentada” capaz de fundamentarse a ella misma, a las ciencias y a la propia filosofía.⁶ De ahí que Husserl, en un principio, haya querido configurar la fenomenología como una ciencia *stricta* que, además, fuera capaz de “poner entre

⁵ Edmund Husserl, “El artículo de la Enciclopedia Britannica”, en *Invitación a la fenomenología*, p. 35.

⁶ Cf. Antonio Ziri6n, *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*.

paréntesis” la “actitud natural”. Irreflexivamente el sujeto está *dirigido-a* las cosas vividas y a lo que conoce. Este estar dirigido-a es denominado, con la ayuda de Brentano y la terminología escolástica, *intencionalidad* (*Intentionalität*). Este concepto, que ya tendremos oportunidad de comentar, también se refiere a la descripción fenomenológica de la estructura de la conciencia que soporta las vivencias y que configura el conocimiento.⁷ En este sentido, para la fenomenología husserliana cuyas aspiraciones son claramente científicas, la experiencia inmediata y mundana no constituye, por sí misma, una evidencia apodíctica de conocimiento pues su validez y alcances son limitados.

En primera instancia, la fenomenología no ha de ser comprendida como una “tendencia” particular de la filosofía. Ésta es más una “manera” o modo de investigar que un cúmulo de proposiciones a partir de las cuales se extraerían deductivamente resultados. Lo decisivo, en este sentido, es el principio de trabajo: los “objetos” de la fenomenología se cuestionan tal como ellos mismos se muestran. Este mostrarse no se reduce, como veremos –al menos en el planteamiento de Husserl–, a lo puesto ahí sin más, ajeno a mi conciencia. Lo que la fenomenología busca, en este sentido, es *ver* las cosas tal como se nos dan. Quiere examinarlas libre de opiniones previas como las del psicologismo o cualquier otra teoría. Los prejuicios y cualesquiera recubrimientos impuestos explícita o implícitamente por la tradición han de quedar fuera. En este orden de ideas, lo que designaremos provisionalmente como fenómeno es aquel “objeto” específico de la investigación filosófica. Así, mostrar el fenómeno mismo será siempre la tarea de la fenomenología. Por eso es importante saber qué opiniones pre-concebidas condicionan los modos de tratar los temas tematizados por la propia fenomenología.

§ 2. Crítica al psicologismo.

Ante la tesis que sostenía que la psicología de corte positivista y empírico era un saber fundamental en relación a la lógica, Husserl intentó establecer fenomenológicamente el lugar, la meta y los alcances de la lógica pura como paradigma universal del pensamiento

⁷ Cf. Jesús Adrián Escudero, “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana.”, en *Studia heideggeriana III*, pp. 19-60.

correcto. Como él mismo aclara en el prólogo a la primera edición de las *Investigaciones lógicas*

Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica general. (...) Esta fundamentación psicológica no logró satisfacer nunca ciertas cuestiones. (...) tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad.⁸

La vía para alcanzar esa “continuidad y claridad” de la que habla Husserl fue establecer una importante distinción entre los objetos y conceptos psicológicos frente a los objetos y conceptos lógicos. De acuerdo con Ziri6n, lo que esto propicia es «el reconocimiento de la esfera de los objetos *ideales* (...) independiente de la esfera (...) del ser real».⁹ De ah6 que se hable en fenomenolog6a de ciencias de hechos y, por otro lado, de *idealidades*. El modelo que corresponde al examen fenomenol6gico de 6stas es el de la l6gica pura caracterizada como “universal” y “formal”. La fenomenolog6a husserliana pretend6a describir, as6, la *esencia ideal* de los fen6menos ps6quicos como ser *inmanente*.¹⁰ Husserl admite con esto que puede llevarse a cabo una “intuici6n de esencias”. Esto equivale a establecer, desde la filosof6a, la posibilidad de una intuici6n categorial u objetividades categoriales de los objetos fenomenol6gicamente pensados.¹¹

En el curso invernal de 1925-1926 dictado en Marburgo *L6gica. La pregunta por la verdad*, Heidegger realiza, entre otras cosas, una exposici6n y an6lisis en torno a lo planteado por Husserl en las *Investigaciones l6gicas* respecto a la cr6tica frente al psicologismo. Por ese lado, el texto husserliano al que nos acabamos de referir, se6ala Heidegger, surgi6 como un esfuerzo por explicar los conceptos, en un primer momento, de la matem6tica pura dentro de la esfera de las ciencias y su actuaci6n en ellas. En ese tenor, lo buscado fue “el sentido de la verdad formal” frente a las ciencias de hechos como la psicolog6a. Lo matem6tico, para empezar, «no lo constituye en absoluto lo cuantitativo,

⁸ E. Husserl, *Investigaciones l6gicas I*, p. 22.

⁹ Ziri6n, *op.cit.*, p. 8.

¹⁰ Cf. A. Ziri6n, *op. cit.* Este t6rmino se refiere, en palabras de Ziri6n, a lo dado adecuadamente en s6 mismo y a la propiedad de ser un ingrediente de la vivencia, conciencia o subjetividad cognoscente (p. 14).

¹¹ Cabe se6alar que la intuici6n categorial ser6 uno de los elementos m6s importantes para la configuraci6n del proyecto fenomenol6gico heideggeriano como esperamos mostrar en el presente trabajo.

sino lo formal y la legalidad de lo formal». ¹² La pregunta formulada por Husserl, por ende, en palabras de Heidegger, rezaría de la siguiente forma: ¿puede la psicología como ciencia de hechos establecer «algo fundamental acerca de una ciencia que no es en absoluto un conocimiento de hechos?» ¹³ Estas cuestiones, de acuerdo con la exposición que presenta Heidegger, son planteadas por Husserl en relación a la supuesta preeminencia del psicologismo sobre la matemática y la lógica. ¿Cómo una ciencia de hechos como el psicologismo puede llegar a fundar la validez universal del conocimiento? Estos elementos fueron justamente los que contribuyeron a configurar esta “nueva manera de investigar”: la *fenomenología*.

Será precisamente el problema del conocimiento válido universalmente uno de los prioritarios para la investigación fenomenológica clásica. ¿En dónde reside la condición de posibilidad para pensar de modo correcto? ¿Cómo aproximarnos adecuadamente a las cosas y, a partir de ahí, cómo establecer una base sólida para los saberes válidos? La lógica, vista como la doctrina del pensamiento correcto, como la “disciplina normativa” de este pensamiento, encuentra su ámbito temático en las leyes que determinan el pensamiento mismo. Husserl advierte a finales del siglo XIX y principios del XX que la lógica se encuentra subordinada a esta ciencia de hechos denominada psicologismo. Esta es la «disciplina fundamental de la lógica» ¹⁴. En la introducción al primer tomo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl aclara que la psicología, en tanto ciencia empírica, implica dos cosas:

1. La psicología es una ciencia de hechos, de *matters of fact* en el sentido de Hume.
2. La psicología es una ciencia de *realidades*. Los “fenómenos” de que trata como “fenomenología” psicológica son sucesos reales, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitudo realitatis*. ¹⁵

¿Cómo es que la lógica en tanto el “arte del pensamiento correcto”, la que provee de legalidad y validez universal al conocimiento, cayó en manos de una ciencia de hechos “reales” como el psicologismo? Y sobre todo, ¿qué hay de criticable en ello? «El

¹² M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 35.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵ E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, p. 10.

psicologismo –apunta Heidegger- muestra su cuestionamiento característico precisamente en el modo de tratamiento y en la interpretación de los principios del pensamiento». ¹⁶ A partir de aquí, la legalidad y la validez del pensamiento se reducen a la homogeneidad y la constancia de los mecanismos psíquicos reales fundados en una supuesta “naturaleza psíquica”. Según esto, la legalidad del pensamiento y su validez quedarían reducidas «a la constitución natural del curso anímico», ¹⁷ en palabras de Heidegger. Sería, dicho en otros términos, en esa supuesta “naturaleza del hombre” donde residiría la validez del conocimiento. Por eso Husserl postula claramente la meta de la fenomenología en los siguientes términos: «aquí se fundará la fenomenología pura o trascendental no como una ciencia de hechos, sino como una ciencia de esencias (como una ciencia “eidética”; como una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y no fijar, en absoluto, “hechos”».¹⁸

En las *Investigaciones lógicas*, explica Heidegger, Husserl desarrolla su crítica al psicologismo, en primera instancia, aduciendo que éste cae, como teoría, en un “relativismo escéptico”. Una teoría es una unidad de un plexo de fundamentación de proposiciones verdaderas cerrada en sí misma, señala el pensador de Friburgo. El psicologismo contraviene esto por lo siguiente. Esta teoría concreta resulta inconsistente y termina renunciando a toda posibilidad de elaboración de proposiciones universalmente verdaderas pues “lo verdadero” para la psicología lo es sólo en función de la disposición psíquica respectiva. Esta “verdad” vale en función del sujeto que juzga, además, de modo contingente, ya sea el hombre particular o, tomado genéricamente, como especie. Por ello esta es una teoría relativa. Termina siendo “escéptica”; como teoría es inviable. No alcanza verdades formales y cae, así, en una suerte de antropologismo. Intenta sostener verdades supuestamente válidas universalmente sobre verdades de hecho. El verdadero conocimiento ha de procurar el contenido judicativo-proposicional válido y no tanto explorar las capacidades psíquicas subjetivas “reales”.

En este tenor, Heidegger aduce un ejemplo que clarifica la diferencia de la que hablamos. Cuando pensamos en el principio de no contradicción hay que tener presente que éste «mienta relaciones ideales de verdades y no relaciones reales de hechos y acontecimientos de la naturaleza, ni de la física ni de la psíquica; por eso jamás podrá ser

¹⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ E. Husserl, *op. cit.*, p. 10.

una ley natural, una ley del ser real». ¹⁹ De tal modo, la necesidad de los principios lógicos no debe entenderse como una coerción real, sino como una legalidad ideal, es decir, necesaria como regulación normativa. De ahí que los principios lógicos hablen sobre la consistencia de verdades. Por eso, explica Heidegger en su curso sobre lógica, «las leyes no sólo no regulan acontecimientos psíquicos, sino que ni siquiera los presuponen». ²⁰ La crítica al psicologismo que lleva a cabo Husserl en las *Investigaciones lógicas* sostiene que los principios del pensamiento son leyes incondicionales (eternas, de alguna manera) evidentes por la “ideación”. Son válidos en sí mismos y no se ven afectados por la organización psíquica del hombre. ²¹ Las leyes ideales, los principios lógicos poseen el carácter de evidencia apodíctica: “no-poder-ser-de-otro-modo” absoluto y evidente. Son absolutamente indubitables. Por eso los conocimientos reales fácticos no pueden servir de base para configurar las leyes fundamentales del pensamiento. Se vuelve claro, como señala Heidegger, que, para Husserl, «un conocimiento probable de hechos no es capaz de decidir nada sobre plexos de validez incondicionales». ²² La evidencia apodíctica, así, se diferencia de la certeza asertórica –la que da por cierto algo– porque esta última se distingue por el “ser-así-y-no-de-otro-modo” presunto y fáctico. En el psicologismo, por ende, domina la actitud naturalista-asertórica y es ciego frente al sentido ideal proposicional, fuente y base de todo conocimiento universalmente válido.

¹⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

²⁰ *Idem.*

²¹ Cf. Boris Groys, *Política de la inmortalidad*. Para este autor la diferencia husserliana entre la vida “mundana” y lo formal se ve reflejada en la diferencia entre una actitud natural y la fenomenológica. Reproducimos una parte de las interesantes conversaciones al respecto contenidas en el volumen citado: «La actitud natural se interesa por la vida, por lo que existe y no existe en el mundo de los vivos. Para la actitud natural es importante saber si existen o no demonios y fantasmas en el mundo “real”. Para la actitud fenomenológica esta separación no es tan importante. Para ella es más importante saber qué es un demonio, qué imagino que es, en qué pienso cuando pienso en demonios y qué hago cuando quiero conjurar a los demonios. La actitud fenomenológica es precisamente aquello que he descrito como una práctica genuinamente filosófica. Y a mí me gusta Husserl porque describe la cultura prescindiendo de la pregunta acerca de si sus portadores están vivos o muertos» (p. 55).

²² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 48.

§ 3. Principio de todos los principios.²³

¿Cómo entender este compromiso con lo ideal y lo formal si la fenomenología de Husserl, a decir de Jan Patočka, se funda en buena medida sobre el principio de experiencia? Si la fenomenología, como señala este autor checo, supone un nuevo comienzo en la historia de la filosofía es porque desarrolla radicalmente, entre otras cosas, el principio de experiencia.²⁴ Habría que comenzar por distinguir, así, el término fenomenológico “experiencia” de aquel caro al empirismo inglés²⁵ y, en general, distanciarlo de toda consideración próxima al positivismo. Al respecto Husserl mismo, en una densa pero importante aseveración que se ha hecho famosa entre los comentaristas, señala:

Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento: que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.²⁶

Varios son los elementos que requieren aclaración. No hay que olvidar, primero, que la “intuición” de la que habla el pasaje citado se refiere, sí, a la realidad corpórea, pero es incorrecto omitir que la fenomenología busca ser condición de posibilidad de certeza apodíctica. Esto significa que la “intuición” simple u originaria se encuentra vinculada con la llamada “intuición genérica”.²⁷ Antonio Ziri3n la explica como “conciencia de objetos universales”, de objetividades ideales, de ideas.²⁸ Toda abstracci3n ideativa, en este nivel, tiene como base un acto de conciencia de lo individual –intuici3n simple u originaria-

²³ Como se muestra en este par3grafo, en una primera configuraci3n husserliana, el aqu3 llamado “principio de todos los principios” habla de la intuici3n de algo como fundamento del conocimiento. El modo en el que el “principio de la fenomenolog3a” es destacado por Heidegger, el c3lebre “a las cosas mismas”, lo abordaremos en el §5 de la presente investigaci3n (cf. p. 32 y ss.).

²⁴ Jan Patočka, *Introducci3n a la fenomenolog3a*, p. 9.

²⁵ Cf. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*. En esta obra Hume sostiene que la experiencia, a grandes rasgos, se define como la percepci3n cuya fuerza y vivacidad la vuelve impresi3n originaria en t3rminos de sensaciones, pasiones y emociones que, adem3s pueden estar presentes en la memoria.

²⁶ E. Husserl, *op. cit.*, p. 58.

²⁷ Cf. J. Patočka, *op. cit.*, p. 16. Para el fenomen3logo checo esto puede quedar claro si pensamos en el siguiente ejemplo: alguien toca en un diapas3n la nota *La natural*. La escuchamos. Esa es una experiencia emp3rica. Podemos, entonces, “abstraer”, tomar la nota ejecutada y escuchada como el caso de la especie “nota *La natural*”. Tenemos, as3, la conciencia de un objeto universal ideado.

²⁸ A. Ziri3n, *op. cit.*, p. 25.

donde se vuelve *evidente* lo ideado. Aclaremos el sentido de “intencionalidad”, “evidencia”, “reducción” e “intuición categorial” para asir de modo preciso el significado del principio básico del planteamiento fenomenológico husserliano.

A. Intencionalidad

¿Cómo opera la conciencia humana cuando *ve* algo? ¿Cómo *ve* ese algo? ¿Es posible un ver sin dirección? ¿Qué es pertinente denominar “ingredientes” de la conciencia? ¿Son las cosas como tales? La respuesta a estas cuestiones, sostiene Heidegger en el curso de 1924-1925 *Introducción a la investigación filosófica* debe ir en busca del sentido fundamental de la estructura de la conciencia denominada *intencionalidad*. Heidegger señala que «con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental».²⁹ En lo que sigue trataremos de ver qué es concretamente la intencionalidad y, eventualmente, poner las bases que nos permitan comprender la cuestión del porqué Heidegger considera que la investigación ontológica fundamental está basada en esta estructura.

Como mencionamos al principio de estas páginas, Franz Brentano (1838-1917) fue quien “redescubrió” el concepto de intencionalidad de origen escolástico.³⁰ El nuevo impulso que le da Husserl, a lo que realmente queremos referirnos aquí, consiste en que la intencionalidad, como destaca Zirión, «es el rasgo esencial de ciertas vivencias de conciencia (que se llaman por ello vivencias intencionales) que consiste, básicamente, en referirse a objetos».³¹ Dicha referencia a un objeto es el rasgo esencial de la vivencia. Hay que destacar, sin embargo, que la referencia no está determinada por el objeto, sino el

²⁹ M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 261.

³⁰ Cf. Franz Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico*. En esta obra Brentano define la intencionalidad de la siguiente manera: «Todo fenómeno físico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia [en tanto existencia-en] intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad immanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí, intencionalmente, un objeto» (pp. 81-82).

³¹ A. Zirión, *op. cit.*, p. 50.

objeto por la referencia. El objeto, finalmente, no constituye una parte de la vivencia estrictamente hablando, no es un “ingrediente” de ella.

Obsérvese bien que *aquí no se habla de una relación entre cierto proceso psicológico –llamado vivencia– y otra existencia real en sentido estricto –llamada objeto– o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en las esencias está encerrado con absoluta necesidad “a priori”.*³²

Los “contenidos de conciencia”, así, son las vivencias que la integran más no el objeto real pues este no opera como contenido ingrediente (*reelle Inhat*) de la vivencia intencional.³³ De tal modo, como ha dejado ver Husserl en el pasaje citado, la intencionalidad no es, en primera instancia, una forma de relación entre actos y cosas. Apunta Ramón Rodríguez:

Ciertamente la idea de «vivencia intencional» pone en juego dos elementos: vivencia y objeto; pero la intencionalidad misma no es más que una peculiaridad íntima de las vivencias, *el* rasgo definitorio de ellas. Ella no relaciona nada, no entrelaza dos cosas, sino que constituye en su esencia una sola: la vivencia.³⁴

El análisis fenomenológico husserliano –en tanto psicología descriptiva al nivel de las *Investigaciones lógicas*– intenta ver la vivencia de las cosas tal como estas aparecen en el acto intencional, suponiendo que «en el acto mismo han de estar todos los momentos responsables de la referencia al objeto».³⁵ Esto supone un problema que será superado por Husserl en sus propios caminos de investigación. La pregunta que plantea Rodríguez no puede ser más clara: «¿puede la “conciencia de” ser descrita íntegramente manteniéndose en una inmanencia psíquica que excluye *lo* consciente en ella? ¿no está en la esencia misma de la intencionalidad que el mentar no es nada sin lo mentado?»³⁶.

En la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, a decir de Rodríguez, Husserl da un giro a esta perspectiva. Ya de camino a su monumental obra *Ideas*, la fenomenología da entrada al objeto intencional en las “descripciones puramente intuitivas” y “realizables”.

³² E. Husserl, *op. cit.*, p. 82.

³³ R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, p. 40.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Ibid.*, p. 43.

³⁶ *Ibid.*, p. 47.

La “conciencia intencional” ahora ha de extenderse hasta el “objeto intencional”. Se da, a partir de aquí, la distinción entre los actos *noéticos* y el “momento objetivo”, el *nóema* como correlato del acto. Señala Rodríguez que ahora es cuando la intencionalidad puede ser concebida «como el terreno en el que todo darse algo acontece».³⁷

Dado lo anterior y de acuerdo con Jan Patočka, la intencionalidad «no es una cualidad añadida a la vivencia, no es una mera matización, sino que es la vivencia misma en su lógica interna».³⁸ En este sentido, la ejecución de la vida de la conciencia ha de buscarse en la estructura de la intencionalidad en tanto correlación o correspondencia entre *nóesis* y *nóema* entendida como *continuum* de la propia vida intencional.

Desde lo expuesto aquí podemos decir, con Heidegger, que la tarea de la fenomenología –tal como él mismo lo expresa hacia 1925 en sus *Prolegómenos*– implica captar la estructura de la intencionalidad, su sentido. Dicho en otros términos, según lo manifiesta Heidegger en las lecciones que llevan por título *Lógica. La pregunta por la verdad*, la tarea de la filosofía consiste en «asegurar el suelo sobre el que una lógica en tanto que fenomenología pudiera alcanzar realmente como investigación [orientándose] desde las cosas mismas».³⁹

¿Cómo presenta Heidegger, desde lo dicho aquí, la cuestión de la intencionalidad partiendo de Husserl? Según lo expuesto en los *Prolegómenos* de 1925 la intencionalidad es la estructura de las vivencias en cuanto tales y no un añadido a ellas. En el “largo y difícil” camino que penetra en las cosas mismas nos topamos, señala, con esta estructura. Atender a las cosas fenomenológicamente es un dirigimos-a ellas. Ya hemos señalado que en esto estriba primariamente lo que aquí se ha llamado intencionalidad, la estructura propia de la actuación. Actuar significa dirigirse-a. De ahí que las vivencias en cuanto tales sean intencionales. Según esto, la vivencia es, además, una actuación, un comportamiento y, en sentido originario, atenerse-a, estar en relación-con, apunta Heidegger.

Cuando el autor de *Ser y tiempo* presenta el problema de la intencionalidad subraya, además, que la vivencia de la que es estructura acontece en el mundo-en-torno.⁴⁰ *Vemos* cosas en el entorno. Sobra decir que este *ver* no es el “simple ver” de la sensación óptica,

³⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁸ J. Patočka, *op. cit.*, p. 61.

³⁹ M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 84.

⁴⁰ *Umwelt*. Este término será muy importante para entender la propuesta fenomenológica de Heidegger que toma distancia de los principios fenomenológicos husserlianos que ahora exponemos. En el siguiente capítulo abordaremos este problema.

sino que indica un “apercibirse de lo que está adelante”.⁴¹ Aunado a esto, las cosas del mundo-en-torno no son necesariamente ni de principio, señala Heidegger, las “cosas de la naturaleza” pues «lo percibido se da a sí mismo en sí mismo y no en virtud de la aplicación de ciertos criterios a la cosa. Es la cosa concreta del mundo-en-torno, aun cuando permanezca oculta para muchos»⁴². Tenemos, pues, que lo percibido *tal cual*, el modo y la manera de ser percibido es lo que la fenomenología pretende tematizar. El ser-percibido y su estructura pertenecen a la intencionalidad donde ser-percibido equivale a ser-*intendido*, lo que constituye el acto de la intencionalidad. En el ser-intendido se destaca, así, la inherencia mutua entre nóesis y nóema, entre el pensamiento y lo pensado, entre *intentio* e *intentum*: lo intenido. Para Heidegger esto equivale a lo ente en el *cómo* de su ser percibido.

Establecido lo anterior, para Heidegger la intencionalidad es el *Grundfeld*, el campo fundamental donde los objetos “lógicos”, léase significación, concepto, juicio, enunciado y proposición, entre otros, cobran sentido. La intencionalidad en su acepción heideggeriana, cuyas raíces se encuentran en los planteamientos husserlianos, indica que la ideación acontece a partir de la estructura de lo dado. «El campo de cosas de la fenomenología es la *intencionalidad* en su *apriori*, tomándola en la doble dirección de la *intentio* y del *intentum*».⁴³

B. Evidencia.

El conocer en fenomenología es intencional en el sentido de que este es, desde la *intentio*, siempre un dirigirse-a. En el propio conocimiento hay regularmente representaciones indeterminadas respecto a su contenido. Esto es, sucede que el conocimiento-de y el discurso-sobre algo se realizan frecuentemente como lo que en fenomenología clásica se conoce como “mentar vacío”: la referencia al objeto no tiene al objeto mismo dado en tanto intuido. Las representaciones determinadas, en cambio, tienen dado aquello que mientan. La evidencia lo que busca, así, es una “legitimación fenomenológica adecuada”, tener

⁴¹ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 60.

⁴² *Ibid.*, p. 59.

⁴³ *Ibid.*, p. 106. El sentido original del apriori, para Heidegger, es una estructura universal que se hace aprehensible como idea sensible en la intuición originaria. No reside en la subjetividad, por eso está referida a la estructura del contenido de las cosas.

presente lo mentado, ya sea un cuadro, una pieza musical o una operación matemática. Es el intuir mismo en sentido amplio. Intuir es, en este contexto, conocer. La intuición *da* la cosa misma. Este darse es lo único que puede verdaderamente acreditar el conocimiento de algo. El problema consiste en que las cosas de las que tenemos conocimiento no comparecen, por lo general, de inmediato. De acuerdo con Heidegger, «el conocimiento-de y el discurso-sobre (...) tienen que mostrar sus cartas a aquello de lo cual y sobre lo cual reivindicar ser “revelación”». ⁴⁴ La intuición precisamente da el objeto, plenifica ese vacío del mentar. A esto se le denomina “cumplimiento” o “colmamiento” (*Erfüllung*) mediante evidencia. Es justamente lo que realiza la intuición, *cumplir* la expectativa que encerraba el mero representar. De ahí que, como explica Heidegger en sus lecciones sobre lógica, podamos hablar del cumplimiento como la confirmación que colma, que da plenitud y, finalmente, acredita. En sus *Prolegómenos* Heidegger señala respecto al *Erfüllung*: «tener presente lo ente en su contenido intuitivo de tal modo que lo que antes se pensaba sólo de manera vacía se acredita como fundado en las cosas. La percepción, esto es, *lo que* ella da, acredita». ⁴⁵ Evidencia implica, pues, inteligir en tanto compleción identificativa, es decir, el venir a coincidir que experimenta lo pensado como lo intuido. La evidencia es una forma de conciencia que ve. ⁴⁶

El cumplimiento mediante evidencia respecto a lo enunciado en una proposición aspira a que todo lo dicho con pretensiones de verdad pueda sostenerse justamente como evidente, esto considerando el ideal de conocimiento fenomenológico que quiere dirigirse a las cosas mismas. ⁴⁷ La verificación, pues, procede de la evidencia. La “coincidencia” (*Deckung*) entre lo pensado y lo dado hace que acontezca el cumplimiento. Señala J. Adrián Escudero que «en último término, la evidencia se funda en la misma presencia del objeto. Evidencia equivale a presencia». ⁴⁸ En este sentido, toda representación remite a un acto de presentación. Lo que se presenta, lo dado, es el objeto al que se dirige el conocimiento, el objeto intencional, pues la coincidencia de la que se ha hablado aquí «no es de una

⁴⁴ M. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 91.

⁴⁵ M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pp. 72-73.

⁴⁶ Cf. A. Ziri6n, *op. cit.* En este sentido Ziri6n se6ala lo siguiente: «La evidencia es un modo o una forma de conciencia: la conciencia “que ve”, la conciencia que tiene el objeto al que “se refiere” efectiva y adecuadamente *dado*» (p. 38). Este “ver” es “percibir” en sentido amplio. Abarca objetos temporales e intemporales.

⁴⁷ J. Adri6n Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulaci6n tem6tica y metodol6gica de su obra temprana*, p. 243.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 246.

correspondencia entre conciencia y un objeto extramental independiente»⁴⁹. Por eso la evidencia apunta a una “perfecta síntesis de plenificación”. Cuando lo que digo o pienso se me da *intuitivamente* se puede hablar de evidencia.

C. Reducción

La pregunta que cabe plantearnos ahora es la siguiente: ¿cómo elaborar, desde lo establecido por Husserl, el campo temático de la fenomenología? De acuerdo con la exposición que Heidegger provee de este y otros temas fundamentales para nuestros fines en sus *Prolegómenos* de 1925, resulta claro que la fenomenología husserliana se mueve en un nuevo dominio objetivo que pretende configurar una ciencia rigurosa de la conciencia pura. Su región es la de las vivencias, de la conciencia y sus correlatos.⁵⁰ Así pues, el examen que pretende llevar a cabo Husserl, destaca Heidegger, se distingue por tener un enfoque científicista y, por ende, reflexivo. Es por este medio que podemos aclarar, desde la fenomenología, la trama de las propias vivencias psíquicas desde un horizonte científico. La reflexión, en este sentido, obliga al fenomenólogo a centrarse más en la percepción en cuanto acto de la conciencia y no tanto en lo percibido en sí dentro de la corriente de vivencias, en los hechos –los *matter of facts* de Hume. Lo dado, adecuadamente visto como ingrediente de la conciencia, es lo que Husserl llama lo *inmanente*. La percepción trascendente, por otro lado, se refiere al objeto real fuera del flujo de las vivencias. Existe, pues, apunta Heidegger, la posibilidad de vivir la aprehensión del acto de la percepción y lo percibido, en tanto inmanente, en el propio acto gracias a la reflexión. En la actitud reflexiva inmanente de la percepción estoy en la “posición temática del acto” de aprehender dicho acto y el objeto de la aprehensión tal como se presenta en el acto.⁵¹

Lo hasta aquí mencionado ya nos conduce a la consideración de la famosa *epojé* fenomenológica. Consiste, de principio, en no tomar parte o posición del mundo material-factual. La meta de la *epojé* es la abstracción en el sentido de que «todo análisis fenomenológico de un acto considera el acto sin tomar verdaderamente parte en él, sin seguir su sentido temático, sino haciendo del propio acto el tema, de tal manera que sólo así

⁴⁹ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 128.

⁵¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 131.

entra el objeto del acto en el cómo de su ser-pensado, en la correspondiente intención, a formar parte de ese tema». ⁵² Lo percibido, agrega Heidegger a esta aclaración, se piensa así en el cómo de su ser. De lo que se trata, finalmente, es de poner entre paréntesis el mundo material trascendente. Para la fenomenología clásica suspender la tesis de la existencia del mundo es, en términos de Heidegger, intentar determinar el ser del ente mismo. El fenomenólogo husserliano ha de asistir analíticamente a la esfera de los actos y sus objetos a través de la reducción fenomenológica. Sigo viviendo de modo concreto pero ya no me encuentro absorbido por el mundo. Sólo así puedo tener presente los actos en su estructura. ⁵³

Ocurre entonces que a partir de eso que la fenomenología clásica denomina “reducción” yo no me encuentro ya en los actos particulares de mi conciencia individual. La unidad del flujo de vivencias es considerada *ideativamente*. Se pone de relieve, así, el campo puro de la conciencia y la percepción en su carácter inmanente, el absoluto darse para la conciencia pura.

El camino seguido por Husserl obliga a establecer que es necesaria una reducción fenomenológica que ponga entre paréntesis las cosas tal y como las concebimos naturalmente para volver, en un giro reflexivo de la mirada, a las vivencias. Cabe reiterar que el acto mismo de la reducción es *explícitamente reflexivo*, llevado a cabo por el “ego” o yo fenomenológico. A una con ello se intenta seguir el principio rector de todo el programa de la fenomenología husserliana, “¡a las cosas mismas!”, es decir, acceder a los objetos tal y como éstos aparecen *para la conciencia*. Metodológicamente es ineludible suspender el sentido y la validez del mundo vivido en la actitud natural pues el sujeto-conciencia que se dirige a los objetos ha de poder configurarse como un yo puro trascendental ⁵⁴ donador del “universo de sentido posible.” ⁵⁵ Con todo, sería un error de interpretación afirmar que el yo

⁵² *Ibid.*, p. 131.

⁵³ Cf. J. Adrián Escudero, “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana.”, en A. Bertorello (editor), *Studia heideggeriana III* (págs. 19-60).

⁵⁴ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, El autor defiende la idea de que Husserl no cayó, sin más, en un “solipsismo” fenomenológico pues, por principio, la conciencia del que habla el autor de las *Investigaciones lógicas* es constituida mundana y temporalmente. Una recuperación de la obra completa de Husserl, señala Escudero, deja ver que su propuesta fenomenológica va de lo “estático” a lo “genético”. La constitución del mundo en el campo de la conciencia es también *manifestación* de ese mundo. «La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad. En otras palabras, la subjetividad trascendental sólo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico cultural» (p. 51).

⁵⁵ Cf. E. Husserl, *Las conferencias de París*, p. 44.

natural y el trascendental son, en el fondo, otros respecto de sí mismos. Lo que se modifica, dirá Husserl, es la actitud.

De acuerdo con Antonio Ziri3n, el concepto “cabal y maduro” de la fenomenología husserliana est1 impregnado completamente del concepto de reducci3n pues el quehacer fenomenol3gico se define as1: «*ciencia eid3tica descriptiva de las vivencias de la conciencia trascendentalmente (o fenomenol3gicamente) reducidas*». ⁵⁶

Seg1n la lectura de Heidegger, por otro lado, la reducci3n fenomenol3gica o trascendental deriva de una aproximaci3n filos3fica de la propia fenomenol3gia a sus objetos determinada por el idealismo trascendental moderno. Esta influencia se vuelve decisiva en la 3poca de publicaci3n de *Ideas relativas a una fenomenol3gia pura y una filosof1a fenomenol3gica*, 1913. Husserl acepta la idea, seg1n la lectura de Heidegger, de un sujeto trascendental que posee una conciencia igualmente trascendental y abierta para captar vivencias tambi3n trascendentales. La superaci3n del psicologismo se consuma con estas posiciones. En la explicaci3n de la reducci3n fenomenol3gica Ziri3n se expresa en los siguientes t3rminos:

Se trata de “poner entre par3ntesis” todo aquello que trascienda la subjetividad *pura*, de “poner entre par3ntesis” el mundo y todos sus contenidos para quedarse 1nicamente con el “residuo” de esta misma subjetividad o conciencia pura. Se trata de tomar una actitud nueva y distinta respecto de la actitud cotidiana que adoptamos de modo totalmente natural, actitud nueva que se denominar1 trascendental. ⁵⁷

Se lleva a cabo, con esto, una depuraci3n de lo mundano que, finalmente, refleja una “transici3n” entre dos momentos destacados del itinerario fenomenol3gico de Husserl; a saber, el que va de la descripci3n de lo ps1quico a la conformaci3n fenomenol3gica del sujeto trascendental puro. La fenomenol3gia, por ponerlo en estos t3rminos, quiere ser cada vez m1s universal. A partir de 1907, fecha de elaboraci3n del escrito que lleva por t1tulo *La idea de la fenomenol3gia*, que recoge unas lecciones que Husserl dio en la primavera de ese a1o, la esencia y la posibilidad misma del conocimiento se alejan cada vez m1s de las

⁵⁶ A. Ziri3n, *op. cit.*, 10

⁵⁷ *Ibid.*, p. 11.

ciencias regionales y objetivas. Las vivencias se consideran a partir de entonces como datos absolutos que han de captarse *trascendentalmente*.⁵⁸

Sólo por medio de una reducción –a la que vamos también a llamar ya *reducción fenomenológica*- obtengo un dato absoluto que ya no ofrece nada de trascendencia. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trata, sobre mi yo, da el *fenómeno* de esa apercepción (...).⁵⁹

D. Intuición categorial.⁶⁰

Como ya se dijo, cuando se habla de “intuición” es necesario tener en cuenta que se trata de una «simple y directa aprehensión de lo que se encuentra dado corporalmente, tal como ello mismo se muestra»⁶¹. De ahí que intuición signifique en el contexto fenomenológico *ver*, en un sentido pleno, como directa aprehensión. Ahora bien, con la introducción de la intuición categorial la fenomenología descubre, como afirma el propio Heidegger, dos cosas; a saber, que hay un aprehender simple de lo categorial y que ese aprehender se halla tanto en la más cotidiana de las percepciones –en cualquier experiencia–, como en el conocer teórico⁶² mismo. La intuición categorial permite, según Heidegger, que las vivencias sean *comprensibles* de suyo sin necesidad de hacerlas “objeto de consideración”.⁶³

⁵⁸ Cf. A. Ziri6n, *op. cit.* Para Ziri6n, la “reducci6n fenomenol6gica” podr3a ser el concepto medular del pensamiento de Husserl pues esta «abre, en efecto, el acceso a un dominio de datos (y por ende de ser, de existencias) absolutos: el de los fen6menos puros, las vivencias puras.» (p. 66) En este sentido es en la reducci6n donde se vuelve posible la fenomenolog3a, concluye.

⁵⁹ E. Husserl, *La idea de la fenomenolog3a*, p. 55.

⁶⁰ Para los fines de este trabajo, exponemos aqu3, principalmente, algunos elementos sealados de la exposici6n sobre la “intuici6n categorial” que Heidegger desarrolla en el § 6 de sus *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*. El arduo trabajo que Husserl dedic6 a este tema se puede ver *in extenso* en la sexta investigaci6n de las *Investigaciones l6gicas*, texto por el que Heidegger sinti6 una inclinaci6n filos6fica particular, como es sabido. Lo consider6 una piedra de toque para la investigaci6n fenomenol6gica pues abri6 la posibilidad de pensar el problema del ser, asunto al que Heidegger dedic6 todos sus esfuerzos filos6ficos sobre todo a partir de la publicaci6n de *Ser y tiempo* en 1927.

⁶¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 71.

⁶² Cf. J. Adri6n Escudero, *El lenguaje de Heidegger*. En una nota aclaratoria a la versi6n en castellano para el t3rmino *theoretisch* J. Adri6n comenta: «(...) resulta preferible traducir *theoretisch* por “teor3tico” en lugar de “te6rico” para resaltar el hecho de que “algo que est3 excesivamente cargado de teor3a”, para indicar “una actitud en demas3a abstracta o especulativa” (*Diccionario del uso del espa6ol*) que, por a6adidura, relega a un segundo plano toda la esfera de la pr3axis humana» (p. 163).

⁶³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 72.

Según la interpretación de Heidegger, toda actuación está atravesada por enunciados y estos, a su vez, son actos de significación. Por ello las percepciones pueden llegar a ser expresas. Éstas se encuentran, por decirlo así, ya significadas en un horizonte antepredicativo de sentido. ¿Cómo se expresan significativamente las percepciones? Si pensamos, por ejemplo, en el enunciado “esta silla es amarilla y está tapizada”, ¿se pueden acreditar en la cosa los elementos “esta”, “es”, “y” y “está”? Como Heidegger señala a partir de Husserl, ni el ser-real, ni el “ser” como cópula son elementos “reales” de la silla. Como él mismo aclara, «lo percibido se queda corto con respecto a lo que de él se dice. El enunciado expresa algo que a través de la percepción es imposible hallar».⁶⁴ ¿Qué son finalmente el “esta”, el “es”, la “y” y el “está”? Son correlatos de determinados actos, conceptos de estados de cosas y de modos de ser como cópula que se encuentran en el propio cumplimiento de un juicio y no en los objetos.⁶⁵ En este orden de ideas los elementos del enunciado que señalamos arriba no son acreditables sólo por medio de la percepción sensible, aunque sí en un cumplimiento “del mismo tipo”, dice Heidegger, denominado “darse originario de los actos correspondientes”. Este es, en última instancia, un modo de intuición que sin ser equivalente a la percepción sensible provee otro tipo de intuición llamada “intuición categorial” gracias a la cual los conceptos quedan acreditados, hallan compleción.

Los actos categoriales, sin embargo, son en última instancia fundados y se apoyan en la intuición sensible, o como dice Husserl en *Ideas*: «no hay *ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponde específicamente*, así dice la ley esencial que se verifica por todas partes».⁶⁶ Lo dado en la percepción simple o sensible –el ente presente, lo denomina Heidegger– puede convertirse en fundamento de actos que, a su vez, constituyan un tipo nuevo de objetualidades. Él mismo señala: «Los actos categoriales procuran otro tipo de acceso a la objetualidad sobre la que se basan –lo dado simplemente–, una nueva especie de objetos. Este procurar un nuevo tipo de acceso al objeto simplemente dado de antemano se denomina, de modo correlativo a los actos, *expresar*».⁶⁷ De ahí que los actos fundados, los categoriales, “alumbran de nuevo”, por decirlo así, los objetos

⁶⁴ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁵ Cf. Ziri6n, *op. cit.* Señala el autor: «No hay objeto posible fuera del darse de dicho objeto a la conciencia, (...) todo objeto es así un objeto constituido por nexos de actos de conciencia y, más concretamente, de actos de conocimiento» (p. 28).

⁶⁶ E. Husserl, *Ideas*, p. 226.

⁶⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 88

simplemente dados de antemano y es entonces que llegan a ser aprehendidos como lo que son, subraya Heidegger.

A los actos categoriales les corresponde, además, ser actos en los que se “realza” el estado de la cosa que se expresa. Cuando la expresión realza lo expresado éste se relaciona, se articula y se pone de relieve pues se vuelve expresamente visible lo que la cosa *es*. En este orden de ideas, la presencia de la cosa expresada resulta más “verdadera” gracias al carácter relacional del enunciado. Al realizarse el estado de cosas como relación, el objeto intencional llega a darse de modo pleno. El estado de cosas puesto de relieve no es una parte “real” de la cosa, sino una forma categorial pero igualmente objetiva. Esta objetualidad de la cosa es más amplia y rica que una mera realidad sensible, concluye Heidegger.

Desde lo anterior podemos decir ahora que si los conceptos son, para la fenomenología clásica, objetos que se patentizan en los actos categoriales, estos también poseen un carácter apofántico en el sentido que hacen ver a lo ente en su objetualidad más amplia. Lo que este descubrimiento significa, apunta Heidegger, es que, en primer lugar, hay actos en los cuales los componentes ideales –que no son funciones del sujeto– se muestran en sí mismos. En segunda instancia, cuando se realza la estructura de los componentes ideales se abre la posibilidad para una investigación de las categorías. Finalmente, se da una nueva objetualidad que permite, precisamente, caracterizar y conocer objetivamente la realidad de modo más completo.⁶⁸

Según lo señalado hasta aquí, una de las tareas eminentes de la fenomenología es el poner de realce lo aprehendido. Esto se denomina *descripción fenomenológica*: articular realzando lo que ha sido intuitivo en sí mismo. En palabras de Husserl es «exponer la estructura universal de la vida de la conciencia trascendental en su estar referida al sentido y en su conformación del sentido: ésta es la inmensa tarea que le está asignada a la descripción».⁶⁹

También el término *análisis* se refiere al tratamiento de los temas que lleva a cabo la investigación fenomenológica. Por eso tanto la *descripción* como el *análisis* fenomenológicos, en este sentido, pretenden aprehender directamente su asunto. De ahí que

⁶⁸ Regresaremos a estas importantes cuestiones que, para los fines de esta investigación, son determinantes. Los indicadores formales y la asimilación de la noción de intuición categorial por parte de Heidegger a la hora de configurar explícitamente su propio camino fenomenológico son elementos sin los cuales no es posible captar plenamente qué sentido tiene para él la filosofía.

⁶⁹ Husserl, *Conferencias de París*, p. 27.

podamos decir provisionalmente, junto con Heidegger, que la fenomenología es *descripción analítica de la intencionalidad en su a priori*. Se ve a sí misma, por ende, como una ciencia previa (*Vorwissenschaft*) en relación a las “disciplinas” tanto filosóficas (v. gr. ética o teoría del conocimiento) como científicas, configuradas ambas por la tradición. De hecho, agrega Heidegger, la fenomenología no tiene como tarea problematizar o discutir dificultades, sino tomar acta de lo que sucede “ideando” y llevando a cabo una investigación de categorías.

Con esto, por primera vez desde los tiempos de Platón, recupera la filosofía el suelo real sobre el que poder realizar su cometido, puesto que existe ahora la posibilidad de investigar las categorías. La fenomenología, mientras se entienda a sí misma, seguirá esta vía de investigación, contra cualquier tipo de profetismo, contra cualquier inclinación a hacer de guía de vida. La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la «arrogancia del pensar», y no sólo se le va a permitir, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y la verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una «gaya ciencia».⁷⁰

§ 4. Conciencia pura y conocimiento reconocido.

El examen crítico que lleva a cabo Heidegger de la “conciencia pura” como tema fundamental de la fenomenología propuesta por Husserl nos permitirá establecer algunos elementos iniciales para comprender el análisis y la toma de distancia que va desarrollando Heidegger respecto a su maestro. El examen de lo que significa “puro” cuando se dice de la conciencia y el papel que ésta juega en la fenomenología trascendental permitirán vislumbrar cómo es que el proyecto heideggeriano comienza a tomar forma viéndose a sí mismo como una radicalización y superación de los métodos y objetivos de la fenomenología clásica.

La conciencia pura, para Husserl, es un ser inmanente, el ser dado absolutamente. De lo anterior se sigue que ella no necesita de la “realidad”, expresado radicalmente, para ser, de esa “realidad” trascendente que no opera como “ingrediente” de la conciencia. El ser absoluto de la conciencia es *ser puro* pues es el ser esencial e ideal de las vivencias. En

⁷⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 108.

primera instancia, el ser de la conciencia inmanente permite que prevalezca una relación entre el acto reflexivo y el acto reflejado. En este sentido, apunta críticamente Heidegger, el ser puro de la conciencia no es una característica de lo ente en sí mismo; no dice nada de la “realidad”. «Lo que aquí se define es una relación entre entes».⁷¹ En segundo término, lo ente es aprehendido como “objeto posible de la reflexión”. De ahí que la conciencia sea capaz de representar dentro de sí una trama cerrada y coherente. El ser de la conciencia, por ponerlo en estos términos, es lo primero y lo último. Frente a la “realidad” ella posee una preeminencia absoluta. En sentido estricto, la conciencia se define por sus contenidos esenciales como estructura esencial de las vivencias intencionales. Al ser “pura”, ésta constituye el ser de la intencionalidad pero no el de las cosas que tienen la estructura de la intencionalidad. De ahí que Heidegger afirme –estableciendo ya una distancia crítica frente a Husserl– que las características del ser de la conciencia *no* se han sacado de las cosas mismas, pues «todas esas características se han obtenido con miras a hacer de la *trama de vivencias una región que permita la contemplación científica absoluta*».⁷² ¿Cómo pudo llegar a ser la conciencia objeto de una ciencia fenomenológica absoluta? Según Heidegger, la conciencia pura como campo temático de la fenomenología no se ha elaborado fenomenológicamente volviendo a las cosas mismas, sino siguiendo a la tradición filosófica moderna en lo que a sus preocupaciones cognoscitivas se refiere. En las lecciones de Heidegger que llevan por título *Introducción a la investigación fenomenológica* se marca ya una sensible ruptura con el pensamiento husserliano tal como nos disponemos a presentar ahora.

De acuerdo con Heidegger, que los objetos de la lógica «sean traídos a una intuición que los muestre»⁷³ significa –al nivel de las *Investigaciones lógicas*– llevar a la conciencia dichos objetos en sí mismos tal como se muestran. Se reitera, así, que el objeto de la filosofía fenomenológica clásica es la conciencia pura como tal. En este sentido, Heidegger ya advierte que el interés de la primera configuración de la fenomenología es pensar *teóricamente* en los conceptos, juicios y razonamientos en cuanto objetos lógicos.⁷⁴

⁷¹ *Ibid.*, p. 136.

⁷² *Ibid.*, p. 139.

⁷³ M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p.66.

⁷⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*, pp. 23-43. La diferencia entre “teorético” y “teoría” puede remitirse ahora a una aclaración que proporciona Gadamer refiriéndose al sentido antiguo del término “teoría”. El significado de ésta poco tiene que ver con el carácter cientificista que va a criticar Heidegger de la fenomenología husserliana. Sobre la palabra *theoria*, Gadamer señala: «La palabra significa contemplar, por ejemplo, ser espectador de constelaciones de estrellas, o bien, ser espectador por

Husserl considera que este tipo de objetos han de ser considerados como unidades ideales. Dicha idealidad se buscó, además, en su realización subjetiva, es decir, en los actos concretos que traen a la conciencia las vivencias en las que los objetos lógicos existen. En otras palabras, los objetos de la lógica se cumplen como actos, como vivencia intencional ya que los actos ocurren en la conciencia pensada aquí como “ámbito completo de las vivencias”. A los objetos lógicos se accede, pues, en la percepción interna o inmanente.

En esta breve caracterización expuesta por Heidegger, se sugiere que es en la así llamada de modo general “filosofía moderna” de donde Husserl toma impulsos para dar a la conciencia la preeminencia de la que goza en su proyecto fenomenológico. La filosofía, en cierto sentido, tuvo que reelaborar sus objetos porque las exigencias epistemológicas pidieron una clarificación particular: evidenciar los elementos de la lógica para fundamentar todo conocimiento. Pero, ¿por qué dirigir la pregunta a la conciencia? Heidegger comenta al respecto:

La preocupación concreta que lleva a desarrollar la conciencia, como tal, en tanto que campo temático, a mantenerla y proponerla fundamentalmente como tema ulterior de la filosofía es la *preocupación* por el *conocimiento reconocido*, siendo este conocimiento reconocido mostrado y mostrable a partir de un *fundamento* definitivamente asegurado.⁷⁵

En este sentido, la conciencia es, para la fenomenología de Husserl, “unidad monádica” que no se puede abordar con los modelos de la ciencia natural. No se encuentra en la naturaleza sino en un ámbito fenoménico. Alcanzar una “*auténtica ciencia de la conciencia*” es la meta de la fenomenología clásica como “conocimiento reconocido”, en términos de Heidegger, para abrir la posibilidad de configurar una filosofía objetiva, constructiva y demostrable. La conciencia es, pues, el ser absoluto «en el que se da a conocer cualquier otro posible ser que tiene en la conciencia la posibilidad de mostrarse a sí mismo».⁷⁶ Es, pues, una región de ser extraordinaria, continúa Heidegger, donde se da la distinción originaria entre la conciencia y sus objetos. Finalmente, la conciencia, como estructura

ejemplo de una partida de ajedrez o participante en la fiesta de una embajada. No significa un mero “ver”, constatar lo existente o acumular información. La *contemptatio* no se demora en un determinado existente, sino en un dominio. Es el “estar ahí” en el bello doble sentido que no sólo significa presencia sino también que el presente está “por completo ahí”. (...) “Teoría” no es, por lo tanto, en primer lugar una conducta a través de la que uno se apodera de un objeto o lo hace disponible a través de una explicación» (pp. 38-39).

⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 262.

fundamental de la intencionalidad, es un ámbito que permite la configuración de la ciencia absoluta de la razón y proporciona el terreno quiditativo para la ciencia fundamental, reza la propuesta husserliana según la lectura de Heidegger. En esto consiste, así, el “conocimiento reconocido” como constricción universal. La fenomenología clásica se *preocupa por* ese “conocimiento reconocido” desde una “teoretización” del conocer mismo con las miras puestas en la fundamentación de una científicidad absoluta. Alcanzar una evidencia y certeza absolutas a la vez que este modo de científicidad es la meta de la fenomenología trascendental.⁷⁷ Este modo teórico de entender la tarea de la investigación filosófica pretende llevar a cabo una purificación de su objeto –la conciencia– de toda mezcla de posiciones naturales. Lo purificado es el modo de tratar dicho objeto. La desconexión de toda posición natural, como hemos visto, conduce al terreno de lo trascendental. Es ahí donde el conocimiento de las esencias se vuelve posible pues se ha llevado a cabo una “purificación eidética de la conciencia” pues lo buscado es una “constricción absoluta fenomenológica”.

La preocupación por el “conocimiento reconocido” posee tres elementos, según el análisis de Heidegger. Destaquemos brevemente sus aspectos fundamentales.

El primer elemento es la preocupación por la *curiosidad*. El conocimiento pretende profundizar cada vez más respecto a una específica región de lo conocido. De esta manera, dicha preocupación “se entrapa a sí misma” pues sólo le preocupa si hay posibilidades siempre nuevas de conocer. La preocupación del conocer está enteramente absorta en sí misma.

El segundo elemento es la preocupación por la *seguridad*. A este sólo le interesa el carácter de “evidencia”. En este modo de la preocupación hay una primacía de las consideraciones metodológicas. También aquí la preocupación se entrapa a sí misma. «Primero tiene que vérselas con la *seguridad* del posible conocimiento hasta tal punto que se contenta con ver deficientemente respecto del ente que debe ser conocido»⁷⁸. La

⁷⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*. «*La gaya scienza*». Un precedente sin duda esencial del pensamiento de Heidegger fue Nietzsche. Éste, maestro de muchos, dirigió sus “aguijones” más de una vez al ideal de certeza que ha conducido la vida del mundo occidental. En un pasaje del texto aquí referido Nietzsche expresa magistralmente sus pensamientos a este respecto: «La metafísica es algo que todavía necesitan algunos; pero también aquel vehemente *anhelo de certeza* que hoy se descarga entre amplias masas de hombres de una manera científicista-positivista, el anhelo de *querer* tener por todos los medios algo firme (...): también es éste aún el anhelo de sostén, apoyo, en suma, aquel *instinto de la debilidad* que, efectivamente, no crea religiones, metafísicas y convicciones de todo tipo, pero que –las conserva» (p. 210).

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 133-134.

seguridad busca mayor evidencia metódica, un método que le asegure su camino hasta la “cosa misma”.

El tercer elemento es la preocupación por la *constricción*. El conocer en cuanto tal “toma la delantera” de entre todas las posibilidades de la existencia, dice Heidegger. Según una sentencia del propio Husserl, “las proposiciones del conocimiento llevan el sello de la eternidad”.⁷⁹

Es claro, con lo dicho hasta aquí, que la fenomenología pretende, como el mismo Husserl señala, una “cientificidad estricta” donde el proceder teórico sirva como clave. Este proceder conlleva la posibilidad de explicar todos los entramados de vivencias y es, a la vez, el prototipo que permite el conocimiento matemático de la naturaleza. Según lo afirma Husserl, «los principios lógicos-formales son el índice ejemplar de toda idealidad».⁸⁰

De acuerdo con Heidegger, el afán científicista por la constricción absoluta rige el proyecto fenomenológico de Husserl a tal grado que éste se *descuida* a sí mismo. Tal descuido se da porque la constricción absoluta tiene una preocupación fundamental: no sabe nada sobre sí misma. La fenomenología husserliana, en este sentido, «se proporciona una significación y un sentido y una explicación mediante el programa que se construye anticipadamente para sí misma de un modo puramente formal (...), se da a sí misma una tranquilidad completamente específica y la seguridad de un compromiso que constriñe objetivamente».⁸¹ Con esto, la fenomenología cae, por decirlo así, en un entrapamiento pues descuida aquello que debería ser su tema principal. ¿Qué es explícitamente eso que descuida? Y aquí hace aparición el *leitmotiv* del pensamiento heideggeriano de esta época en una de sus acepciones: la existencia. «*Lo descuidado es aquello de lo que propiamente nos ocupamos: la existencia humana*»⁸². ¿Por qué se da esto? En un primer momento, Heidegger señala que la preocupación por el “conocimiento reconocido” «aspira a hacer posible para sí misma la *constante huída ante la existencia* misma. Se ocupa de ver la *validez y apartar la vista de la posible perspectiva de una existencia insegura*»⁸³. La fenomenología de corte teórico insiste en contraponer la validez como algo absoluto

⁷⁹ Edmund Husserl, *apud* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 134.

⁸⁰ Edmund Husserl, *apud* M. Heidegger, *op. cit.*, p. 94.

⁸¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 95.

⁸² *Ibid.*, p. 100.

⁸³ *Ibid.*, p. 107.

frente a la *eventualidad* característica de la existencia, eso que le impide al hombre conservar la “verdad”, una verdad demostrable a través de la deducción teórica.

El conocimiento reconocido será, en última instancia, conocimiento justificado y definitivamente válido, es decir, posee los rasgos del conocimiento científico por excelencia. En el fondo la célebre máxima fenomenológica husserliana que reza “¡a las cosas mismas!”, en este contexto, significa ya bajo la crítica mirada de Heidegger, “¡a las cosas *prefiguradas!*”. Esto ocurre debido al carácter constrictivo universal de la fenomenología teórica. De acuerdo con esto, queda fuera de la mirada fenomenológica «la posibilidad mucho más fundamental de dar al ente la suficiente libertad»⁸⁴.

Así las cosas, para Heidegger, el rigor que constituye el proyecto fenomenológico husserliano consiste en abordar sus asuntos “seriamente” dando forma a la constricción desde un ideal matemático como norma absoluta. En este sentido, el motivo que explica que la fenomenología clásica haya tomado esta dirección se encuentra en el afán por huir de la existencia desde la existencia misma de la que nos ocupamos.⁸⁵

*La conciencia como campo temático adquiere la primacía gracias a una preocupación de la existencia misma. La existencia huye ante sí misma y renuncia a la posibilidad de verse y comprenderse a sí misma de modo radical. Éste es el sentido que tiene el proceso aparentemente inocuo de convertir la conciencia en campo temático.*⁸⁶

La crítica heideggeriana a los planteamientos de Husserl verá claramente la necesidad fenomenológica de distanciarse de la disciplina teórica para alcanzar un suelo más originario en el cual arraigar las investigaciones pertinentes. De ahí que también *liberarse* de las “posibilidades heredadas” por la tradición asumidas sin más, sea –como veremos más adelante en el presente trabajo– una tarea ineludible del propio quehacer filosófico. De momento cabe señalar que este “liberarse” debe ser comprendido como un *destruir* que quiere abrir el acceso a una transparencia y explicaciones genuinas de la propia existencia. Frente al afán teorizante de la fenomenología trascendental, Heidegger postula la necesidad de romper con la constricción y abrazar, así, la posibilidad de configurar una fenomenología como ciencia originaria ateorética de la vida. La de-construcción de las

⁸⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁵ El “ocuparse” va a ser uno de los elementos con más peso en los análisis heideggerianos sobre la existencia, como veremos.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 120.

categorías teorizantes heredadas por la tradición (v. gr. conciencia, persona, sujeto de conocimiento) se vuelve una tarea imprescindible para mostrar el suelo del que estas surgen y, así, evaluar su pertinencia fenomenológica. Lo que, según Heidegger, ha de quedar claro es que el conocimiento reconocido no tiene ojos para advertir el desarraigo que padecen sus propios conceptos. Ya no sabe de su procedencia. Esta nueva irrupción de la fenomenología que Heidegger intenta propiciar quiere retrotraer, a través de la destrucción, los conceptos heredados a su auténtico origen. El carácter de dicha destrucción consiste –en su primer movimiento– en buscar los elementos productivos de las categorías que han configurado eso que hemos denominado aquí “conocimiento reconocido”.

Así, el camino o método fenomenológico que Heidegger está por emprender ya como crítica abierta a la fenomenología teórica-trascendental, tiene uno de sus impulsos principales en la destrucción conceptual de lo heredado por la tradición. Otro modo de articular esta meta es bajo la denominación de “investigación categorial”. Esta tarea implica ya una consideración sobre el pasado que toma distancia de la idea de que a éste lo conforman “hechos” objetivos asimilados conceptualmente que inciden de modo unívoco y claro sobre el presente y las posibilidades del conocimiento. La destrucción, como afirma Heidegger en las lecciones que ahora comentamos, es conocimiento histórico que quiere llevar al pasado a su propio ser.⁸⁷

§ 5. Notas finales

La preocupación por la certeza conduce a la fenomenología trascendental, según la lectura que realiza Heidegger hacia 1923 de los planteamientos de Husserl, a desfigurar sus propios alcances positivos. De hecho, la propia intencionalidad se entiende fenomenológicamente como comportamiento en función de un actuar teórico, al grado que, según afirma Heidegger, «el mencionar teórico proporciona el fundamento de toda relación categorial».⁸⁸ Pareciera que el darse inmediato de las cosas ya no tiene otra posibilidad más que ser abordado desde esta específica “concepción teórica”. De ahí que, según lo ve

⁸⁷ La cuestión de la historicidad será uno de los puntos claves en el pensamiento de Heidegger, tanto en esta primera etapa como en la que gira en torno a su célebre escrito, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. En el presente trabajo destacaremos dicha historicidad en relación a la noción de facticidad que Heidegger desarrolla en esta temprana época de su carrera.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 271.

Heidegger, mientras la fenomenología sólo aborde la conciencia como campo temático a través de la teoría, ella permanecerá atada a la tradición y a la lógica formal cuyos alcances caen en el mero ámbito de una *mathesis*⁸⁹ de las vivencias. Cuando la fenomenología tematiza el mundo de la vida lo hace desde una preocupación estrictamente científicista y epistemológica. De ahí que la fenomenología haya quedado atrapada en sus propias determinaciones, de acuerdo con Heidegger. De hecho, el principio de la fenomenología “¡a las cosas mismas!”⁹⁰, como señalamos ya, quiere decir «a ellas en la medida que se ponen en cuestión como tema de una ciencia».⁹¹ Sucede que, desde esta perspectiva, ni la vida, es decir, la existencia humana, ni su carácter de ser se comprenden adecuadamente, con lo cual la fenomenología desvía su camino y no logra ser fiel a sí misma. Lo que le preocupa desde esta última perspectiva es la certeza, con lo cual cae en el descuido, el enmascaramiento y el entrapamiento. Así, dicha preocupación se encumbra a sí misma extraviándose en su propio afán de validez y constrictión que busca, además, tranquilidad respecto a la existencia misma. Por eso Heidegger afirma: «Todo es visto según la idea de la ciencia, de la reforma de la ciencia según la idea de lo *certum*. Caracterizo esta detención de la preocupación como su *lejanía de ser*, tanto del *ser del mundo*, como con mayor razón del *ser de la existencia en cuanto tal*».⁹¹

De momento es necesario dejar en claro que, siguiendo los análisis que Heidegger presenta en las lecciones comentadas en este apartado, la *temporalidad* está ausente para el saber teórico que busca certezas apodícticas. Esta noción no está desarrollada aún en las lecciones que hemos comentado pero se encuentra presente como guía que orientará el pensamiento de Heidegger posterior y coadyuvará a la conformación de una propuesta fenomenológica propia. Por lo pronto se señala que la ausencia de la temporalidad dentro de la esfera teórica en los análisis fenomenológicos de Husserl extravía la investigación y los posibles alcances de la ciencia fenomenológica. De hecho, la propia ciencia teórica es un momento fundado y no fundante de la propia existencia. En este sentido, Heidegger afirma que la certeza misma «da a conocer la existencia como aquello que *está en fuga ante sí mismo*, de forma que, fugándose ante sí mismo, se preocupa a la vez de otras cosas, de la

⁸⁹ Cf. Husserl., *Ideas I*. Husserl señala: «Objeto es (...) toda cosa y cada cosa y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*» (p. 34). Véase también la cuarta regla en Descartes en *Reglas para la dirección del espíritu*.

⁹⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 273.

⁹¹ *Ibid.*, p. 279.

posibilidad de encubrir la existencia»⁹². La existencia huyendo de sí misma y extraviada en el saber teórico entierra –sin aniquilar del todo– las posibilidades de ir al encuentro consigo misma. De ahí que Heidegger afirme que la preocupación huya del carácter de *descubierto* de la existencia, de su posible *transparencia* e *interpretación* hacia la tranquilidad de la certeza.

Estas aseveraciones, evidentemente, requieren aclaración. Los elementos apenas señalados serán decisivos para la configuración expresa del proyecto fenomenológico heideggeriano. A la re-construcción de dicho proyecto dedicaremos las siguientes partes del presente trabajo.

⁹² *Ibid.*, p. 282.

Capítulo 2. Ciencia originaria de la vida y facticidad.

El existir sólo se deja aclarar cuando se ha vivido

Kierkegaard

Empezaremos por destacar en este capítulo la idea de Heidegger según la cual el conocer más riguroso ha de ser, nos dice, filosóficamente *originario*. Frente a lo meramente teórico de la fenomenología husserliana Heidegger estaría pugnando por un tipo de conocimiento que no abandonara el suelo de la existencia circunmundana del cual brotan todos los resultados posibles del propio quehacer fenomenológico. Metodológicamente y en miras a una correcta apropiación de las cuestiones filosóficas, Heidegger sostiene que dar la espalda al horizonte mundano, fáctico y existencial *desde y en* el cual todo saber ha de fundarse es un error de base. Qué y cómo sea tal horizonte en función de la configuración de una ciencia originaria de la vida es lo que intentaremos despejar aquí.

Partiendo de estas consideraciones de principio, hemos de recalcar que el tema principal de los escritos de juventud a los que nos abocaremos en este capítulo, con sus debidas transformaciones y matices, es el que fue denominado *vida*⁹³, eventualmente *facticidad*, *existencia* y, finalmente, *Dasein*. Cabe señalar que el pensador de Messkirch estuvo interesado por el ser de la existencia como camino hacia la ejecución de la cuestión realmente importante para él, la pregunta que interroga por el sentido del ser. Esta fue *la*

⁹³ Para un comentario sobre el concepto de vida en el pensamiento filosófico del siglo XX que influyó en la configuración del filosofar en Heidegger, véase Gadamer, *Verdad y método*, I, Sígueme, pp. 305-318.

tarea constante de su filosofía, sin olvidar que su labor se diversificó notoriamente al emprender, siempre de nuevo, aproximaciones a dicha cuestión.⁹⁴

Así pues, desde la perspectiva del pensamiento de Heidegger de la primera época, la historia de la filosofía y particularmente la fenomenología de Husserl, no consideró con suficiente rigor aquello que constituye el ámbito más próximo de todo conocer y saber: el estar siendo en el mundo. Esa proximidad también es la esfera más oscura, enajenante y, por momentos, sumamente lejana como horizonte originario: el existir mismo. Las posiciones teórico-cognoscitivas han pretendido objetivar lo que “captamos” en la existencia dejando sin considerarla a ella misma en cuanto tal. Se ha omitido, dice Heidegger, la tematización del existir como vivir fáctico que es *ya siempre* en un mundo significativo. Este ámbito en el que nos encontramos comprendiendo a-teoréticamente el ser de las cosas y de los otros, así como nuestro propio ser, es el origen y horizonte de toda actitud pensante.⁹⁵

Ciertamente, frente al proceder de las ciencias y los demás modos de conocer cultivados por la tradición dominante, Heidegger propone una tarea filosófica específica: volver la vista a la vida humana explicitándola desde lo que se denomina, ya desde los albores de su propuesta, “indicación formal”. Con ello se pretende destacar al mundo que nos circunda y sus estructuras en tanto somos *a una* con él como el suelo de toda comprensión. En este sentido, más que desarrollar exhaustivos análisis alrededor del sujeto (ya sea “trascendental”, “puro” o “consciente”) la vía que propone Heidegger pretende ser más radical pues se acerca a una consideración indicativa y categorial de *la vida fáctica* como el tema -no precisamente el “objeto” como se verá- de un proceder filosófico pre-teorético como el tema de una *ciencia originaria* auténticamente fenomenológica. El rasgo distintivo de ésta consiste en pretender ser una posibilidad para *abrir* la vida en la *originalidad* vivenciada que se encuentra siempre a la fuga de sí misma.

Para comenzar destacaremos en qué consiste lo que consideramos una de las tareas de la filosofía desde la perspectiva que guía la presente investigación. Esta tarea la

⁹⁴ Cf. A. Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*. Al respecto comenta: “El cómo es precisamente lo cambiante de la figura en la tarea y muestra diversas configuraciones: la ontológica fundamental y la histórica del ser. Sólo en este sentido puede entenderse que Heidegger ve la pregunta cambiante en un camino: como posibilidades abiertas de una tarea y no como caminos diferentes” (p. 34).

⁹⁵ En este orden de ideas, cabe mencionar, Edmund Husserl hereda al joven Heidegger un deseo inicial por configurar la tarea de la filosofía desde un horizonte científico y riguroso. Ciertamente tal “ciencia” va a ser asimilada por Heidegger de modo distinto al de su maestro, como trataremos de mostrar aquí.

abordaremos en tanto esfuerzo por *llevar a articulación expresa* aquello que ha de ser el tema de la ciencia originaria, tal como la entiende Heidegger, a saber: el cómo de vida fáctica. De entrada estableceremos cómo se diferencia el filosofar fenomenológico propuesto inicialmente por el maestro de Messkirch de una “visión del mundo”. Con ello queremos poner de relieve en qué consiste una de las tareas particulares de la filosofía frente a otras configuraciones de sentido como el querer establecer una *Weltanschauung*.

§ 6. El principio fenomenológico, ciencia originaria de la vida y *Weltanschauung*.

El proyecto filosófico-fenomenológico heideggeriano de la primera época, que se ubica alrededor de 1919, busca preguntar por el sentido mismo de la vida humana. Lejos de posturas teorizantes, esta vida tal como la entiende Heidegger se encuentra en posibilidad de “autocomprenderse” –señala Jesús Adrián Escudero– explicitando y expresando conceptualmente su propio ser. Esta “autocomprensión” pretende conducirse por los derroteros de la ciencia, ciertamente, aunque desde una consideración distinta a la marcada por la teoría, como hemos visto. Es por esto que la cientificidad aspirada por el proyecto husserliano es ajena a la primera configuración científico-originaria del pensamiento fenomenológico de Heidegger. Es necesario reiterar que no es el saber positivo-matemático el que dirige los esfuerzos de la propuesta que ahora expondremos. Más bien, la posibilidad de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa pero, sobre todo, originaria y *pre-teórica* (*vortheoretische Wissenschaft*) es lo que conducirá estos esfuerzos. En este sentido, desarrollar una “ciencia originaria de la vida” será, como se verá a continuación, la meta de los planteamientos heideggerianos de buena parte de esta primera época.

Lo establecido en los análisis que Heidegger lleva a cabo en esta etapa de su obra en relación a las metas de la fenomenología como tal destaca que la propuesta de Husserl, siendo primordialmente teórico-reflexiva, no lleva a sus últimas consecuencias la máxima fenomenológica, el llamado a las cosas mismas.⁹⁶ El principio de la fenomenología⁹⁷, tal

⁹⁶ Para una exposición de las posturas diversas en torno al sentido de esta máxima véase Xolocotzi, coord., *Hermenéutica y fenomenología. Primer coloquio*, pp. 31 y ss. También Zirión, “La palabra de las cosas: reflexiones sobre el lema “A las cosas mismas”” en *Actualidad de Husserl*.

⁹⁷ En este contexto hablamos de otra configuración del principio tematizado en el §2 del presente trabajo (cfr. p. 9). Ahí se encuentra desarrollado en términos de la intuición: el darse algo dentro de los límites en los que se da, dice Husserl, provee de fundamento al conocimiento fenomenológico.

como Heidegger deja en claro en los *Prolegómenos*, indica cómo se ha de desarrollar la propia investigación.⁹⁸ Dicho principio orienta en todo momento la investigación efectiva, direcciona, ilumina la búsqueda y sirve como hilo conductor de la misma. El principio de la fenomenología, desde la lectura de Heidegger, va contra la «construcción y el cuestionar siempre etéreo».⁹⁹ En este sentido, al menos son dos los sentidos como Heidegger asimila el principio: 1) dirige el investigar demostrando las cosas “con los pies en la tierra” y 2) dicho principio recupera y asegura dicho suelo, lo pone al descubierto en el sentido de una *Freilunf*: poner en libertad, despejar, sacar a la luz lo investigado.¹⁰⁰ Como señala Ángel Xolocotzi: «el retornar a las cosas mismas para Husserl significa un ver teórico reflexivo. En cambio, para Heidegger se trata de un ver o escuchar hermenéutico preteórico, es decir ver o escuchar la vivencia originaria comprendiéndola».¹⁰¹

De tal modo, la filosofía heideggeriana como *ciencia originaria de la vida* (*Urwissenschaft des Lebens*) aparece en los albores de la obra de Heidegger como una nueva concepción de la propia fenomenología que ya habla de una configuración *hermenéutica*. Esto significa que la comprensión que de sí puede llevar a cabo la vida se ejecuta como un modo de ser cuyo carácter es el “hermenéutico preteórico”, donde “hermenéutica” no quiere decir “técnica de interpretación”, sino justamente comprensión desarrollada explícitamente.

Por lo pronto, este “nuevo concepto” filosófico de fenomenología viene a dibujar un nuevo rostro en la escuela que iniciara Husserl. En principio, lo que busca la fenomenología heideggeriana es acceder de modo adecuado a la *vida*. Concretamente, es hacia 1919, como decíamos, cuando Heidegger profundiza en los elementos propios de la intencionalidad vistos ya lejos de la esfera estrictamente “trascendental” y más cerca de la vida *en el mundo* «eliminando cualquier sentido especialmente acentuado de referencia teórica».¹⁰²

En un primer momento, el sentido de la *Urwissenschaft* o “ciencia originaria” puede aclararse desde lo que el prefijo *ur* significa: “origen”. Esta palabra, cuando es empleada en el discurso filosófico, generalmente es oscura y parece que Heidegger es consciente de eso. “Origen”, aclara, no habría que entenderlo como algo “mítico” o

⁹⁸ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 103.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 104.

¹⁰¹ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰² Heidegger, “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers”, en *Hitos*, p. 30.

“místico” dentro de un contexto fenomenológico. Es, más bien, algo a lo que se accede metodológicamente y que es lo vitalmente productivo. Así, la investigación filosófica consiste, en un primer momento, en “encontrar el modo” según el cual la vida se experimenta a sí misma en tanto está en camino hacia esa figura de la producción vital. Estamos en posibilidad de destacar lo que, de entrada, es siendo en el mundo: la propia existencia. La vida está, para usar una expresión de Heidegger, “mundanamente ceñida”. De ahí que, señala Heidegger, «el origen y el ámbito del origen tienen como correlato un modo totalmente originario de *captación vivencial*». ¹⁰³ Precisamente la fenomenología tratará de aproximarse metódicamente a la captación aquí señalada, sin olvidar que no se trata de un “captar” objetivo de índole perceptual-consciente. Los “datos” inmediatos de la fenomenología que nace con la propuesta que revisamos ahora no están dados ahí delante como objetos del entendimiento. Dichos “datos inmediatos”, señala Heidegger, tienen que volver a ser captados siempre pues « (...) la esfera de problemas de la fenomenología no está ya simplemente dada, sino que debe ser procurada, mediada». ¹⁰⁴ Resulta entonces que el ámbito originario del que hablamos ahora hay que “ganarlo”, por decirlo así. No se encuentra en la vida “en sí” en cuanto algo dado ahí sin más, sino en la *vida* que de hecho *somos ya* en el modo de la ejecución. Tan próxima nos es, tan la *somos* nosotros mismos, que no la abrazamos cotidianamente como ocupación temática.

Lo anterior supone un problema de no poca magnitud. ¿Es que habría que distanciarse de la vida cotidiana para ganar dicha captación vivencial? ¿Es posible vivir y captar la vida al mismo tiempo? Nos parece que en estas preguntas estriba buena parte de lo problemático que tiene el proyecto heideggeriano de esta primera época. En lo que sigue intentaremos dar algunas luces que contribuyan a esclarecer este problema, el de la vida, su expresión filosófica y su conexión con el origen tal y como Heidegger lo entiende.

La noción de “vida” según el desarrollo que de ella hace Heidegger en el curso de 1919-20, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, se refiere implícitamente a la existencia, es decir, al ente que somos. Aunque esta noción no sea del todo nítida por ahora, habría que evitar toda consideración de índole “cientificista” o de carácter “biológico”. ¹⁰⁵

¹⁰³ *Ibid.*, p. 38. (El subrayado es mío)

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁵ No olvidar, sin embargo, que fue un biólogo alemán, también considerado importante por sus aportes a la filosofía de la época, Jakob von Uexküll (1864-1944) quien puso sobre la mesa nociones como la de *Umwelt*, refiriéndose al medio ambiente de los animales. Cf. Uexküll, Jacob Von., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín, J. Springer, 1909. Véase también Enrique V. Muñoz Pérez, “El Aporte de Jakob von Uexküll a *Los*

Así pues, vida, señala Heidegger, en un principio se refiere a mi vida, a la tuya, a la nuestra, a la de aquel. En este sentido, un elemento importante para aproximarnos a la noción de ciencia originaria es el carácter *autosuficiente* de la vida misma. A lo que se refiere esto es al modo como se motivan, desarrollan y cumplen *tendencias* de la vida. El cumplimiento fenomenológico toma lugar en las *formas* de la propia vida. Dicho de otro modo, es en el cómo (*Wie*) ésta se desarrolla en donde habla de sí misma y *es* ella misma; por decirlo de alguna manera, es donde se *afirma*. Lo importante aquí es destacar que la vida no se “define” por lo que es, sino por *cómo* es, cómo se pone de relieve y se ejecuta. Como ejemplos de ello Heidegger habla de religiones y, marcadamente, de cosmovisiones.

¿Cómo establecer fenomenológicamente la relación entre cosmovisión y filosofía? En primer lugar, no está de más señalar que tanto Husserl como Heidegger no consideran como metas de la filosofía la conformación de una *Weltanschauung*. La principal razón fenomenológica para renunciar a esta tarea, en términos husserlianos, es que las concepciones del mundo son variables, mientras que la fenomenología ha de buscar, desde su cientificidad, ser “transtemporal”. Pero, entonces, ¿no debería la ciencia originaria de la vida, en tanto quiere apegarse a la vida lejos de planteamientos “puros”, buscar lo “variable” y alejarse de lo “transtemporal”? ¿No es tarea de la filosofía, por otro lado, configurar visiones del mundo cuya dirección guíe al ser humano en su vida espiritual? La respuesta que da Heidegger es negativa.

La meta de la fenomenología que está construyendo Heidegger no es la de postular una ciencia de la naturaleza o del espíritu, ni su dominio ha de residir en la esfera empírica construyendo este o aquel modelo ético o cognoscitivo que sirva de guía para las realizaciones culturales de épocas determinadas. No se trata, pues, de desarrollar una visión del mundo¹⁰⁶ como de aclarar su origen, necesidad¹⁰⁶ y pertinencia. Al respecto comenta Ángel Xolocotzi:

conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger” en *Dianoia*, vol.60, no.75. México, nov. 2015.

¹⁰⁶ Cf. Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. En esta obra el autor aclara el sentido de la *Weltanschauung* en su acepción heideggeriana de la siguiente manera: «Una *Weltanschauung* es una visión global de la realidad histórica y natural de la vida humana capaz de orientar la acción del hombre en el mundo. Desde el realismo crítico y la filosofía de la vida hasta el neokatismo, la filosofía se ha esforzado por construir una concepción del mundo racionalmente válida, abierta a los datos de las ciencias e independiente de los valores políticos, religiosos y artísticos» (p. 371-372).

En el semestre invernal de 1919/1920 Heidegger aclara que la cosmovisión es rechazada “en determinado sentido”, esto es, “que el ámbito general [la vida] debe permanecer, pero como tal de una ciencia estricta”, es decir, de una ciencia originaria preteórica. Con esto queda claro que la pretensión de Heidegger de aprehender la vida como tal, lo cual también intenta la cosmovisión, no es rechazada, pero lo que no acepta es el modo como la cosmovisión hace accesible la vida. No aprehende la vida “al surgir, proviniendo del origen” y ahí es donde se muestran los límites de la “filosofía de las concepciones del mundo”. La ciencia preteórica, por su parte, es la ciencia que abre la vida en su originalidad.¹⁰⁷

En *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger deja claro que habitualmente se asume que toda “gran filosofía” es una concepción del mundo. Esta misma caracterización de la filosofía hace creer que ésta está vinculada a «todas las preguntas últimas de la humanidad».¹⁰⁸ Si negamos, entonces, que la filosofía es una *Weltanschauung*, pareciera que le estamos quitando todos sus privilegios, señala Heidegger. La formación de una concepción del mundo, sostiene, «no pertenece de ningún modo a la filosofía».¹⁰⁹

Más tarde, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 Heidegger regresa a estos asuntos para mostrar de un modo más claro en qué consiste la relación entre *Weltanschauung* y filosofía.

Por principio, destaca ahí nuestro autor, forjar una filosofía como concepción del mundo y elaborar una filosofía de carácter científico aparecen como dos tareas opuestas. Una concepción del mundo dirige la comprensión de las cosas y las tomas de posición respecto a ellas. Además, regula y gobierna la interpretación de la propia vida del existente. *Weltanschauung* es caracterizada por Heidegger, en este orden de ideas, como una manera de comprender e interpretar conscientemente la totalidad de lo ente.¹¹⁰ En otras palabras, pretende una comprensión del sentido de las cosas y, con ello, una interpretación del significado y del fin del ser-humano histórico.¹¹¹ Una *Weltanschauung* se ha de considerar más como una “visión de la vida” que se puede configurar libremente o simplemente aceptarse de forma tradicional. Así, no es tanto un saber teórico —estrictamente hablando— como un conocimiento coherente y por convicción que determina la acción y la elección

¹⁰⁷ Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 57.

¹⁰⁸ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 12.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹¹⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 29.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 30.

humanas. Ciertamente consiste en una configuración epocal que mezcla prejuicios y saberes que se desarrollan desde la vida. Para Heidegger, sin embargo, toda concepción del mundo es “ponente” (*setzend*) en el sentido de que arraiga en la vida y en un mundo pero, finalmente, tiene la tarea de *construir* y adoptar determinadas *posiciones* respecto a ciertos problemas morales, religiosos o epistemológicos, por mencionar algunos ejemplos. Dicho esto, tenemos que la filosofía *puede* develar la estructura de una concepción del mundo pero *no* construirla; la elaboración de una concepción del mundo «cae fuera del círculo de tareas de la filosofía»¹¹² pues ésta última no tiene como meta referirse al ente. La filosofía, en este sentido, *trata* de lo que toda posición positiva-ponente presupone, pero ella misma no es, por decirlo así, “constructiva”.

No cabe duda, pues, que para Heidegger configurar una concepción del mundo no ha de ser una de las tareas de la filosofía como fenomenología de la vida. A la base de toda *Weltanschauung*, más bien, habría que desarrollar la ciencia originaria y preteórica de la vida.

A partir de lo anterior podemos decir que ese “cómo” del ser de la vida se puede comprender en un primer momento desde aquello que nos sale al encuentro. La vida, por decirlo junto con Heidegger, «se manifiesta en un nexo de acontecimientos».¹¹³ No vemos y por tanto no comprendemos (*Verstehen*)¹¹⁴ fragmentos aislados de vida, sino *sucesos* que se relacionan vivencialmente en un mundo, una totalidad amplia que, sin embargo, no podemos definir de golpe. Lo mismo sucede con el mundo compartido. Los otros se manifiestan en ciertas formas de aparición. Finalmente, el mundo de la vida se manifiesta vivamente en un amplio contexto de significaciones relacionadas entre sí. Veamos ahora qué significa la noción de mundo explícitamente dentro del planteamiento heideggeriano.

¹¹² *Ibid.*, p. 36.

¹¹³ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), p. 56.

¹¹⁴ Cf. J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. «Para el joven Heidegger, la comprensión no es un acto cognoscitivo de tipo teórico, sino que es primariamente un saber-hacer (*know-how*), una habilidad (*τεχνη*). Como recuerda Heidegger en *Ser y tiempo*, en el lenguaje coloquial “comprender o entender algo” tiene el sentido primordial de “poder hacer frente a algo”, “saber hacer algo”, “ser capaz de”, “ser diestro o experto en”. Este saber-hacer que posibilita en desenvolverse con habilidad y destreza en el mundo es más básico y originario que la distinción entre pensamiento y acción» (p. 182).

§ 7. *Urwissenschaft* y mundo.

Como señala Jesús Adrián Escudero, mundo, *Welt*, es un concepto que ocupa un lugar central dentro del proyecto filosófico heideggeriano de la primera época. Por principio, lejos de toda consideración espacial-fisicalista o geométrica, “mundo” en Heidegger apunta a una dimensión vivencial.¹¹⁵ Según relata el mismo comentarista, el maestro de Friburgo gustaba de consultar el *Deutsches Wörterbuch* de los hermanos Grimm. La entrada para la palabra *Welt* en dicho diccionario sugiere algunas ideas que podrían abrir la comprensión del término que ahora nos ocupa.

Según Grimm, la palabra *Welt* se remonta etimológicamente al término del alto alemán antiguo *Wer-alt*, que en el siglo XII queda fijado como *Welt* y tiene el sentido de «el todo de la creación, de la tierra como lugar de residencia del hombre en contraposición a la inhabitabilidad del mar». Un sentido que contrapone el desarrollo de las comunidades humanas al estado salvaje que amenaza a la vida humana.¹¹⁶

Como “lugar de residencia” o espacio “habitabile”, la noción de mundo habría que verla en íntima conexión con el fenómeno de la vida humana, con la facticidad de la existencia. De ahí que el mundo no sea, fenomenológicamente hablando, “el espacio físico donde vivimos”. Lo que ha de ser puesto de relieve en los análisis que giran en torno al mundo y su significado fenomenológico es que este, sobre todo, es donde nos *encontramos inmersos*, donde estamos *sumergidos, absorbidos*; es el horizonte *en* el cual *somos* ya siempre comprendiendo irreflexivamente todo cuanto *es*. El mundo se caracteriza por ser «apertura previa e irrebasable»¹¹⁷, como la denominó Eugen Fink. En este sentido, los modos de darse las cosas intencionalmente, dicho en clave fenomenológica, implican un plexo relacional: el horizonte del mundo.

En “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” de 1925, Heidegger sostiene que el *Dasein*¹¹⁸ está en el

¹¹⁵ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 199.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ Eugen Fink, *apud* J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 511.

¹¹⁸ *Cf.* J. Adrián Escudero, *op. cit.* Una primera aclaración en torno al término *Dasein* es permitente ahora, a reserva que a lo largo del trabajo que presentamos sea abordada una y otra vez en pos de acceder a su sentido. Adrián Escudero destaca en este orden de ideas: «Heidegger utiliza la expresión *Dasein* exclusivamente para

mundo, tiene un mundo, está siendo en él.¹¹⁹ El mundo está ahí abierto, des-cubierto. «Un objeto –explica Heidegger– como, por ejemplo, la silla está simplemente presente; toda la vida, en cambio, está ahí, pero de tal manera que el mundo está co-presente para la misma». ¹²⁰ ¿Cómo está dado, pues, el mundo? ¿Cómo comparece? Originariamente no como objeto de conocimiento teórico sino como *Umwelt*, como mundo circundante «en lo que me desenvuelvo, en lo que llevo algo a cabo, de lo que me *preocupo*». ¹²¹ En este sentido, Heidegger afirma que las cosas intramundanas no son primariamente objetos de un conocimiento teórico, «sino cosas con las que estoy imbricado y que encierran indicaciones relativas a su función, a su uso y a su utilidad». ¹²² Lo más próximo a nosotros, pues, es el mundo de la “preocupación práctica”. De ahí que, como ya hemos señalado, el espacio físico o geométrico no sea lo que defina al mundo tal como lo está pensando Heidegger. Son la lejanía y la cercanía del trato los elementos determinantes para comprender el mundo como ámbito de lo circundante, donde se da de modo persistente el “dirigir la atención a algo”. Lo experimentado originariamente no es lo “objetivo” sino el mundo como tal. «“Mundo” es algo dentro de lo que se puede *vivir* (en una objetualidad no se puede vivir). Al mundo se le puede llamar formalmente *mundo circundante* (medio), esto es, lo que nos sale al encuentro». ¹²³ Y esto último se refiere no sólo a cosas materiales, sino a “cosas ideales”, a otras personas concretas (parientes, amigos, compañeros, desconocidos) y a mí mismo. ¿Cómo experimentamos, pues, el mundo? Heidegger responde, en un *sentido referencial*. «Todo lo que se experimenta –afirma Heidegger– en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*: todo contenido lleva en ella ese carácter». ¹²⁴ La experiencia, en última instancia, es mundana, está volcada a la significatividad y ahí, dice Heidegger, no hay teoría que valga.

Cuando en los *Prolegómenos* Heidegger desarrolla la noción de mundanidad (*Weltlichkeit*) justamente como el “en qué” donde acontece el comparecer. El mundo es caracterizado como lo ente *en (bei)*. El sentido de esto último indica que la vida acontece

indicar la constitución ontológica de la vida humana, la cual se caracteriza por su apertura (*Da*) al ser (*Sein*) y por la capacidad de interrogarse por su sentido» (pp. 63-64).

¹¹⁹ Heidegger, “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” en *Tiempo e historia*, p. 72.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 73.

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Idem.*

¹²³ Heidegger, “Introducción a la fenomenología de la religión” en *Estudios sobre mística medieval*, p. 46.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 47.

“ocupándose de” y el mundo es donde ella *trata* (*Umgang*) con las cosas, además de ser el horizonte donde tiene su ser-para-con en un ámbito de circunspección (*Umsicht*). El modo básico del ocuparse, pues, permite pensar el mundo como el espacio de la comparecencia. «Propiciando tal comparecer –señala Heidegger– *alumbra* el *Dasein* su mundo». ¹²⁵

Para aclarar lo anterior hagamos referencia al tratado de 1924 *El concepto de tiempo*. Heidegger sostiene que es en el “entorno circundante” en donde sucede la *ocupación*, donde nos cuidamos (*besorgen*). Ésta se caracteriza por la “familiaridad”, la “premostración” y el “estar ya ahí delante”. El mundo circundante comparece de modo inmediato significativamente desde esta estructura. En este sentido, eso que Heidegger denomina “entorno” se puede entender como un horizonte de referencias interrelacionadas, sin olvidar que este modo de comparecer de las cosas y los otros se encuentra ahí de antemano. «El entorno –apunta Heidegger– ya siempre presente se abre paso desde sí mismo y, de una manera totalmente indiferente, coloca lo circundante ante su característico modo de comparecencia». ¹²⁶ El para-qué, para-esto, para-aquello, nos salen al encuentro como nexos referenciales de los que nos ocupamos (el curso del sol, el cielo, el bosque, los caminos, las calles, los muebles, etcétera). El mundo circundante, en este orden de ideas, equivale a la noción “mundo de la ocupación”. Éste se muestra, por decirlo así, *previamente* pues comparece inmediatamente emergiendo de un horizonte significativo.

En las conocidas lecciones del verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger establece como carácter fundamental del mundo la *ocurrencia*. En tanto ocurre (*Begegnen*), el mundo está constituido por remisiones en las cuales el *Dasein* *vive*. El mundo, pues, es el espacio *fáctico* donde el existente es siendo en un plexo significativo. Dicha significatividad es presentada en estas lecciones como un modo de ser, como el carácter de *ocurrencia* del mundo y no en tanto “un rasgo” de las cosas. Lo significativo de la significatividad, además, consiste en que es un significar apuntando (*Be-deuten*), lo que permite que “ocurra” la apertura ocasional de lo significativo. ¹²⁷ El carácter de *ocurrencia* del mundo implica, pues, un modo de apertura que, a su vez, tiene dos momentos: el carácter de presencia (*Vorhandenheit*) y la pre-manifestación (*Vor-schein*) como constitutivos de la significatividad primaria del mundo (*Bedeutsamkeit*).

¹²⁵ Heidegger, *Prolegómenos para unan historia del concepto de tiempo*, p. 212.

¹²⁶ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 32.

¹²⁷ Heidegger, *Ontología*, p. 119.

La simple presencia (*Vorhandenheit*) funda el aparecer previo no destacado. También puede ser caracterizada como *Zuhandensein*: el “para-qué” de los entes determinados en su ocasionalidad.¹²⁸ Esto significa que lo que aparece en el mundo se muestra en cuanto sirve para algo. Es decir, el utilizar y manejar los entes constituye aquí la presencia en tanto aparecer previo. La *Vor-schein* o “pre-mostración” señala una manifestación previa que constituye, como señala Adrián Escudero, un «horizonte circundante inmediatamente dado en que comparecen los entes en la modalidad de estar-a-la-mano».¹²⁹ Así las cosas, la “pre-mostración” de ese “en qué” más inmediato indica el carácter mundano donde el ente existe y es siendo ocupándose en un plexo referencial significativo que comprendemos ya siempre. Veamos esto a través del célebre ejemplo de la cátedra.

Entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia. ¿Qué «veo»? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto? No, veo otra cosa. ¿Veo una caja, más exactamente, una caja pequeña colocada encima de otra más grande? De ningún modo. Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya. (...) 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.¹³⁰

Es en la significación donde siempre “se me da algo desde un entorno inmediato”. Ciertamente, en el mundo circundante lo significativo es lo primario. De ahí que Heidegger pueda afirmar que el mundo “mundeá”. Lo que esto quiere decir es que comprendemos de inmediato los contextos de significado en los que nos hallamos inmersos sin “rodeos intelectuales”. Todo es significativo, es decir, todo es mundano.

La mundanidad (*Umweltlichkeit*), así, no queda definida en Heidegger por la espacialidad geométrica sino por una suerte de “espacialidad originaria” o “fáctica” como la denomina él mismo. En la mundanidad del mundo-en-torno «lo mundano comparece en

¹²⁸ *Ibid.*, p. 125

¹²⁹ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, pp. 192-193.

¹³⁰ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 86.

cuanto tal siempre *en remisión y en cuanto remisión a otra cosa*».¹³¹ Así, el ocuparse cotidiano se muestra desde el “para qué” como una pluralidad. Ésta se refiere a una trama concreta de remisiones, nexos, que ofrecen una familiaridad específica. Por principio, eso significa que el acento se encuentra en las remisiones y no en cosas aisladas. Los nexos de remisiones –o funciones como les llamaría la Escuela de Marburgo, señala Heidegger– no son “cosas”. “Remisión”, finalmente, constituye, en tanto elemento, la estructura de la *ocurrencia* o comparecencia del mundo: la significatividad de la que hemos hablado. Esta se refiere a los nexos. Por tanto, el mundo comparece de modo *tácito* en remisiones, no temáticamente.

Comprendemos de inmediato los contextos de significado en los que nos hallamos inmersos pues nos ocupamos con las cosas pero, además, co-existimos con los otros. El *Dasein* es un estar-siendo-en-el-mundo y, además, estar-el-uno-con-el-otro. Son estructuras co-originarias.¹³² Con los otros tenemos que habérmolas en la ocupación. «Los “otros” – señala Heidegger– ya están ahí en el horizonte de una determinada referencia al mundo circundante».¹³³ Los otros, pues, comparecen en el ámbito de la ocupación. Viviendo estamos ya en un entorno donde inmediatamente *algo* se nos brinda. De hecho, por decirlo de algún modo, mi “yo” no es un “yo” aislado -en un primer momento- del mundo: este “yo” sale de sí mismo -señala Heidegger- para sintonizar con el ver en torno: *existe*. Sólo cabe, por ende, hablar del yo como algo fundado en un originario estar-siendo-en-el-mundo y con-otros, *ocupado* en el modo de trato con las cosas. El mundo se manifiesta como mundo común. En lo que aparece previamente como lo no destacado también están los otros pues tenemos que ver, dice Heidegger, con ellos. A esto se refiere la noción de *Mitwelt*, literalmente “mundo-con” los otros. En el trato cotidiano con el mundo «nos movemos en una totalidad ambiente que es común»,¹³⁴ apunta Heidegger.

El carácter del mundo en torno es el ocurrir de la significatividad cuya manifestación primaria es la presencia donde acontece el ver en torno o circunspección. Contraria a esta consideración está el mundo como espacio del darse inmediato de la supuesta “corporalidad” de las cosas. Esta interpretación nace de una mirada más bien “contemplativa”, no en un sentido meditativo, sino teórico. Heidegger lo denomina

¹³¹ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 233.

¹³² Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 35.

¹³³ *Ibid.*, p. 36.

¹³⁴ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 235.

“quedarse mirando”. Esto supone una modificación de la presencia donde el propio vivir hace el intento «por dejar de estar en su mundo-entorno inmediato».¹³⁵ Este alejamiento del *Umwelt* propicia la aparición de la “realidad” de la cosa natural pura, dirá Heidegger. Dicho fenómeno tiene su fundamento en una “des-mundanización” (*Entleben*) del mundo. En otras palabras, la naturaleza como objeto de estudio de las ciencias naturales, por ejemplo, se “descubre” debido a esta des-mundanización.

En el mundo nos ocupamos. De hecho el reposo también es un modo de este ocuparse. Reposar, señala Heidegger, es detenerse en la realización de algo.¹³⁶ El mirar circunspecto característico de la originariedad de la vida se transforma en “contemplación”, en un estar mirando algo en-medio-de-algo; simple percibir y tener ahí el mundo. A esto Heidegger lo denomina “curiosidad”, una de las formas de la ocupación contemplativa. Tal posición implica una modificación de la circunspección y un querer abrir lo todavía extraño intentando no permanecer en lo ya accesible. Pretende, en última instancia, «desarrollar ulteriores posibilidades de experimentar algo nuevo (...). La absorción de la curiosidad en el aspecto (εἶδος) del mundo se revela como un dejarse-llevar por la curiosidad misma».¹³⁷ De tal modo, la curiosidad, apunta Heidegger, se preocupa –exenta de peligros– por ciertas cosas que le inquietan. Pareciera estar en todas partes y en ninguna. A esto lo denomina Heidegger la “dispersión” que termina empujando al existente a un enmarañamiento que lo extravía en un “aspecto” del mundo. En la curiosidad, señala Heidegger, la vida huye de sí misma: «[e]n esta huida se opone a posibles situaciones que impliquen una confrontación, una obligación, un compromiso, una elección».¹³⁸ Por eso es que, además, la curiosidad –en tanto mirada examinadora– está al servicio del encubrimiento.

Este proceder, asociado al comportamiento científico, lleva consigo el peligro del encubrimiento. Por eso la vida que quiere comprenderse a sí misma «tiene que recurrir siempre y cada vez de nuevo a la crítica para apropiarse las posibilidades de una adecuada experiencia originaria».¹³⁹ Las ciencias que piensan en regiones concretas de lo ente, finalmente, crecen en el contexto de un estado ya interpretado y vuelven a absorberse en él. Las ciencias, con esa supuesta ganancia llamada “validez universal”, omiten toda necesidad del preguntar auténtico. Ya volveremos a esto. Por lo pronto señalemos que el

¹³⁵ *Ibid.*, p. 245.

¹³⁶ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 51,

¹³⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹³⁹ *Idem.*

comportamiento científico es colocado por Heidegger en un segundo plano en relación al quehacer de la ciencia originaria pues aquel se sostiene en principios que “penden en el aire” que son, a su vez, puntos de partida para nuevas teorías. Concretamente, la mirada que ve a su alrededor desde la curiosidad tiende, por la fuerza del hábito, a un ver en derredor que en cierto sentido toma distancia del entorno.¹⁴⁰ “Observación” (*Hinsicht*), en este caso, es “contemplación”, modo de ver asociado, de acuerdo con Heidegger, a la actitud teórica científicista. Desde esta interpretación tenemos que la vida se “desliza” hacia un “desmoronamiento” que tiende a la teoría. Dicho de otra manera, la vida del ser humano fáctica e históricamente acontecida se deja arrastrar hacia su propio declive, hacia su *caída*, pues pierde la perspectiva que otorga el mirar entorno, eso que se ha denominado aquí “circunspección” (*Umsicht*). El mero observar pasivo distanciado que desemboca en el comportamiento científico no tiene ojos para ver que las cosas están presentes *ya* en tanto nexos de *significado*. Para Heidegger, sólo desde esa base se puede hablar de sentido teórico ya sea “real” o “cósico”. La objetualidad se gana en función de un ejercicio de abstracción teórica –el mero observar– que obedece a un tipo de orientación y de jerarquización muy concreto. Por ello Heidegger afirma: «Puedo reorientar mi actitud, separando la circunspección de mis propias preocupaciones y permitiendo que ésta se transforme en un simple mirar alrededor: θεωρία».¹⁴¹

En el fondo, la posibilidad de “ver” cosas “naturales” en un comportamiento teórico se basa en la presencia de las cosas en plexos significativos. Esto se refiere al rasgo fenoménico de la mundanidad del mundo. Por eso, señala Heidegger, «la no-objetualidad del mundo inmediato no es nada negativo, sino un rasgo fenoménico positivo en la presencia [*Präsenz*] del mundo-en-torno».¹⁴²

Cabe preguntar ahora por la torsión de sentido que surge cuando objetivo el mundo y qué sucede, finalmente, si lo que se pretende es, como es el caso del pensamiento heideggeriano, ejecutar un análisis originario de la vida. El propio mundo, señala

¹⁴⁰ Cf. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. En la nota 27 que acompaña la traducción al castellano del texto citado, Jesús Adrián Escudero señala oportunamente: «En este sentido, la existencia humana está sometida a un movimiento de reapropiación constante de sí misma; en otras palabras, debe liberarse de los lazos que la mantienen atada a las rutinas de la vida diaria y remontar infatigablemente las resbaladizas pendientes de la actualidad cotidiana (una tarea interminable y a veces infructuosa, que en muchos casos evoca la imagen de Sísifo)» (p. 100).

¹⁴¹ Heidegger, “El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” en *Tiempo e historia*, pp. 74-75.

¹⁴² Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 248.

Heidegger, visto objetivamente, ya no me afecta. En este caso nos hallamos “frente a algo” y ya no *en sintonía con*, por decirlo así. Dicha experiencia termina siendo des-vivificadora, como decíamos. Heidegger denomina a esto el desarrollo de un “proceso” más que una efectiva *apropiación* del plexo significativo del mundo. Proceso, en este sentido, implica un acto objetivador en el que el “yo” es un componente de cierta relación cognitiva; ese “yo” ya no vive. Más bien des-vive y el mundo (lo conocido), como decíamos, deja de afectar al yo (lo cognoscente). «Lo objetivo -señala Heidegger-, lo conocido está, como tal, alejado, desgajado de la auténtica vivencia».¹⁴³ Por ello es que se puede afirmar que el mundo se derrumba cuando lo intento explicar en clave teórica.

Un ejemplo: la salida del sol, explica nuestro autor en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, es vivida de modo distinto por un astrónomo que por el coro de los viejos tebanos de la Grecia antigua: mientras el primero lo observa, el sol está delante de él, desde su yo cognoscente que permanece indiferente ante lo que pasa ante sus ojos, para ellos, los ancianos de Tebas que miran el sol después de defender su ciudad la experiencia se muestra así:

Oh tú, el más bello rayo del sol
Que desde hace tanto tiempo iluminas
Las siete puertas de Tebas...

Sófocles, *Antígona*, vv. 100ss.

He aquí un ejemplo preciso de lo que Heidegger piensa respecto a la vivencia como proceso y como apropiación. En la primera somos los observadores que ordenan, ponen y legislan lógicamente el mundo. En la segunda vivimos en sintonía con él, sumergidos a-teoréticamente en lo significativo.

Lo anterior ya deja ver que todo conocer, finalmente, ha de tener a la base este mundo ya iluminado en el cual nos ocupamos. De ahí que el conocer no “descubra” radical y definitivamente el mundo. Éste ya está ahí compareciendo todo el tiempo. De hecho los conocimientos, por ejemplo de la física o de la astronomía –siguiendo el ejemplo citado–, des-mundanizan (*entweltlich*) el mundo al aprehenderlo como “objeto de la naturaleza”. Y

¹⁴³ *Ibid.*, p. 89

es que sucede que en el fondo no advertimos que es una actuación no teórica la que descubre al mundo originariamente. Puesto que el vivir, al estar-siendo-en-el-mundo ocupándose en él, queda *absorbido*, arrastrado por el mundo en que se ocupa, cree no saber nada en absoluto de la mundanidad del mundo hasta que lo capta y concibe por medio de un pensar teórico de algún tipo.¹⁴⁴ La manera adecuada, fenomenológicamente hablando, de aproximarse al mundo y la vida, sin embargo, es otra. A éste Heidegger le denomina “ciencia originaria de la vida”.

§ 8. Viabilidad y configuración de una ciencia originaria.

El término “ciencia” en la expresión “ciencia originaria” es una “conformación especial” de las tendencias de la propia vida, es decir, es uno de sus “cómos” o posibilidades existenciales. En este sentido, también dicha ciencia parte de un nexo de significaciones mundanas. Es necesario advertir que la vida posee, tal como Heidegger lo señala, *autosuficiencia*, carácter que remite a una estructura intencional denominada “direccionalidad” que *acontece en un mundo* y que permitiría, eventualmente, evitar la objetivación de lo que pretende tematizar la ciencia originaria. Lo dicho hace referencia a que vivimos haciendo y dejando de hacer ciertas cosas, estando en esto o en aquello. Vivimos en un mundo que es tanto el mundo compartido, el mundo circundante en el que “nos las vemos” con cosas y el mundo del sí mismo. Este complejo estructural se determina como aquello que me sale al encuentro «y le otorga a mi vida esta rítmica personal justamente mía».¹⁴⁵

¿Cómo lograr, entonces, poner en marcha una ciencia originaria cuando su “objeto” es un “suceso” que posee cierta “rítmica”, que acontece en un mundo y además posee diversas formas de cumplimiento? ¿Puede lo vivo no objetivado ser tema de un saber científico? El problema no estriba tanto en el número de casos cambiantes que ocurren en la vida humana como en las variables de la direccionalidad de la autosuficiencia, en términos heideggerianos. Estas variables se explican como el “carácter de relieve” de la vida. Tiene cuatro momentos: 1) El denominado *carácter del entorno* que consta del mundo

¹⁴⁴ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 231.

¹⁴⁵ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)* p. 45.

circundante, del mundo compartido y del mundo del sí mismo. 2) La *compenetración* no teórica de los tres elementos que constituyen el “carácter del entorno”. No somos espectadores sino actores de la vida, por decirlo así. 3) Lo que Heidegger llama *conformaciones relevantes* que no llegan a ser del todo expresas sino grises y que conforman la cotidianidad. Hay tendencias de la vida más o menos estables. Finalmente 4) La vida económica, religiosa, científica o artística como *formas radicales* que tienden a dominar la vida, rechazando lo que no pertenece a su esfera.

Tanto el carácter del entorno, su *compenetración* y la vida en su dimensión cotidiana serán sumamente importantes para comprender el proyecto fenomenológico heideggeriano. Dentro de estas *formas radicales* expuestas arriba, además, la ciencia ocupa un lugar central en el análisis heideggeriano cuando trata de establecer la viabilidad precisamente de una ciencia originaria. ¿Qué modo de ser científico tiene en mente Heidegger cuando intenta distanciar a la fenomenología de la objetivación? El saber que está dominado por el cálculo y la adición de información no es el modelo de referencia para la *Urwissenschaft*. Poco, casi nada, puede hacerse desde ahí al nivel de los verdaderos problemas, dice Heidegger. Con ello parece distanciarse aquí de manera expresa del modo de proceder científicista husserliano. Evidentemente la ciencia no es, *per se*, el problema como tal, sino la verdad que ostentan como la única y más valiosa que, además, se funda en la idea de que el juicio es el lugar primordial de la verdad. Ciertamente, para Heidegger, lo que las ciencias consideran verdadero no es *lo* verdadero en un sentido fundamental. El sentido de verdad científicista está fundado en una noción de verdad que apunta hacia el comparecer de las cosas en un mundo vivo y significativo. Al respecto una aclaración.

Los ámbitos antepredicativo y prejudicativo juegan un papel importante dentro del problema de la verdad pues, desde la perspectiva heideggeriana, el juicio no es ese lugar originario de la verdad. La evidencia antepredicativa está vinculada con la conciencia de cumplimiento, es un saber directo que hunde sus raíces en la movilidad y la significatividad pre-teórica (*vortheoretisch*) de la vida. Adrián Escudero lo explica de la siguiente forma: «Formular una proposición, expresar un juicio, es exponer algo, es decir algo de algo. Pero esa misma operación predicativa es secundaria respecto al estar ya en el mundo propio de la existencia humana».¹⁴⁶ El mundo ya comprendido es, en este sentido, la condición de posibilidad para que el logos muestre lo que antepredicativamente está oculto. Por eso es

¹⁴⁶ J. Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, p. 261-262.

que, como señala Heidegger en sus lecciones invernales en Marburgo de 1925-1926, «lo existente puede ser extraído de sus situación de no descubierto, es decir, de su ocultamiento, puede ser descubierto, es decir, descocultado. A este descubrimiento, es decir, desocultamiento de lo existente, lo designamos verdad».¹⁴⁷ Heidegger se remite al sentido antiguo de verdad como des-ocultación en el curso *El Sofista de Platón* de 1924-1925 en los siguientes términos: la expresión privativa des-ocultación indica que los griegos tuvieron un entendimiento del hecho que el des-ocultamiento del mundo debe ser ganado, pues éste inicialmente y en su mayor parte no está disponible.¹⁴⁸ El mundo, pues, está primariamente encubierto. Lo que se revela es el mundo circundante en su inmediatez, continua Heidegger, que eventualmente vuelve a caer, una y otra vez, en encubrimientos y distorsiones discursivas. Las opiniones, pues, se “petrifican” a sí mismas en conceptos y proposiciones, se vuelven “obviedades” que se repiten hasta el cansancio. Como consecuencia de esto, lo que originariamente se revela queda encubierto de nuevo. El filósofo desde antiguo, así, ha de enfrenarse a estas dos tareas: a la ignorancia y a la *doxa*. Heidegger ve en esto más que una manida “serenidad griega”, una señal de lucha contra los “decires”. Lo des-cubierto, pues, queda en-cubierto siempre de nuevo. De ahí la necesidad de volver a des-ocultarlo a través del *logos*. Veamos otra vía para comprender esta idea.

En sus lecciones sobre lógica Heidegger desarrolla la cuestión de la verdad considerándola desde la estructura del “en tanto que”. Señalaremos aquí algunos de los elementos que nos parecen importantes.

Todo hablar de algo –en tanto comportamiento de la existencia– se fundamenta en la existencia misma «en tanto que abierta al mundo, es decir, trata algo que en cada caso *está ya de algún modo abierto*».¹⁴⁹ Esto quiere decir que todo trato con las cosas, todo comportamiento que llevamos a cabo (como escribir en este teclado o leer este texto) implica un “conocimiento” de aquello en lo que uno está. El ente tratado (en el ejemplo, mi ordenador o el texto) está descubierto desde su “para qué”: está de-signado. Lo que en primer lugar está dado es su “para qué”. Dicho en otros términos, Heidegger explica que lo primero que tenemos es un vínculo estrechísimo con las cosas de índole “práctica”. *Tenemos que ver* con las cosas.

¹⁴⁷ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 16.

¹⁴⁸ Heidegger, *Plato's sophist*, p. 11.

¹⁴⁹ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 120.

Nuestro ser orientado a las cosas y a los hombres se mueve en esta estructura del algo en tanto que algo, o, dicho brevemente, tiene la *estructura del «en tanto que»*. Aquí, esta estructura del «en tanto que» no se refiere necesariamente a la predicación. En el tener que ver con algo no estoy realizando ningún enunciado temáticamente predicativo sobre ello.¹⁵⁰

Heidegger destaca, como decíamos, el carácter antepredicativo de la estructura del “en tanto que” como una *estructura fundamental*. Ésta posibilita la predicación pues primero “tomamos” las cosas “como nos vienen”, por decirlo coloquialmente. Ese “tomar” así implica “tener que ver con” algo “en tanto que” algo. Justamente este “en tanto que” no se hace explícito de modo regular. Se capta, más bien, llanamente, no *temáticamente*. Por eso es que toda “comprensión libre” o “pura” (suponiendo que esto sea posible) requeriría de una modificación peculiar de esa *estructura fundamental*. Comprender una sensación pura, por ejemplo, requeriría de cierto procedimiento reductivo, posible únicamente *a partir* de dicho “en tanto que”. El concebir teórico resulta, en este orden de ideas, “artificial” pues actúa prescindiendo del “en tanto que” primario que es un comportamiento impregnado de significación. Éste, a su vez, señala Heidegger, sustenta la estructura del enunciado. «De ahí –apunta Adrián Escudero– que la adecuación o la no adecuación entre la proposición y el objeto sólo sean factibles desde el trasfondo de un mundo ya siempre comprendido».¹⁵¹

Así, podemos decir, junto con Heidegger, que “vivimos” en la comprensión pues *tenemos*, de entrada, las cosas con las que tratamos atemática y comprensivamente siempre con nosotros. Entendemos de las cosas pues *estamos en* el mundo tratando con ellas, utilizándolas.

Es decir, en esta concepción aparentemente llana de las cosas más inmediatas del mundo circundante, al comprender y entender siempre estoy *ya más allá* respecto de aquello que en un sentido extremo está justamente dado, siempre estoy *ya más allá* en la comprensión de aquello para lo que y como lo cual se toma cada vez lo dado y lo que sale al encuentro.¹⁵²

Estando en el mundo el existente *tiene que ver* con las cosas. A este modo estructural de ser Heidegger lo denomina en sus lecciones sobre lógica “ser-siempre-ya-por-anticipado-cabe-algo”. A lo que esto se refiere es al modo en el que, existiendo, *entendemos ya de* algo, su

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 264.

¹⁵² Heidegger, *op. cit.*, p. 122.

para qué, pues literalmente vivimos en contextos significativos y no, de principio, en relaciones objetuales. Por eso es que, agrega Heidegger, «este significar sólo es posible como modo fundamental de nuestro ser gracias a que nuestra existencia es ella misma una existencia comprensiva».¹⁵³ Lo que significativamente es comprensible no son, en realidad, cosas concretas o conceptos generales, sino la vida ejecutada en el mundo como conjunto. Por el significado antepredicativo la existencia “conoce” su mundo en el sentido del descubrir la circunstancia respectiva en la que el ente, dice Heidegger, comparece como ente.¹⁵⁴ Lo que tiene, pues, la vida para sí misma no son originariamente objetos sino una comprensibilidad significativa del conjunto. Y ésta, precisamente es la que permite la expresión en palabras que tienen significados.

El enunciado, continua la exposición de Heidegger, puede ser mostrativo, hacer ver, porque la existencia es un ser-ya-cabe lo que hay que mostrar. Eso es lo que significa la expresión “estar abierto al mundo”. Por tanto, podemos afirmar ahora, que el significado proposicional está fundado en el significado general.¹⁵⁵ De tal forma, todo enunciado mostrativo hace visible el “con qué” ya comprendido y descubierto en la comprensión. Por eso se puede decir que lo descubierto ha de seguir descubriéndose a través de ese ver mostrativo, apofático, sin olvidar que lo comprendido y descubierto en el enunciado se comprende a partir de lo tratado mundanamente. Dado lo anterior Heidegger afirma que «el enunciado en el sentido de la tendencia de la que aquél se ocupa, a saber, de hacer ver, se une por así decirlo con lo presente en tanto que presente, y únicamente en esta tendencia a aproximar lo presente en tanto que presente para el concebir».¹⁵⁶ Finalmente, el hacer ver lo presente desde este o aquel modo *en* el mundo remite al enunciar determinado. Heidegger exclama en sus *Prolegómenos*: «¡lo primero de todo siempre los fenómenos y luego los conceptos!».¹⁵⁷

Si el enunciado es, entonces, el modo adecuado para destacar el ser de las cosas y de la existencia, ¿podríamos decir que es en el enunciado científico-preteorético donde ser abre realmente la posibilidad de pensar filosóficamente? ¿Qué hemos de entender por “preteorético”? Habría que destacar, en primer lugar, que esta noción no equivale a lo “precientífico” (*vorwissenschaftlich*). En Husserl esto último se refiere a la actitud natural

¹⁵³ *Ibid.*, p. 124.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵⁷ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 310.

que sirve como antesala de lo propiamente teórico pues es en aquella actitud cotidiana donde se aceptan el mundo y las cosas a-problemáticamente. Lo importante es advertir, señala Heidegger, que lo pre-científico en el planteamiento husserliano está determinado por lo científico y teórico que es ya la realización de una actitud reflexiva-contemplativa cuya observación toma distancia de las cosas tal y como ellas comparecen. «A través de esa modificación reflexiva –anota Adrián Escudero–, la vivencia pierde su fuerza de realización vital».¹⁵⁸

El proceder de la ciencia rigurosa husserliana no es, finalmente, el de la *ciencia originaria de la vida*. Ésta funda aquella. Para las ciencias, las cosas se vuelven fenómenos de la intuición sensible y natural, es decir, forman parte del conocimiento teórico de objetos que conforman un todo objetivo más amplio llamado “naturaleza”. Con esto, Heidegger intenta recordarnos lo que ya hemos señalado acá, que las ciencias son una de las *formas radicales* que dominan la vida, “un nexo de manifestación entre otros”, cuyo dominio implica la anulación de la validez de otros modos en que la propia vida acontece.

Lo que ocurre en el proceder científico es que éste parte de un mundo buscando la elaboración de un “suelo de experiencia” donde se ha de poder destacar y eventualmente analizar teóricamente aquello por lo que se pregunta. Así, busca hacerse de dicho “suelo de experiencia” que eventualmente constituya una “lógica concreta” con determinado campo temático. La expresión “lógica concreta” indica las relaciones y estados de cosas, señala Heidegger, que mantienen nexos dentro un campo temático sostenido por tal “suelo de experiencia”. «Lógica porque se trata de determinaciones de objetos, relaciones de objetos y estados de cosas –nexos de estados de cosas que ahora, en cuanto nexos de una lógica “concreta”, están definidos por la plenitud cósmica concreta del campo temático que ha sido procurado por el suelo de experiencia».¹⁵⁹

Lo que ahora salta a la vista es que hay un mundo pre-dado que comparece ya siempre a partir del cual la ciencia puede emerger y configurar “lógicamente” su suelo de experiencia como *forma radical* de la vida. De tal modo, toda consideración de índole teórica requiere del mundo de la vida. En última instancia, la ciencia como una de las formas radicales de las variables de la direccionalidad que constituyen el carácter de relieve de la vida es una posibilidad que arraiga en la experiencia mundana.

¹⁵⁸ J. Adrián., *op. cit.*, p. 375.

¹⁵⁹ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920., p. 86.

Lo anterior sirve para reafirmar lo que preguntábamos líneas arriba, ¿es posible alcanzar el ámbito del origen desde la ciencia? ¿Qué es entonces para la fenomenología esta *Ur-wissenschaft*? Una clave para entender este problema, nos parece, se encuentra en la idea que señala que la propia vida, suelo y destino de la ciencia originaria, vive experimentando un mundo.

Desde sus primeros cursos Heidegger acepta claramente que la actitud científica objetivante tiende a inmovilizar lo que inicialmente es *vida*. Los caracteres relevantes de la vida serán ya desde la época de 1919 el mundo circundante, el mundo compartido y el mundo del sí mismo, estando compenetrados los tres ámbitos, así como las conformaciones cotidianas, mismas que dejan de ser accesibles desde los nexos que establece el pensar teórico. «*Los mundos de la vida son tomados por la ciencia en una tendencia desvivificadora, con lo que se priva a la vida fáctica de su posibilidad viva de efectuarse de manera fácticamente viva*». ¹⁶⁰ En el comportamiento teórico la riqueza de la vida del sí mismo, ese que soy en todo momento, del mundo circundante y del mundo de los otros que comparecen ateoréticamente queda “cancelada”, señala Heidegger, al faltarle ya el ritmo y la vitalidad de la vida. En esto consiste, dicho de modo general, el fenómeno de *die Entlebung*, “privación de vida” o “desvivivimiento”. ¹⁶¹

La fenomenología, en tanto ciencia originaria de la vida, ha de poder pensar en su “objeto” no como algo ya dado, decíamos, sino “en cuanto emergente”. De lo que se trataría, pues, es de comprender la vida desde su origen, subraya Heidegger. Ésta ha de ser la “tendencia directriz” de la fenomenología y no la de captar las determinaciones quiditativas de la vida como hacen las ciencias particulares. Su tendencia es distinta pues tampoco pretende objetivar científica y teóricamente los “contenidos” de la vida. ¿Posee ésta, por tanto, algo así como un “suelo de experiencia”? No, en el sentido científico-teorizante dado el carácter emergente del que hablamos líneas arriba. La vida ha de ser comprendida «en cuanto emergiendo del origen». ¹⁶²

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶¹ Cf. J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*. Respecto a la privación de vida o “desvivivimiento” señala Adrián Escudero: «Se trata de un fenómeno que acompaña a la actitud teórica inherente a la ciencia, donde se evapora la significatividad primaria del mundo circundante. La actitud teórica y reflexiva (...) es expoliadora de la vida (*lebensberaubend*) y encarna un tipo de experiencia vitalmente depauperada (*Entlebung*). La *Entlebung*, pues, describe la tendencia implícita en las ciencias a excluir de sus análisis los diversos mundos de vida (*Lebenswelten*) y plasma su incapacidad de dar cuenta del carácter fáctico, histórico y mundano de la vida misma» (p. 75).

¹⁶² Heidegger, *op. cit.* p. 93.

Todo lo que comparece en el mundo se presenta, pues, de *cierta manera*. De ahí que Heidegger establezca una diferencia entre el mencionado contenido quiditativo (*Was-gehalt*) y el contenido modal (*Wie-gehalt*). El primero está claramente referido al “qué” y el segundo al “cómo”. Esto significa que en la vida viva nos las vemos con modos diversos en los que las cosas, los otros y nosotros mismos comparecemos en el mundo a-teoréticamente.

La excesiva teorización, pues, conduce a un proceso de privación de vida en el que el “objeto” filosófico queda como escindido del vivir. ¿Cómo evitar dicha “escisión”? ¿Es que poseemos los conceptos “adecuados” para hablar de la *vida* sin caer en la objetivación de la que quiere distanciarse Heidegger en estas consideraciones? Él mismo nos dice: «“objeto” es una designación que conduce a equívocos: nuestro lenguaje no está a la altura de este *nuevo* tipo de vivencia fundamental». ¹⁶³ Cuando Heidegger habla, pues, de esta “vivencia fundamental” habría que comprender que intenta dirigir nuestros pensamientos a un ámbito con el que estamos ya familiarizados y en el que de hecho nos encontramos ya siempre: el mundo circundante [*Umwelt*]. Es más, nos encontramos tan “íntimamente familiarizados” con este mundo que justamente tendemos a obviarlo en el trato que mantenemos con él o a ponerlo entre paréntesis con nuestros modos de representar reflexivos-objetivantes.

Al dirigir la mirada a la cuestión de la vivencia del mundo circundante, Heidegger encuentra una primera pregunta en su intento por establecer un nuevo comienzo de la filosofía como investigación fenomenológica. Incluso, y no sin cierto dramatismo, Heidegger habla de la vida o muerte de la filosofía.

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 a 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. ¹⁶⁴

La tarea, finalmente, consiste en que el filosofar sepa mantenerse *fiel* a la mostración explícita del sentido de la vivencia del existente que habita en un mundo circundante. La filosofía ha de pretender, pues, aprehender la vida sin objetivarla, ser originaria apropiación

¹⁶³ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 55.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 77.

mostrativa de significados no objetivos. La investigación y los análisis filosóficos han de poder sumergirse en el mundo comprendiendo la “corriente significativa en la que de hecho estamos inmersos”¹⁶⁵, según el comentario de Jesús Adrián Escudero.

Veamos ahora de modo explícito qué elementos determinantes se hallan en la concepción que Heidegger tiene sobre la indicación formal y el papel que juega en la posibilidad de configurar un filosofar fiel a la mostración de aquello que, en un primer momento, ha de ser el tema de la fenomenología, el ser del vida.

§ 9. Indicadores formales

Si asumiéramos, sin más, que la tarea de la filosofía fenomenológica propuesta por Heidegger es un mero “tomar nota” formal-ontológico, estaríamos con esto aceptando la primacía de un sentido referencial teórico. Dicho de otro modo, daríamos preeminencia a una manera de comprender el sentido de los fenómenos de la fenomenología desde lo objetivo, persiguiendo con esto una *mathesis pura*. Si la única pregunta destacada en la investigación filosófica fuera el “qué” del fenómeno con ello estaríamos procediendo unilateralmente, señala Heidegger, y sólo fijaríamos la mirada en el contenido quiditativo del fenómeno mismo. Con ello la filosofía que pretendemos llevar a cabo se estaría adscribiendo a los prejuicios dominantes que proceden de su propia historia, pues ésta «muestra que la nota formal de lo objetivo domina plenamente la filosofía».¹⁶⁶

¿Cómo prevenir este prejuicio? Por medio de la indicación formal (*formale Anzeige*), señala Heidegger, pues en ella el sentido referencial, el cómo se experimenta y lleva a ejecución el fenómeno que pretende destacar la fenomenología, no es originariamente teórico ni pretende ser destacado desde una supuesta naturaleza eidética.¹⁶⁷ Ni el cómo se experimenta el fenómeno, ni el modo en el que se destaca éste categorialmente en una investigación auténticamente fenomenológica se determinan de

¹⁶⁵ Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, p. 153

¹⁶⁶ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 92.

¹⁶⁷ Cf. R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Respecto a la indicación formal y su sentido a-cientificista apunta Rodríguez: «No mienta un predicado real del ser humano; no puede por tanto entenderse como las relaciones intrínsecas de un todo con sus partes o como una relación extrínseca en que un objeto está con otros. Es en este sentido en el que las categorías existenciales son categorías formales y no materiales (los conceptos universales que explicitan las notas que constituyen la esencia “hombre”» (p. 167).

antemano, según el planteamiento heideggeriano. Lo esencial es resaltar aquí que la *indicación formal* es un modo de conceptualizar que está como “a la espera” de concretarse. Quiere demorarse sin restringir absolutamente el “qué” de lo que lleva a concepto. De ahí que dicha indicación sea una suerte de rechazo a toda determinación dada de antemano. En ese sentido, señala Heidegger:

(...) el carácter ejecutivo quede aún libre (...) La necesidad de esta medida de precaución procede de la tendencia cadente de la experiencia de la vida fáctica que amenaza constantemente con deslizarse extraviándose en lo objetual y de la cual, tenemos, en cambio, que resaltar los fenómenos entresacándolos.¹⁶⁸

Heidegger intenta abrir, pues, la posibilidad de que el filosofar sea un ver mostrativo que *investigue*, que siga –literalmente– una indicación libre de condicionamientos teóricos asumidos sin más. El *qué* de la investigación es el existir propio que busca «configurar una atención a sí mismo bien arraigada».¹⁶⁹ La *tarea* de la filosofía, así, podría pensarse como un *destacar* las estructuras fundamentales de la vida humana, un *estar despierto* que transparenta la propia existencia desde un encontrarse ya siempre en el mundo. En este tenor, la indicación formal señala Heidegger, apunta a una articulación categorial que la propia existencia tiene como posibilidad en sí misma. Es un ver que se dirige a la propia *facticidad*, es decir, al ente que somos nosotros mismos, a la vida que, finalmente, puede articular una comprensión explícita de sí misma.¹⁷⁰ La filosofía que quiere configurarse como “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*) es un tipo de conocimiento que comprende *exponiendo* el horizonte significativo de la vida fáctica.¹⁷¹ En otras palabras, filosofar es la posibilidad de apropiarse categorial y comprensivamente del mundo circundante explicitando sus plexos de sentido gracias a la indicación formal.

Así, para Heidegger, la vida como tema explícito del quehacer filosófico no se aborda originariamente buscando en ella certezas objetivas. ¿En dónde cifrar el significado de dicha búsqueda? ¿En qué consiste la comprensión explícita de la vida fáctica entendida originariamente a través de los indicadores formales? Para Adrián Escudero, la indicación formal «se sitúa básicamente en el ámbito metodológico, es decir, desempeña un papel

¹⁶⁸ Heidegger, *op. cit.*, p. 93

¹⁶⁹ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 34.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷¹ Cf. § 9 del presente trabajo para una tematización concreta en torno al término “facticidad”.

metódico fundamental en la investigación fenomenológica en cuanto facilita un primer acceso a la realidad primaria de la vida fáctica». ¹⁷²

En las “Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers”, Heidegger define la indicación formal en términos de una búsqueda a fondo del sentido genuino de la *existencia* y aclara: «eso propiamente objetual que está en cuestión se fija como *existencia* en una indicación formal». ¹⁷³ Así pues, la indicación formal se refiere, como apunta Ángel Xolocotzi, a un modo de conceptuar “ejecutante” que sea capaz de «conducir a un despliegue temático del fenómeno *vida*». ¹⁷⁴ La intención del proyecto heideggeriano es, en este orden de ideas, volver a ganar el sentido de lo formal. Es decir, que la expresión conceptual recupere su fuerza «de tal manera que la formación de conceptos no signifique ya una mera exposición de un tema teórico, sino el propio experimentar, aclarado mediante la interpretación, o, lo que da igual, el propio llamar la atención sobre ello comunicándoselo a los demás». ¹⁷⁵ Se trata, pues, de cumplir activamente la interpretación, continúa Heidegger, haciendo accesible lo explicado *hermenéuticamente*. ¹⁷⁶ Esto se refiere a la necesidad de renovar y replantear constantemente el sentido de lo tematizado y conceptuado en pos de mantenerlo en su “genuina agudeza”. ¹⁷⁷ De ahí que expresiones como “facticidad”, “mundear” y otras –que ya tendremos oportunidad de analizar– sean *expresiones ocasionales* que buscan, como señala Adrián Escudero, «mantener abierta la comprensión situacional de la existencia humana». ¹⁷⁸

La indicación formal, por otro lado, se enfrenta constantemente a un límite: ha de evitar derivar en ideas estáticas y anquilosadas. Más que pretender una “ideación” teoretizante, la indicación formal busca hablar *desde* la vida fáctica y no “sobre” ella. Un modo de aproximarse a esta meta consiste en ir acuñando “conceptos” que no sean abstracciones de esencias inmutables del fenómeno a analizar sino “figuras expresivas”. Heidegger entiende la fenomenología –y por tanto la filosofía– como *Mitgehen*, como un

¹⁷² J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 399. Cabe destacar que Adrián Escudero señala que los antecedentes de la indicación formal tal como los trabaja Heidegger se pueden rastrear en la comunicación indirecta de Kierkegaard y en las expresiones ocasionales del Husserl (pp. 399 y ss.).

¹⁷³ Heidegger, “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers” en *Hitos*, p. 22.

¹⁷⁴ Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 123.

¹⁷⁵ Heidegger, *op. cit.*, p. 35.

¹⁷⁶ Más adelante precisaremos el sentido del término “hermenéutica” en la primera parte de la obra heideggeriana.

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 38.

¹⁷⁸ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 408.

impulso formador de conceptos y categorías que pretenden “ir-con” aquello que es su asunto, la cosa en la que piensan. Este modo de investigar literalmente busca acompañar a la vida desde ella misma. Es un “ajustarse” comprensivamente a los nexos estructurales de sentido que en la vida acontecen.

El acento que suele poner Heidegger en sus primeros trabajos al carácter emergente de la vida fáctica indica, una vez más, que no nos encontramos ante un objeto de conocimiento pues no es posible captar la totalidad de sus contenidos. Por eso es que sólo desde el existir mismo se puede configurar una ciencia del origen, una “hermenéutica de la facticidad” –como denominará Heidegger a la tarea de la filosofía hacia 1923–, pues es en esta posibilidad donde se encontrarán “*señalamientos motivadores*” que justamente indiquen dicho origen vital. Los indicadores formales son, así, algo “distintivo” encontrado y configurado dentro de la propia facticidad. Se consume tal hallazgo, primero, evitando pre-juzgar desde un horizonte teórico determinado aquello que se tematiza. De este modo también se mantiene lejos de la filosofía todo posible *posicionamiento* respecto a lo pensado, todo asumir esta o aquella postura. Para el fenomenólogo, agrega Heidegger, “posicionarse” respecto a este o aquel horizonte teórico equivaldría al debilitamiento si no a la muerte misma del propio filosofar. ¿En qué sentido? Toda toma de posición, finalmente, pre-juzga ya desde cierto aparato conceptual determinando sus maneras de entender y concebir cosas. Justo lo contrario a lo que pretende la conformación de indicadores formales. Ningún contenido quiditativo posee un puesto privilegiado.

Una de las tareas importantes de la propuesta fenomenológica de Heidegger es, en este orden de ideas, «entender *el* modo de tener experiencia del mundo del sí mismo, su sentido propio, las tendencias y posibilidades comprendidas en él». ¹⁷⁹ Se trata, pues, de *ganar* explicitando, dice Heidegger, una experiencia de la vida que regularmente no está *destacada*. Este *destacar* a modo de indicación, figura aquí como una de las tareas del ejercicio fenomenológico y por tanto de la filosofía misma.

Poner de relieve aquello no destacado fenomenológicamente a través de la indicación formal ha de considerar primordialmente la significatividad en la cual la vida fáctica se realiza inmediata y regularmente. Se trata, señala Heidegger, de «llevar a intuición plena la experiencia fáctica de la vida no destacada». ¹⁸⁰ En otros términos, aclarar

¹⁷⁹ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p. 113.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 114.

comprensiva y explícitamente los nexos significativos en los cuales acontece la facticidad, aquella totalidad que nos sale al encuentro en el mundo cotidiano con el que nos las vemos a diario en su concreción y familiaridad. Ésta será una meta preeminente del filosofar. En tanto somos y vivimos ya en un mundo nos manejamos familiarmente sin plantear teoría o explicación alguna de lo vivido. Nos movemos *ya siempre* en una atmósfera *significativa*. «Vivo siempre *atrapado por la significatividad* y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino». ¹⁸¹ La vida en tanto significatividad es, pues, lo no destacado. *Comprender de modo explícito* el carácter significativo de la vida en la que de hecho ya vivimos comprensivamente y que somos es una tarea filosófica eminente.

En una pequeña nota al §25 de *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Heidegger señala que el mundo puede experimentarse “una y otra vez” vivamente «pues la vida es “más poderosa” que el conocimiento teórico y sus conceptos. No conceptos sino *adecuación significativa al sentido*». ¹⁸²

El proyecto fenomenológico heideggeriano pretende elaborar un saber no teorético que más que responder por el *qué* de la vida se pregunta por el cómo, lejos de toda determinación conceptual heredada a-críticamente. La ciencia fenomenológica es un “pleno ir-con la vida” que toma, en un principio, conocimiento de ella.

“Tomar en conocimiento”, tal y como es abordado en las primeras lecciones del maestro friburguense, significa tematizar la vida desde ella misma. Con ello se pretende mentar relaciones de significatividad vital y no establecer un compuesto de leyes sobre las cosas. Todo esto se funda en la noción de que la vida fáctica se articula de modos tan ricos que parece que ninguna teoría lograría realmente hablar de ella con rigor fenomenológico. El problema está en que “tomar en conocimiento” implica ya cierto grado de conciencia de la significación propia de los nexos vitales. Esta “conciencia”, sin embargo, no habría que identificarla con aquello que Husserl analizó en sus trabajos capitales. A lo que se refiere Heidegger, más bien, es a un modo de *destacar* precisamente aquello que en la experiencia vital no aparece ni está dado inmediatamente. Este “tomar en conocimiento” tiene que ver con un *dar cuenta* temáticamente a modo de indicación. Lejos de la objetividad de la teoría, sobre todo de la que en su momento configuró Husserl, lo que pretende indicar

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁸² *Ibid.*, p. 122.

categorialmente la fenomenología heideggeriana es la significatividad situacional del vivir fáctico, su carácter cinético, su modo de realizarse y ejecutarse.

¿El “tomar en conocimiento” es una modificación de la experiencia vital inmediata? ¿Puede pensarse una analogía con el planeamiento husserliano que va de la actitud natural a la fenomenológica trascendental? Lo cierto es que Heidegger parece aceptar una modificación fenomenológica de la disposición vital inmediata una vez que se pone en marcha dicha toma de conocimiento sin suspender la validez de la propia vida.¹⁸³ Ésta articula expresivamente la significatividad permaneciendo en la vida misma. Pero, ¿qué es lo que se modifica? Lo que cambia en el “tomar en conocimiento” es, dice Heidegger, «el modo de tener experiencia».¹⁸⁴ En la experiencia mundana, sin más, quedo absorbido por ella, me hundo en ella. Un gráfico ejemplo de esto lo provee el mismo Heidegger en los siguientes términos: «Voy nadando en la corriente y dejo que las aguas y las olas rompan detrás de mí. No miro atrás y, viviendo en lo siguiente, no vivo en lo que me salió el encuentro justo antes ni sé de ello en cuánto recién vivido. (...) yo *nado* justo en esto y aquello en una determinada dirección de expectativas».¹⁸⁵ Tomar en conocimiento, por el contrario, permite explicitar los nexos significativos y la estructura de la existencia. Esto no “rompe” con la corriente de vivencias, las a-compañía y puede caracterizar lo experimentado como totalidad, lo que puedo “recorrer”, dice Heidegger, sabiendo que lo he recorrido. Se presentifican, así, los mencionados nexos de sentido y la vida que es siendo aparece como unidad total abierta y viva. Podríamos decir que estos nexos son destacados y explícitados. La propia vida no alcanza a verlos pero vive en ellos inmediatamente. De lo que se trataría, una vez más, es de cultivar ese modo de destacar como un “ir-con”, poner de relieve el sentido que inmediatamente comprendemos dentro del mundo. O adoptamos una actitud contemplativa-teorizante desde el muelle o asumimos desde el pensar fenomenológico originario que somos nosotros quienes realmente vamos en el barco llamado existencia.

Lo que a Heidegger le interesa y que pretendemos poner de relieve aquí es que la fenomenología busca en los indicadores formales *figuras concretas* que *expresen* la vida misma, no universales vacíos. La indicación formal pretende interpretar lo que acontece

¹⁸³ Para una discusión contemporánea sobre la relación entre los planteamientos de Husserl y Heidegger véase J. Adrián Escudero (Ed.) *Studia heideggeriana. Vol. V*

¹⁸⁴ Heidegger, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 128.

vitalmente no como una secuencia lineal de *estadios*, sino como una *producción* que irrumpe una y otra vez desde el origen. No son leyes universales lo que se quiere establecer, sino relaciones de sentido.¹⁸⁶

El *origen*, como ya dijimos en el §5, no indica nada “místico” o “mítico”, ni un “principio universal” o una “fuente de fuerza”. Es, señala Heidegger, «la figura de la producción de la vida en todas sus situaciones».¹⁸⁷ Dicha “figura” es, finalmente, *expresiva* y habla de la vida *concreta*: ésta se vuelve “captable”. La fenomenología desde Heidegger pretende, así, que la vida fáctica, en un primer momento, se vuelva accesible a través de la expresión indicativa, pues ésta no se encuentra delante de nosotros como un objeto simplemente ya formado pues *la somos* nosotros mismos. Por eso, si la vida ha de poder volverse accesible para sí misma, es decir, para el que la piensa, es que ella *ya es* en su riqueza de nexos de sentido. Lo que ha de ganarse expresivamente es el *cómo*. Intentamos comprender, pues, a través de la indicación formal *cómo* tiene la vida experiencia de sí misma y *cómo* está caracterizada en lo que respecta a su efectuación. La experiencia viva de la vida, está en posibilidad de tomarse y tenerse de modo vivo y efectuarse en dicho tenerse.

Con lo hasta aquí señalado, se podrá advertir la importancia que tienen las “figuras expresivas” o “indicadores formales”. Fenomenológicamente la tarea es inagotable: las figuras de expresión no pueden ser estáticas, absolutas. Si así fuera, señala Heidegger, se las sustraería su sentido expresivo y su función viva.¹⁸⁸ El filosofar, pues, ha de cuidarse de objetivaciones “paralizantes” para “ganar siempre de nuevo” las figuras expresivas en cuestión. Por eso este proyecto filosófico nada tiene que ver con “adoctrinamiento” alguno fruto de un compendio de sentencias de índole práctica con las cuales podamos “llevar mejor” la vida. En cambio sí es «un conducir investigativa y comprensivamente a las figuras mismas de la vida. (...) Toda auténtica filosofía nace de la *necesidad* de plenitud de la vida, no de un pseudoproblema epistemológico o de una pregunta ética fundamental».¹⁸⁹

En resumen, la indicación formal significa justo lo que mienta: indica una dirección, guía la investigación. No pretende captar el *eidos* sino el *cómo* de la propia vida fáctica en tanto *ejecución*.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁸⁷ *Idem.*

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 176-177.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 159.

Los indicadores formales no son esquemas de acción prefijados; más bien diseñan diferentes posibilidades de ser de la vida. Su comprensión es sólo vacía y su función se limita a destacar el sentido del contenido (*Gehaltsinn*), de referencia (*Bezugssinn*) y de ejecución (*Vollzugssinn*) que, como se ha señalado, sólo puede experimentarse en la ejecución misma de la vida y nunca en el ámbito de lo puramente teórico.¹⁹⁰

§ 10. La cuestión de la *facticidad*.

Tomado el problema radicalmente, «se cae en cuenta de que la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella».¹⁹¹

Nos hemos referido a lo largo del trabajo a la facticidad en varias ocasiones. Dicho término ha quedado implícitamente asociado a lo que Heidegger entiende por vida, con lo cual algo se ha mencionado ya indirectamente sobre el significado de lo fáctico. Sin embargo, es ahora cuando explicitaremos, de la mano de Heidegger, algunos de los elementos más importantes en torno a esta importante noción. Los esfuerzos de Heidegger, sobre todo a partir de 1923, por configurar lo que él denomina una *hermenéutica de la facticidad* estuvieron precedidos no sólo por los intentos de plantear una ciencia originaria de la vida, como hemos visto, sino también por el proyecto, hacia 1922, de postular una *ontología fundamental* de la existencia que ya señalaba hacia la fenomenología de la vida fáctica. Estos momentos permiten que se consume la elaboración de una investigación filosófica como fenomenología hermenéutica y cristalizan, a la vez, las aportaciones más significativas de Heidegger al quehacer filosófico del siglo XX de cara a la tradición.

Hay, como se ha insistido a lo largo de estas páginas, una confrontación entre la “logicidad” objetivante y teórica propia del proyecto filosófico husserliano y la perspectiva que Heidegger intentará elaborar desde la noción de *facticidad* y los modos de acceso a ésta. La primera destaca, dicho concretamente, un ámbito universal y puro como hemos visto¹⁹² y la segunda pone énfasis en el carácter temporal de la existencia que somos en cada caso. Ahí es desde donde se vuelve posible toda comprensión originaria de los

¹⁹⁰ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 414.

¹⁹¹ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 43.

¹⁹² Cf. el capítulo 1 del presente trabajo.

plexos de significado mundanos. «Todo lo que se experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de *significatividad*».¹⁹³ Estamos, pues, sumergidos *fácticamente* en una significatividad *circunmundana* que tiene su propio carácter de ser. Todo ver fáctico, por decirlo así, es un “ver previo” cargado de sentido. Este ver previo implica ya la aparición de la noción de “hermenéutica” pues todo ver es descubridor, un comportarse respecto a los entes y, en este sentido, ya *hermenéutico*. El *sentido*, así, cobra prioridad filosófica originaria frente a lo objetivo.

Lo que pretende el planteamiento heideggeriano, finalmente, es que la fenomenología transite del sujeto trascendental a eso que él mismo llama “vivir fáctico”. Éste ha de poder ser transparente para sí mismo como ente que vive pero que sobre todo *está siendo en el mundo* comprendiendo sus plexos significativos. Un pasaje del currículo que Heidegger mismo redactó en 1922 deja en claro sus aspiraciones y tareas filosóficas.

Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida «histórica» y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio).¹⁹⁴

Así, para destacar de modo claro la facticidad (*Faktizität*) digamos, para comenzar, que ésta se diferencia de los entes simplemente presentes. La *Vorhandenheit* (“presencia” o “simple presencia”) no es la “facticidad” pues ésta es una determinación ontológica distinta a algo que pudiera colocarse ahí delante de un sujeto que contempla. Un planteamiento de las lecciones invernales en Marburgo (1925-1926) destaca que la facticidad, propiamente, es el ser de eso que denominamos existencia.

Entiendo por facticidad una determinación específica del ser de la existencia, y el término no se emplea en un sentido indiferente que fuera equivalente al hecho efectivo de alguna cosa presente. La existencia, según su sentido, jamás es algo presente ni jamás es algo así como un

¹⁹³ Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹⁴ Heidegger *apud* Jesús Adrián Escudero en el “Prólogo” a *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 13.

hecho. Pese a todo es un fáctum en un sentido específico, y a esto específico lo designamos como facticidad (...).¹⁹⁵

Facticidad va a ser para Heidegger, así, el carácter de ser de nuestro existir propio: el existir *en* cada ocasión. Se refiere al ente capaz de *estar* en una situación determinada. *Estar* en cierto momento en cierto lugar. Se vincula, además, con el “estar-en-ello”, “estar-aquí”. Estamos hablando, entonces, del ente que existe *siendo y estando* en un “aquí” (*Da*) *en lo que toca a su ser*.¹⁹⁶ En un intento por colocar filosóficamente a la existencia en un lugar adecuado, Heidegger considera la facticidad como el *existir en su ocasionalidad*. De tal suerte, la actualidad aparece ahora como un modo determinante de la ocasionalidad – actualidad concreta- que implica un *estar-siempre, demorarse-siempre* en el presente. «Ontológicamente la actualidad supone: el *presente del ahora* (*Gegenwart des Zunächst*), el uno, el estar con los demás, con los otros; “nuestro tiempo”». ¹⁹⁷ El existir propio, pues, es lo que es en su “aquí” *ocasional*.

Tomadas las cosas así, el ente *fáctico* no es, rigurosamente pensado, “objeto de la intuición”, tal como lo pensó la fenomenología clásica, dado que, como hemos intentado señalar, no estamos abordando el asunto de la existencia desde un horizonte teórico objetivante. Más que esto, Heidegger insiste en mantener al filosofar lejos de determinaciones objetivas y abocarse al ser de este ente existente que, además, «está *aquí* para sí mismo en el cómo de su ser más propio». ¹⁹⁸ El Dasein fáctico, el humano en cuanto tal, si se nos permite la aclaración, no se refiere a la humanidad “universal” o algo por el estilo. Es vida *propia*. Aunque el término vida, señala Heidegger, es polisémico y a veces confuso, la fenomenología de la facticidad busca rastrear las posibles direcciones de su significado. Además –y esto lo consideramos muy importante– el carácter *propio* que señala Heidegger indica que el vivir fáctico está en posibilidad de “estar despierto” (*Wachsein*), de ganar cierta transparencia respecto de la vida fáctica que él mismo es. La indicación formal, como señalamos páginas atrás, es la vía posible para dicho estar despierto.

¹⁹⁵ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, pp. 188-189.

¹⁹⁶ Heidegger, *Ontología*, p. 25.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.

La facticidad se refiere al vivir *en* cada ocasión (*Jeweikigkeit*) donde lo fáctico se articula siendo de este o aquel modo. La ocasión señala una situación determinada de carácter ontológico, es decir, que el estar “*en*” que la define no es un objeto de la intuición sensible. Lo que se pretende, en última instancia, es hacer manifiesta la vivencia originaria, dar a conocer lo no-expreso que reside en lo que Heidegger llama “intuición comprensora”. Para tal efecto la hermenéutica será el modo de acceso privilegiado para abordar, cuestionar y explicar la facticidad.¹⁹⁹

En el semestre de invierno entre 1920 y 1921 Heidegger imparte las lecciones que llevan por título *Introducción a la fenomenología de la religión*. En ellas arranca con una exposición sobre algunos rasgos de la experiencia de la vida fáctica que en sus cursos posteriores serán desarrollados. Lo destacable en estas lecciones es que ya se deja ver que el comportamiento “racional” o “cognitivo” no lleva a ningún lado cuando se trata de comprender en qué consiste la experiencia fáctica de la vida. Heidegger aclara aquí que, en ese sentido, es imposible separar al “yo experienciante” y “lo experienciado” cuando se habla de facticidad. Ésta supone un afrontar lo experienciado además desde un horizonte histórico. ¿Es este último tranquilizador o desasosegante?, pregunta Heidegger. Aunque tradicionalmente lo histórico ha sido algo secundario, señala, la fenomenología ahora se intenta hacer con ello de un elemento que, lejos de las teorías y de la ciencia histórica, comprenda temáticamente la experiencia fáctica a partir de sí misma. En este sentido, lejos de una consideración histórico-objetual, la historia se vuelve, dentro del contexto de la vida fáctica, *ejecución*. Esto implica, señala Heidegger, un giro radical de la *situación*. Ésta, en cuanto término fenomenológico, implica una comprensión ejecutiva unitaria de la pluralidad de nexos significativos. No estamos, por tanto, “ante” un sector homogéneo de relaciones pues la facticidad –contemplada desde su carácter histórico– transcurre de manera diversa y posee un haber previo, un pasado condicionante que abre la posibilidad de tematizar el fenómeno de la caída en tanto absorción en el mundo.²⁰⁰

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

²⁰⁰ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 120.

A. Primera aproximación al fenómeno de la caída.

La vida fáctica se hace cargo de sí misma con dificultad. En cierto sentido, “arrastra” una “pesada carga” de la cual ya hablaba, según la interpretación de Heidegger, Agustín de Hipona.

Oneri mihi sum. “Soy una carga para mí”. Así reza la afirmación agustiniana que permite a Heidegger sostener que la propia vida fáctica tiende a la dispersión, al desmoronamiento. Para Agustín, el vivir mismo acontece como una “tentación constante” y, en este sentido, el pensamiento agustiniano «experimenta la vida fáctica y comprende a partir de ahí en qué medida quien vive en esta claridad y en este nivel de ejecución es para sí mismo necesariamente una carga».²⁰¹ Siendo que la vida es, fundamentalmente, experiencia determinada por la situación, está configurada por un habérselas con y un mirar en torno que propician la *absorción* en el mundo. Según el propio Heidegger, en el mirar en torno el vivir fáctico huye de sí, queda absorto y extraviado ocupándose de las cosas cotidianas y de sí mismo.

Esta caracterización de la vida fáctica no carece de relevancia pues son la situación, el estar presente, la ocurrencia y el tomar parte en el existir lo que determina el fenómeno de la caída.²⁰² El “desvelamiento fenomenológico” de la facticidad, como lo llama Heidegger, advierte el fenómeno del *movimiento de caída* (*Verfallen*) como una tendencia fundamental que constituye uno de los momentos estructurales decisivos de la vida fáctica y hacia la que ésta se inclina. Una de sus posibilidades, desde la lectura que Heidegger lleva a cabo de Agustín, es la de tomarse-uno-a-sí-mismo-como importante: *sibi placens* (“gustarse a sí mismo”), tener alto concepto de uno mismo.²⁰³ El sí mismo, se pierde así en la inserción mundana. «En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo, acecha la posibilidad de la caída abismática y del genuino perderse-uno-a-sí-mismo».²⁰⁴ La vida fáctica, pareciera, se agobia ante sí misma sobre todo cuanto más vive. Esta posibilidad, apunta Heidegger, aumenta mientras más intenta la propia facticidad acceder a ella misma.

²⁰¹ Heidegger, “Agustín y el platonismo” en *Estudios sobre mística medieval*, p. 59.

²⁰² *Ibid.*, p. 88.

²⁰³ *Ibid.*, p. 95.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 97

Así pues, la vida fáctica es propensa a la ruina, al desmoronamiento (*Zerfall*) y esto es un destino “íntimo” de la propia facticidad, visto fenomenológicamente. Pues esta tendencia al olvido del sí mismo, señala Heidegger, es tranquilizadora y alienante. Tal inclinación a la caída, según Heidegger, impide que la vida sea vivida como tal pues ésta se mueve en un término medio: el fenómeno de la publicidad como corriente dominante. El trato, la circunspección y la aprehensión del mundo quedan condicionados por el *Uno* (*das Man*). Nadie vive la vida fáctica desde sí mismo. La vida queda presa de los otros, de la costumbre y, así, cae.

B. *Das Man*

En los *Prolegómenos*, Heidegger intenta determinar el movimiento de la caída como esa tendencia a la huida de sí mismo que experimenta la vida fáctica de la que hablábamos líneas arriba, poniendo el acento en que el quedar absorbido por el mundo huye, básicamente, de su originario estar siendo en el mundo.

El Dasein en el uno se mueve, como quien dice, en un *torbellino* que le hace dar vueltas, aturcido, en el uno, despegado y arrancado en todo momento de las cosas y de sí mismo, y lo arrastra con ese dar vueltas a mantenerse en esa constante disociación. Así pues, en el quedar absorbido en el uno se deja ver la ininterrumpida huida del *Dasein* ante la posibilidad de un estar-siendo-en- y un co-estar-siendo originarios.²⁰⁵

Pareciera que la posibilidad originaria y fáctica de ser siendo en el mundo queda como ensombrecida por el abandono que el vivir fáctico experimenta regularmente gracias a que éste tranquiliza. La disociación de la que Heidegger habla, finalmente, resulta de una entrega del propio vivir fáctico a una alienación de sí mismo donde «no se deja a sí mismo más posibilidades de ser abiertas que la de seguir siendo en el uno».²⁰⁶ En el uno, pues, el vivir queda escindido, está como quebrado, roto; ha abandonado algo. Es un momento de defección del ente fáctico de su propiedad para darse al abandono. Esta huida, no hay que olvidar, aunque es una suerte de “perdición”, constituye una estructura de la existencia, de

²⁰⁵ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 351.

²⁰⁶ *Idem*.

la vida fáctica. ¿Hacia dónde huye el existente? Hacia el mundo por él descubierto. En este sentido, añade Heidegger, «El *uno* tiene algo ciertamente positivo, no es sólo un fenómeno de abandono, sino en cuanto tal un cómo del existir fáctico».²⁰⁷

El uno es, así, esta suerte de estado de cosas fenoménico en el mundo circundante del vivir más inmediato. Es impropio puesto que se funda, en un sentido importante, en la convivencia cotidiana con los otros. Esta convivencia ocurre en un marco de la medianía, señala Heidegger. Es decir, que reprime “silenciosamente” cualquier tipo de excepción y de originalidad. «El Dasein crece en este “uno” y se sumerge cada vez más en él sin ser nunca capaz de abandonarlo por completo».²⁰⁸ La nivelación que provoca el uno se establece como publicidad, es decir, regula y delimita la interpretación del vivir. No profundiza en las cosas, continúa Heidegger, es insensible a las diferencias y se toma las cosas a la ligera: simplifica. «Cada uno es los otros, nadie es sí mismo. El “uno” es el “nadie” al que se entrega el Dasein cotidiano desde sí mismo».²⁰⁹

En una aproximación importante a este fenómeno, Heidegger sostiene que en la vida cotidiana dominada por el uno, *se* habla sin saber originariamente de qué. Es decir, se habla “sin ton ni son”. El hablar que se lleva a cabo en la convivencia coloquial «se mueve en la impropiedad desarraigada».²¹⁰ Esto produce “habladurías”, “hablilla” que no hace sino repetir lo que *se* oye “por ahí” y con eso se hace frente a la cotidianidad. Esto consiste en repetir frases con lo cual se exime al hablante de un regreso a aquello sobre lo que habla.²¹¹ Es encubridor puesto que impone opiniones con las cuales *se* guía la convivencia más inmediata entre unos y otros.

C. *Sorge*

La *Sorge* es la estructura del ser de la facticidad. Éste se encuentra des-cubierto como co-descubierto en el mundo abierto. Lo que esto significa es que el mundo está abierto y el Dasein des-cubierto co-originariamente. En última instancia, el estar des-cubierto de la facticidad señala una manera de ser. La estructura del estar des-cubierto posibilita que «el

²⁰⁷ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 36.

²⁰⁸ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 38.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 39.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹¹ *Ibid.*, p. 49.

mundo pueda comparecer en un *aquí*». ²¹² Este *aquí* se refiere al Dasein en tanto posee un carácter espacio-tempóreo particular, destacado, digamos, en sentido ontológico. Heidegger aclara en los *Prolegómenos* que «una cosa material que esté ahí en el mundo no es jamás un “aquí”, sino que comparece en uno». ²¹³ El Dasein es el propio *aquí* en tanto «trae de suyo consigo su aquí, no en el sentido de una propiedad muerta sino en cuanto algo que ser, a saber, ser su *aquí*, y ése es precisamente el verdadero sentido de ser del *Dasein*». ²¹⁴

Así pues, el estar descubierto del Dasein y el estar abierto del mundo son co-origenarios pues el mundo, como ya de alguna manera lo señalábamos antes, *comparece* como estar-siendo-en-el-mundo. Esto significa que el Dasein es “afectado” en su ser en todo momento por el mundo. Este ser afectado o movido por el mundo es denominado por Heidegger “encontrarse” (*Stimmung*). El término se refiere al temple, tesitura o ánimo en el que el Dasein se encuentra siempre, su “ambiente”, por decirlo así. De tal modo, el *Stimmung* indica un inherente estar-siendo-en-el-mundo como el modo fundamental de ser del Dasein.

Estrictamente hablando, para Heidegger, este estar-siendo-en equivale al cuidarse de, al modo en el que el existente descubre el mundo en su significatividad en el modo de la anticipación. El encontrarse siendo, finalmente, es el *a priori* del estar descubierto del Dasein y del estar abierto del mundo. Ambas instancias apuntan hacia la constitución del ente, dice Heidegger, cuya esencia es serlo: nosotros mismos. ²¹⁵ De ahí que se ponga el acento en la realización de las posibilidades en el ámbito del estar siendo. A esto se le denomina “entender-de”. El encontrarse que descubre el mundo como espacio de apertura significativa, según da testimonio Heidegger en sus *Prolegómenos*, entiende-de mundo en el sentido de saber habérselas con él. La condición respectiva del mundo-en-torno, del Dasein y de los otros configura, en este orden de ideas, la estructura del encontrarse. Y esto es precisamente lo que conducirá a la aclaración conceptual del sentido de la *Sorge*, el nombre del Dasein por antonomasia.

Lo dicho aquí implica que al ente existente, ese que es siendo en el mundo, *le va su ser mismo*. ²¹⁶ Siendo, el Dasein –por ponerlo así– “atiende”, “cuida”, “le preocupa”, “le interesa” ese ser que es siendo. Lo que le va (y le viene) al Dasein es su ser, el propio ser

²¹² Heidegger, *Prolegómenos para unan historia del concepto de tiempo*, p. 316.

²¹³ *Idem*.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 317.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 321.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 366.

que él mismo es siendo. Cabe señalar que esta “preocupación” no es de índole moral o cognoscitiva. Lo que *le va* al Dasein, pues, no es una posesión fija, señala Heidegger en su *Lógica*, ni puede serlo nunca,²¹⁷ sino el ser como posibilidad y no como algo ya realizado. Así, cuando se establece aquí que al Dasein *le va* su ser esto significa que hay un ente, nosotros mismos, que es su *aquí*, que busca y procura su propio ser en tanto posibilidad abierta. La estructura formal de la *Sorge* que aquí se señala indica, entonces, que al ente que *le va su ser mismo* es el que *es siendo en el mundo* de modo irreductible descubierto en un espacio ontológicamente abierto.

Estructuralmente la *Sorge* posee dos modos: el “ocuparse” (*Besorgen*) y la “solicitud” (*Fürsorge*). El “ocuparse”, primeramente, señala la “dimensión práctica” que mantiene el Dasein respecto a los entes que comparecen en el mundo. La “solicitud”, por otro lado, da al cuidado el elemento “intersubjetivo”²¹⁸ pues destaca que el estar-siendo-en-el-mundo es primordialmente existir con otros.

El fenómeno del *cuidado* y su estructura como modo fundamental del ser del Dasein, implica la co-originariedad del “ocuparse” y de la “solicitud”. Este vérselas con las cosas de la ocupación, en primera instancia, permite a Heidegger señalar, además, el “procurar”, el “dejar de hacer”, “dejar reposar” algo, “apartarse de” o “renunciar” a algo. De manera análoga, la “solicitud” permite pensar el cómo del trato con los otros.

Relevante también es la importancia que Heidegger da a la esfera del mundo del sí-mismo dentro del contexto del cuidado. En el análisis que brinda en los *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)* señala que el *mundo del sí mismo*, momento del carácter del entorno, termina siendo el centro de gravedad de la vida fáctica «hacia dónde ésta empuja todo el tiempo y desde todas partes».²¹⁹ Es ahí donde se pueden destacar los contenidos modales de la existencia fáctica sobre los quiditativos. No es inoportuno decir ahora que este sí-mismo dista del “yo”, del “sujeto trascendental” y de la “conciencia”. El sí-mismo, a diferencia de los conceptos mencionados, posee un mundo en el cual se encuentra siendo como facticidad viva.

El cuidado es movido, así, por la trama de remisiones. Lo que *le va*, es el para qué de la ocupación, el trato con los otros y el ámbito del sí mismo anticipadamente. Por eso Heidegger señala en su *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*:

²¹⁷ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 189-190.

²¹⁸ Cf. J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, p. 157.

²¹⁹ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p. 97.

Este andar de un lado para el otro en la trama de remisiones caracteriza el cuidar en cuanto tratar con las cosas, con los demás. La trama de remisiones es lo que verdaderamente es entorno, aquello en que se anda, con que se trata. Hay que determinar ontológicamente la significatividad en cuanto aquello que está aquí en que se anda, con que se trata al cuidarse de las cosas. El mundo-en-torno fáctico espacial en su ser aquí tal como es está sostenido por eso en-torno.²²⁰

El cuidado *siempre* tiene a la vista su asunto: es *circumspecto, ve alrededor*, está *vivo*, es ejecución (*Lebensvollzug*) y contribuye a la co-temporización de la vida fáctica en un sentido referencial. Tal caracterización no es una descripción óptica de cierta configuración psicológica o social del individuo humano ya que la estructura de la *Sorge* da cuenta del modo en el que el existente sale –por decirlo así– a la búsqueda de su ser. El cuidado señala ese “salir” no reflexivo, no consciente, no moral-edificante sino en el modo de la anticipación. En la medida en que al Dasein *le va* su ser, el propio existente tiene desde siempre justo eso de lo que se cuida, su propio ser, el del mundo y el de los otros. Expresado formalmente se diría que el ente existente fácticamente es un *estar-por-delante-de-sí ya siempre en algo*. Este “algo” en el que el Dasein está ya siempre es el mundo abierto en el que comparecen los entes y tratamos con los otros. El cuidado señala que la existencia se anticipa como un “ser-ya-sí-misma-por-anticipado-en-su-mundo”.

La *Sorge* señala, pues, que el Dasein *puede* ocuparse de cosas, actuar, tratar con otros o dejar de hacerlo porque dicho ente *sale tras* su ser estando ya en algo. La búsqueda a la que se hace referencia aquí indica una condición ontológica del existente: es posibilidad. Todo “impulso” o “inclinación” proceden fundamentalmente del cuidado. Estos fenómenos fundados en la *Sorge* encubren el carácter estructural ontológico del cuidado. Nos dejan ver que cuidándose de los otros, de las cosas y de sí mismo es como realmente el Dasein existe fácticamente.

La estructura del estar-siendo-en-el-mundo implica un cuidarse de lo en-torno del mundo, un demorarse que, además, implica anticipación, un “estar-en-ello” que es el *aquí*. La vida fáctica, pues, hay que considerarla desde el sí mismo, el mundo en torno y los otros. Así, Heidegger sitúa el fenómeno del cuidado como un primordial “estar-ocupado-en-algo”, con otros y con el sí mismo que deviene el sentido fundamental de la actividad

²²⁰ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 129.

fáctica de la vida. La vida fáctica *es*, pues, en cada ocasión ella misma y se desenvuelve constante y regularmente a un tiempo como propia y compartida (tanto con los otros como con cosas e ideas).

*

Los elementos que hasta ahora hemos presentado nos permiten establecer que la facticidad, en tanto tema de la filosofía como ciencia originaria permite comprender cómo Heidegger pensó en su proyecto filosófico desde una distancia crítica respecto a Husserl. La ciencia originaria de la vida no se puede pensar a partir de un ideal cientificista positivo pues no persigue la objetivación clara a través de la teoría en torno a aquello que constituye su tema, el vivir mismo. El mundo, en última instancia, es el horizonte irrebasable desde el cual la facticidad se ejecuta existiendo como Cuidado. Al mismo tiempo es lo que impide que el propio vivir fáctico se vuelva transparente para sí mismo pues se inclina hacia la caída, el anonimato, el enmascaramiento, la tranquilidad y la seguridad vital. El esfuerzo por alcanzar el ámbito originario, a partir de aquí, está encabezado por la configuración de indicadores formales que pretenden ser modos de conceptuación o categorización que van con la vida fáctica. Ésta se entiende como ejecución dentro de un plexo significativo que todavía ha de ser de-velado.

En el siguiente capítulo expondremos brevemente en qué consiste explícitamente el proyecto hermenéutico fenomenológico considerando el sentido de la hermenéutica como una estructura. La cuestión del ser y lo que la propia filosofía permite llevar a cabo respecto a la existencia fáctica serán los temas a tratar a continuación.

Capítulo 3. De vuelta a la fenomenología.

¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan solo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa por pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio.

M. Heidegger, 1963

Nos proponemos ahora establecer explícitamente algunas directrices que consideramos importantes para comprender el proyecto fenomenológico hermenéutico heideggeriano. Hay que decir que éste no es un programa filosófico que haya ido, sin más, de una corriente denominada “fenomenología” *hacia* una “teoría” llamada “hermenéutica”. En el fondo es más apropiado hablar de una fenomenología hermenéutica que se configuró muy señaladamente en los cursos y escritos que Heidegger realizó entre 1919 y 1927²²¹.

La noción de fenomenología que Heidegger va acuñando en esta época ya sugiere la idea de un “nuevo comienzo”²²² dentro de la historia de la propia filosofía. Con un carácter

²²¹ La cuestión de la *Kehre*, cuya versión es castellano más afortunada quizá es “inflexión”, ayuda a comprender cierto giro en el pensamiento de Heidegger después de las fechas aquí citadas. A pesar de dicha “inflexión” sería un error afirmar un abandono radical de la actitud fenomenológica, si bien es cierto que la tematización explícita de tal “método” sólo se dio en la época de preparación y consumación de *Ser y tiempo* (véase particularmente el §7 de esta obra).

²²² Cf. Rüdiger Safranski, *Heidegger y el comenzar*. En este breve texto el autor comenta respecto del comienzo: «la filosofía implica la posibilidad de comenzar o, mejor, de tener siempre que comenzar

científico-originario, crítico, auténtico y apegado a las cosas mismas, el quehacer fenomenológico lo que pretende es «no perderse en las periferias de las cuestiones especializadas, sino volver de nuevo y auténticamente a las fuentes originarias de los problemas y llevarlos más a fondo».²²³ Esta idea, la de situarse una vez más en la filosofía, ha de entenderse como un regreso constante a lo supuestamente ya pensado y resuelto. Eventualmente, como veremos en el desarrollo de este capítulo, la pregunta por el ser se impondrá con mayor persistencia al interior del proyecto heideggeriano.

Una definición unívoca y determinada de la fenomenología misma es, por lo menos, una tarea inabarcable. En el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología* de 1919/20 Heidegger afirmará que la propia fenomenología es siempre un tema para sí en tanto ella ha de ser crítica consigo misma –lo que reiterará en el párrafo siete de *Ser y tiempo* en su momento–, además de ser un problema, dice, “candente y nunca cancelable”. Ya desde esta época la fenomenología entendida como *ciencia originaria de la vida*, como vimos en el capítulo anterior, “en y para sí” será central en el proyecto filosófico del pensador de Messkirch. Entender *de* la vida fáctica y *de* sus estructuras fundamentales, categorizando expresamente a través de la indicación formal el mundo circundante y significativo, son sólo algunas de las posibles formas de denominar este saber, que en el fondo señala un comportamiento vivo y ateorético de la propia facticidad. De ahí que, como el mismo Heidegger afirma en el curso de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, la fenomenología misma ha de ser un pensar fundamental que sea “absoluta simpatía con la vida”.²²⁴

Todo esto está separado por un abismo de cualquier forma de *logicismo* y no tiene nada que ver con una *filosofía de los sentimientos* o con un filosofar de tipo genial. Uno no se puede apropiarse de este hábito primario del fenomenólogo de hoy a mañana, como el que se pone un uniforme; es más, si este hábito se pone en práctica de una forma maquinal siguiendo el patrón de una rutina, se acaba por convertir en un mero formalismo que encubre todos los problemas genuinos.²²⁵

nuevamente con algo nuevo. Es sabido que en filosofía, a diferencia de lo que sucede en las ciencias positivas, no se da ningún progreso. (...) Con cada generación, e incluso a lo largo de una única vida, se hace necesario cambiar de orientación, porque la realidad cambia. Y por eso la filosofía comienza de nuevo –sin menoscabo de su enraizamiento en la tradición- con cada filosofar» (pp. 11-12).

²²³ Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920), p. 20.

²²⁴ Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, p. 133.

²²⁵ *Idem.*

La fenomenología pretende, pues, en tanto saber originario, repetir (*Widerholung*), lejos de todo “formalismo”, las vivencias a través de eso que hemos denominado aquí, junto con Heidegger, indicación formal. La vida fáctica se comporta de modo regular como algo que está a la fuga de sí misma, como hemos intentado señalar antes en este trabajo. Esta tendencia a la “bruma” y a la caída, como dice Heidegger, exige des-ocultar aquello proclive a la ocultación. Por ello re-vivir explícitamente los plexos de remisiones que acontecen en lo vivido será una de las metas de la fenomenología si lo que se pretende es configurar un saber indicativo en torno a cómo se ejecuta la facticidad misma. Así, la manera en la que pre-reflexivamente acontece la existencia pretende ser repetida llevando a cabo una manifestación mostrativa del ámbito comprensivo en el cual la propia facticidad se encuentra ya siempre. En este sentido, señala Adrián Escudero:

Más que reflexionar sobre la vivencia, hemos de revivirla, es decir, repetirla en su espontaneidad originaria. En su intento por solventar este problema, Heidegger elabora los conceptos de «repetición» e «intuición hermenéutica». La repetición ha de tomar íntegramente todo lo que aparece en el vivir inmediato y muy en particular el modo no-teorético, prerreflexivo de ese aparecer. Una postura, sin embargo, opuesta a la *epoché*.²²⁶

§ 11. Los fenómenos y el logos de la fenomenología hermenéutica.

¿Qué es eso que aparece en el vivir inmediato de lo que ha de ocuparse la fenomenología? ¿Qué es aquello que viene a nuestro encuentro? Heidegger aborda el problema de la siguiente forma: «por regla general, no veo colores, ni oigo sonidos, sino la canción del cantante; esto es lo que viene a mi encuentro en el percibir inmediato».²²⁷ A esto es lo que en un primer momento se designa como “fenómeno”, a saber, aquello con lo que se topa la vida cuando ésta lo percibe. El fenómeno, desde esta perspectiva, *es* con la vida que está originariamente inmersa en el mundo ahí de antemano. Así considerado, el *φαινόμενον* es aquel ser, señala Heidegger, que en el ámbito de una investigación puede servir como base para plantear las cuestiones importantes.²²⁸ Es claro que no se debe confundir esta

²²⁶ J. Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, p. 452.

²²⁷ Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 29.

²²⁸ *Ibid.*, p. 33.

designación con la de *πρᾶγμα*, que señala una cosa como “opuesta” a un sujeto que la observa con ánimo de conocerla objetivamente. Esto designa de antemano algo que se encuentra “frente” a un espectador que sólo mira en tanto ha seleccionado ya dicha cosa como “objeto temático”. El sentido originario de *φαινόμενον*, señala Heidegger, apunta a «lo que encontramos tan pronto abrimos los ojos» siendo siempre ya aquí.²²⁹

De tal modo, desde la perspectiva que Heidegger presenta en los *Prolegómenos*, *φαινόμενον* va a ser caracterizado de un modo ya cercano al que encontramos en el célebre párrafo siete de *Ser y tiempo*. *Fenómeno es aquello que se muestra a sí mismo por sí mismo*. Heidegger señala que los griegos lo identificaron con eso que podríamos denominar acá “lo ente”.²³⁰ Así, el ente se puede mostrar a sí mismo de diversos modos según se ejecute el acceso a él. Cuando se muestra como lo que no es él mismo se denomina “apariencia” (*Schein*). Esta designación, cabe recordar, supone una modificación sobre la base de aquello que se manifiesta, es decir, que a la base hay una *mostración* de lo que no es el propio ente. Así, *fenómeno* mienta «un modo de ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente en sí mismo, el del mostrarse a sí mismo».²³¹

Ahora bien, tal mostrarse del ente en tanto tal supone siempre un modo determinado de comparecencia. Los modos de ésta dependen, hemos dicho arriba, del modo en el que se lleve a cabo el acceso a dicho ente. Estos modos de acceso residen puntualmente en aquello que Heidegger denomina *logos*. El discurso (*Rede*), concretamente, hace manifiesto lo que comparece, aquello que se muestra en el mundo en torno en la ocupación y lo hace, originariamente, lejos de toda determinación teórica.

La génesis de la palabra no hay que buscarla, pues, en la estructura fisiológica o psíquica del hombre, sino en su propia existencia, señala Heidegger, pues el ente que vive fácticamente habla «tan pronto como algo así como un mundo se le *descubre*», en tanto aparece algo «de lo que ocuparse».²³² Por eso el *logos* de la fenómeno-logía es *apofántico*, pues hay algo que se manifiesta ya, el propio mundo como abierto en sus nexos significativos y que el *logos* descubre. Dicho de otro modo, hablamos de lo que hay en el mundo, de lo que encontramos en él pues el hablar es una posibilidad de este ente que somos. De ahí la consideración que sostiene que no es el lenguaje el que produce el estar

²²⁹ *Idem*.

²³⁰ Heidegger, *Prolegómenos*, p. 109.

²³¹ *Ibid.*, p. 110.

²³² Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 36.

descubierto del ser en el mundo: éste último es la condición de posibilidad para que algo se ponga de manifiesto.

Eso con lo que nos encontramos, lo que en cierto sentido percibimos, Heidegger lo denomina hacia 1923 con la designación aristotélica²³³ *ὑποκείμενον αἰσθηθόν*, aquello que está ahí delante de antemano en tanto “sensible subyacente”.²³⁴ Ahora bien, como ya en alguna medida señalamos en este trabajo, para Heidegger hay una dimensión de lo perceptible que va más allá del mero problema de la “percepción sensible”. Que el existente pueda, en cierto sentido, percibir algo como algo encuentra su fundamento en que la propia facticidad es siendo en el mundo donde también está lo percibido a modo de comparecencia significativa. Esta estructura remite a la intencionalidad y permite, por ende, pensar en la *αἴσθησις*, ese ver o percibir, como *ἀλλοίωσις*, un “hacerse otro”, señala Heidegger. En su comportarse respecto al mundo la vida fáctica se hace “otra” lo cual significa que no se “define” por lo que, en tanto idéntica a sí misma, es, sino en la medida que existe como posibilidad siendo en un mundo de determinadas maneras. Y en tanto el mundo abierto posee una estructura significativa, toda *αἴσθησις*, de algún modo es siempre *decir*.

Ciertamente esto supone un problema de no pocos alcances. Si es cierto que, dicho concretamente, todo ver es significativo, el ver mismo en tanto decir abre la posibilidad del error en el siguiente sentido:

En la medida, por tanto, en que el acceso a lo que existe desde el principio está guiado tácticamente por el hablar y la opinión sobre las cosas, el mundo existente se oculta y lo encontramos pasando por lo que no es. Por consiguiente, dado que el mundo existe con la posibilidad de mostrarse a sí mismo, se trastoca esta posibilidad del mundo en su opuesto: pasar por lo que no se es.²³⁵

Por ende, el *logos* entendido como discurso (*Rede*) que permite el acceso a algo denota una articulación previa de sentido en la cual ya nos movemos siempre. A veces encontramos el mundo “pareciendo” algo que no es él mismo. Aunque el *λέγειν*, el discurrir, permite hacer manifiesto aquello sobre lo que se discurre (*reden*) en el discurso, el *logos* apofántico en el sentido de un “hacer ver” (*sehen lassen*) o “dejar ver” no siempre es “positivo” en el

²³³ Particularmente Heidegger comenta de modo extenso en las lecciones citadas *De Anima*.

²³⁴ *Ibid.*, p. 45.

²³⁵ *Ibid.*, p. 56.

sentido de ser des-cubridor. En el hablar cotidiano el hablante no sabe originariamente sobre qué habla y esta es también una modalidad fundamental del estar siendo en el mundo. Por ello el *logos* abre la posibilidad de ocultar y desvirtuar la apertura originaria del mundo. Con todo, es cierto que Heidegger conserva el sentido auténtico del *logos* como un «hacer ver dejando que se muestre» algo en sí mismo a partir de sí mismo.²³⁶

Según lo señalado, el significado unitario que Heidegger provee de “fenomenología”, al menos en un sentido provisional (recordemos que la propia fenomenología será para él siempre una posibilidad y no “realidad efectiva”),²³⁷ es el de un hacer ver a partir de sí mismo lo que en sí mismo se manifiesta. En este orden de ideas, la fenomenología no dice nada sobre el contenido de la cosa como objeto de interés de una ciencia teórica pues hace hincapié en el modo en el que se lleva a cabo la investigación cuyo tema es la propia facticidad ejecutante. De tal modo, fenomenología es un título metódico que se refiere a «la manera de proceder, de aprehender y definir aquello que sea asunto de la filosofía».²³⁸ Dicho asunto, en primer lugar, es la existencia entendida como un estar siendo en el mundo. Y justo por eso el nombrar discursivamente las estructuras de lo que Heidegger todavía denomina en ocasiones “estructuras de la intencionalidad en su a priori” es lo relevante en sentido fenomenológico. La fenomenología, en este sentido, se ocupa de llevar a cabo una exposición e interpretación conceptual de la vida fáctica desde sí misma justamente a partir de ese carácter que acabamos de señalar, a saber, su estar siendo en el mundo. Dicha “intencionalidad” no es la estructura de la conciencia pura a la que se accede a partir de la reducción trascendental en el sentido husserliano. *Intencionalidad*, al menos para el Heidegger de los *Prolegómenos*, significa una básica relación de consonancia (*Mitankingen*) o resonancia (*Mitschwingen*) entre lo vivido y el viviente. En este sentido, la fenomenología se erige en la primera época de la obra heideggeriana como ciencia originaria de la vida y de sus componentes estructurales.²³⁹ Por lo que se pregunta la investigación fenomenológica, pues, es por las estructuras fenoménicas, por lo inherente a la trama de la *intencionalidad* pensada en el modo que acabamos de señalar.

En este orden de ideas, lo fenomenológico es todo aquello inherente a este tipo de exposición de los fenómenos. Ahora bien, el concepto de fenómeno de la fenomenología

²³⁶ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 113.

²³⁷ Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*, §7.

²³⁸ *Ibid.*, p. 115.

²³⁹ R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, p. 29.

hermenéutica sufre una des-formalización respecto a la consideración husserliana en el sentido de que el fenómeno no está dado en cuanto fenómeno, sino que *está por darse*. Dicho en otros términos, la fenomenología es un hacer ver poniendo al descubierto aquello que precisamente no está ahí dado en su cabal mostración. Lo encubierto (*das Verdeckstein*), así, es con lo que inmediatamente se enfrenta la fenomenología. «Lo que puede llegar a ser fenómeno –señala Heidegger– se halla en principio y en general encubierto, o conocido de modo sólo provisional».²⁴⁰

Los modos del encubrimiento son, básicamente, dos: lo aún no descubierto y lo que se ha sepultado o enterrado, es decir, aquello que se descubrió pero quedó de nuevo encubierto. Este último implica, además, un enmascaramiento (*Verstellung*), disimulación o desfiguración que permanece visible como apariencia. En este caso, señala Heidegger, las posibilidades de engaño son altas pues las proposiciones fenomenológicas en torno a los fenómenos mismos quedan encubiertas o son transmitidas de manera vacía. Lo que auténticamente se obtiene queda como desarraigado y se petrifica aquello originariamente obtenido.²⁴¹ Esto ya señala la importante consideración que la fenomenología ha de tener respecto a sí misma: su trabajo ha de ser permanentemente crítico. El que los fenómenos comparezcan fenomenológicamente se obtiene, dice Heidegger, gracias a una “lucha” que se desarrolla en la propia investigación. Por eso, finalmente, es necesario que la fenomenología se aleje de consideraciones que la asuman como un “aprehender inmediato” que simplemente “ve” aquello que consistiría su “objeto” de estudio.

§ 12. La hermenéutica fenomenológica como aproximación a la cuestión del ser.

El horizonte dentro del cual Heidegger pretende abrir la posibilidad de una fenomenología hermenéutica es aquel *en* el que ya nos encontramos irreflexivamente de modo inmediato y regular: el mundo de la vida. En él “nos comportamos” de cierto modo, “vivimos” de esta o aquella forma, nos aburrimos o entusiasmos gracias a lo que nos sucede. La vivencia del mundo (*Umwelterlebnis*), finalmente, será para Heidegger no sólo el suelo sino la

²⁴⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 116.

²⁴¹ *Cf. Ibid.*

atmósfera que en todo momento ha de acompañar el ejercicio del fenomenólogo. En este orden de ideas, Jesús Adrián Escudero comenta:

El auténtico fenomenólogo se pregunta: ¿qué actitud debo elegir para que la vida pueda *mostrarse* en su carácter inmediato y primario? La existencia humana se nos escapa de las manos cuando pretendemos captarla en actitud teórica, pues en el pensamiento objetivante desaparece la riqueza de matices del mundo de la vida. Por tanto, la cuestión metodológica a la que tiene hacer frente la filosofía es la de hacer transparentes y comprensivas las relaciones que la vida establece con su mundo cotidiano inmediato.²⁴²

La fenomenología hermenéutica, pues, es considerada por Heidegger como la base y la dirección del análisis de la vida “humana”, de la existencia *fáctica* en su darse en el mundo. Dicho de otro modo, se trata de recuperar un modo de *ver* que atiende –en palabras del alemán- a lo habido previamente. Tal haber previo «en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de indicación formal: *existir (vivir fáctico) es ser en el mundo*».²⁴³ Tal “indicación formal” es la dirección adecuada, señala Heidegger, que guía la mirada fenomenológica (*Blickbahn*) en la investigación.

No hay que omitir que la propia investigación fenomenológica, señala Heidegger en los *Prolegómenos*, se encuentra «bajo el hechizo de una vieja tradición»²⁴⁴ pues el “salto originario” (*Ur-sprung*) que cuestione fructíferamente acerca del ser de ese ente específico que existe todavía había de ser filosóficamente elaborado.

La fenomenología clásica, comenta críticamente Heidegger, pierde de vista la cuestión del ser de la propia intencionalidad cuando procede dirigida por la reducción entendida desde la perspectiva de Husserl. En ella lo que se “contempla” es la estructura de los actos en cuanto lo aprehendido, lo dado y lo constituido pero no su *cómo*. Se prescinde con ello de la existencia. ¿Qué pasa con el ente que *tiene que ser*? La contemplación ideativa con la cual se desarrolla la fenomenología clásica resulta un “malentendido” pues con ello se entrega ella misma a la tradición.²⁴⁵ Lo ente que sea intencional en el sentido

²⁴² J. Adrián Escudero, “Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana.”, en *Studia heideggeriana III*, p. 20.

²⁴³ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 104.

²⁴⁴ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 163.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 143.

señalado arriba, deberá experimentarse fenomenológicamente en sus modos de ser. El planteamiento husserliano lo considera de otro modo:

(...) todo el *mundo espaciotemporal*, que incluye al hombre y al yo humano en cuanto realidades individuales subordinadas, [es] *por su propio sentido mero ser intencional*, [*ser que se da a conocer en actos*], por lo tanto, un ser que tiene un sentido secundario, relativo para una conciencia... Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que en principio sólo se puede intuir y definir en cuanto lo idéntico de una multiplicidad de experiencias motivadas armónicamente –pero, *aparte de eso*, no es nada.²⁴⁶

El “hombre” resulta ser una “realidad subordinada” y mero “ser intencional” espaciotemporalmente determinado como ser vivo cuyas actuaciones son meros “apéndices” que dejan in-cuestionado el carácter de ser de tal ente. Por tanto, según la lectura que establece Heidegger, en el campo temático de la fenomenología, no se analiza la cuestión del ser de lo intencional. El ser absoluto de la conciencia, tema indiscutible de la fenomenología husserliana, y el ser de la “realidad” espaciotemporalmente determinada quedan envueltos en sombras cuando se les cuestiona en función de su ser, señala Heidegger. ¿Qué diferencia al ser de la conciencia pura del ser de la realidad? ¿Qué que se ha de entender por *ser*? La cuestión que interroga por el sentido de éste es la cuestión más apremiante de la fenomenología, señala sugerentemente Heidegger en los *Prolegómenos*.²⁴⁷ Así las cosas, la fenomenología de corte husserliano se funda en una omisión fundamental de lo que es su asunto: la actuación intencional y todo lo que en ella se da. Dicha omisión tiene dos rostros: 1) La cuestión acerca del ser de ese ente específico que son los actos y 2) La cuestión acerca del propio sentido del ser.

De tal modo, desde la consideración heideggeriana, la fenomenología husserliana no consigue ser estrictamente fenomenológica pues omite el cuestionamiento del ser de lo intencional, de ese ente determinado denominado Dasein. Este se caracteriza por existir y su modo de estar es el estar-aquí espaciotemporalmente de manera ocasional: *está siendo*. Por otro lado, el sentido del ser de eso que para Husserl es la conciencia y el propio ser en general también quedan en lo incuestionado, esto debido al influjo de la tradición del pensamiento occidental. Heidegger señala que dichas omisiones no son “casualidad” o

²⁴⁶ Husserl, *apud*, Heidegger, *op. cit.*, p. 145.

²⁴⁷ Cf. Heidegger, *op. cit.*, p. 148

capricho negligente de los filósofos. El predominio de la ausencia de tal cuestionar forma parte de la propia historia de ese ente existente, el Dasein. Sólo a partir de un contramovimiento respecto a tal omisión el Dasein está en posibilidades de “llegar a su ser” y revertir dicho olvido. En esto consiste, precisamente, una de las tareas de la propuesta fenomenológico-hermenéutica, pues en tanto esta es comprensión originaria que la vida fáctica tiene de sus estructuras, el quehacer de la filosofía en tanto ejecución puede repetir y re-producir “simpatéticamente” la propia vida.²⁴⁸

En este orden de ideas, la fenomenología tiene como meta plantear la cuestión del ser –aunque esto todavía de un modo no lo suficientemente claro– y del carácter de ser de lo intencional. De tal modo, llevar a realización la hermenéutica fenomenológica no promete, primariamente, resultados definitivos, claros y distintos, sino sólo abrir la posibilidad de investigar filosóficamente. Esto significa, en palabras de Heidegger,

(...) mantener abierta la tendencia a las cosas mismas, liberarse de los lazos inauténticos de la tradición que constantemente presionan (...) y no quedarse fijado en un estado casual de la investigación y el cuestionamiento, tomándolo como real y definitivo y dejando, así, que se fosilice. Exactamente eso es que quiere decir el lema “a las cosas mismas”: *propiciar* que vuelvan a sí mismas».²⁴⁹

El *propiciar* aquí señalado tiene el sentido de permitir o dejar (*lassen*) que suceda de forma originaria la vida fáctica y que la totalidad significativa del ente que existe en el mundo salga a la luz. Dicho salir a la luz tiene el sentido de realzar, cuestionar y articular dentro del discurrir de la investigación la cuestión del ser del ente que tiene la forma del existir. Con esto también se pone en marcha el preguntar por el propio sentido del ser del mundo donde el vivir se apropia de los nexos de remisiones a-teoréticamente. Para ponerse en el camino hacia dichas metas es menester que la investigación se desarrolle en dirección a una auténtica recepción de la tradición. Esto significa retroceder hasta el origen de los prejuicios mediante los cuales ésta puede ser asimilada crítica y, por tanto, positivamente.

La fenomenología, pues, será un modo de investigar, un cómo de la investigación y, en este sentido, una posibilidad del existir que no es manifiesta ni obvia. En este sentido, como lo expresa Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927,

²⁴⁸ Cf. R. Rodríguez, *op. cit.*, p. 185.

²⁴⁹ Heidegger, *Prolegómenos*, p. 170.

esta será el método filosófico por antonomasia que no defiende “puntos de vista”, sino se dirige al ente existente buscando, a través de la tematización, poner al descubierto el ser de dicho ente. El proceder fenomenológico propuesto por Heidegger recupera, así, el sentido de la reducción fenomenológica husserliana transformando sus alcances y posibilidades hasta conducirlos al terreno ontológico. En otras palabras, lo que pretende la reducción fenomenológica en el contexto heideggeriano es llevar a cabo una reconducción de la mirada que va desde la comprensión práctica e inmediata del ente (“entender de”) hasta el poner al descubierto el ser de la vida fáctica que se caracteriza, como señalamos ya, por la estructura de la *Sorge*. Veamos.

En *Ideas*, Husserl habla del método de la reconducción de la mirada señalando un camino que va desde la actitud natural del hombre que vive en el mundo de las cosas y los otros *hasta* la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias noético-noemáticas. Ahí se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. Ahora bien, para Heidegger, «la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado [*Unverborgenheit*])». ²⁵⁰

Siguiendo lo dicho, hay que destacar que la propuesta fenomenológico-hermenéutica heideggeriana se conforma por tres momentos fundamentales: la reducción, la construcción y la destrucción. Estos constituyen el método fenomenológico trazado por Heidegger.

En primera instancia, la dirección de la mirada o *punto de partida* (*Ausgang*) indica la necesidad de “ver de nuevo” aquello que debe ser tematizado por la hermenéutica. Como se ha dicho, esto no es otra cosa sino *el ser* de la propia facticidad. En dicha esfera se pretende que la mirada se dirija al ámbito de la vida lejos de cualquier determinación dogmática teórica-objetivante. En el apartado dedicado a la facticidad señalamos el fenómeno de la “caída” como una suerte de “desmoronamiento” del propio vivir. Reiteremos ahora que las teorías y los diversos modos de la reflexión dominada por “epistemologías” o “teorías de la vida” oscurecen el inmediato darse de la vida y de la vivencia del mundo circundante. En otros términos, el ser de la existencia fáctica tiende a la bruma gracias, en un sentido, al afán del hombre de conocimiento por objetivar la vida misma, como hemos visto. Recordemos que uno de los caracteres que Heidegger prioriza

²⁵⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 47.

cuando analiza la facticidad es la *ejecución* que el vivir originariamente posee. Precisamente gracias al oscurecimiento en el que la propia vida cae, la ejecución se retrotrae volviéndose necesaria, así, una reconducción de la mirada fenomenológica.

El punto de partida, el dirigir la mirada fenomenológica, finalmente está posibilitado por la *intuición comprensora* (ese “entender de” que ya hemos mencionado) que acompaña al existir. Como hemos intentado destacar a lo largo de este trabajo, una de las aportaciones quizá más importantes que están a la base del pensamiento heideggeriano declara que vivir o existir implica, para el ente existente, una comprensión del ser de los entes que comparecen significativamente en el mundo incluido él mismo.

En este orden de ideas, el segundo momento del camino fenomenológico consiste en el *acceso* o construcción de la mirada ya que, como indica Heidegger, «el ser no es tan accesible como el ente, no nos encontramos con facilidad frente a él, sino que, como se mostrará, debe ser siempre traído bajo la mirada en una libre proyección [*Entwurf*]».²⁵¹ Así, la construcción fenomenológica pretende *desatacar* al ente existente y sus estructuras previas en función de su ser, entendido éste como posibilidad. Esto indica que, si bien la comprensión de la totalidad de los nexos significativos acontece ante-predicativa e inmediatamente, el acceso o construcción de la mirada permite re-contruir *explícitamente* la comprensión, hacerla expresa *sin* reflexionar en torno a ella. La configuración de la *expresividad* ateorética en la metodología fenomenológica heideggeriana se refiere, pues, al acto de *interpretar*. Esto no quiere decir que la interpretación misma sea un “ejercicio intelectual” que pretende objetivar la vida, resaltar opiniones o puntos de vista de este o aquel sujeto. La propia interpretación no consiste en un método de exégesis “técnico”, por ponerlo así, sino que esta misma *constituye ontológicamente* al ente existente, es una de sus *posibilidades* eminentes. Por eso la meta fenomenológica consiste en configurar conceptos fundamentales en tanto indicadores formales que permitan destacar los momentos estructurales básicos de la existencia en tanto posibilidad ejecutante. Dicho brevemente, la propia vida está en *posibilidad* de comprenderse a sí misma explícitamente.

Lo que Heidegger pretende al desarrollar una filosofía hermenéutica fenomenológicamente planteada es que se *comprenda manifiestamente* cómo se realiza la vivencia de la vida fáctica, es decir, cómo acontece la relación intencional ente vida y mundo. De ahí que Heidegger proponga un encuentro, una exploración y un determinado

²⁵¹ *Ibid.*, p. 47.

acceso a la facticidad misma, como queda expresado en el curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: comunicar al existir su carácter de ser. En otras palabras, «tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a *entenderse* y de ser ese entender».²⁵²

Heidegger caracteriza la hermenéutica, según lo hasta aquí establecido, como el llevar a cabo el interpretar que lleva al encuentro, visión y manejo de la facticidad.²⁵³ La exploración de la facticidad pretende, pues, entender la facticidad misma. Entender, en este orden de ideas, es una inclinación del existir mismo que busca destacar el ser de lo entendido –a través de los indicadores formales- más que dar cuenta de él racionalmente. De ahí que el entender sea, para Heidegger, un *cómo* del existir que implica un *estar despierto* (*Wachsein*) del propio existir para consigo mismo. Sobra decir que la hermenéutica no es movida, a partir de lo dicho, por la curiosidad ni por una búsqueda de la evidencia en el sentido de la “visión de las esencias” ya que, como hemos señalado, la hermenéutica es un *cómo posible* del ser de la facticidad. De ahí su relevancia como constitutiva de la propia existencia.

El *desarrollo de la comprensión no teórica*, esa que el Dasein al encontrarse ya en un mundo experiencia de modo “práctico”, ante-predicativo e inmediato en su trato con las cosas y los otros, es lo que denominamos aquí *interpretar*. Finalmente la interpretación puede realzar lo abierto, es decir, el mundo en torno y su significatividad. El saber habérselas con el mundo, el “entender-de” práctico puede destacarse como una totalidad de remisiones debido a la interpretación. Esto sucede desde el modo del estar descubierto propio del Dasein. Él, gracias al desarrollo del comprender, puede destacar a través de los indicadores formales los nexos de remisión mundanos.²⁵⁴

(...) *expresión verbal –lenguaje–* hay sólo por cuanto se da ese abordar algo en cuanto algo, y tal abordar sólo es posible por cuanto hay interpretar, e interpretación a su vez sólo si hay entender-de, y entender de, si el *Dasein* tiene la estructura de ser del estar descubierto, es decir, si el propio *Dasein* está caracterizado en cuanto estar-siendo-en-el-mundo.²⁵⁵

²⁵² Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 33.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 325.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 326.

Los indicadores formales, como vimos, configuran el desarrollo de una hermenéutica de la *situación*, de lo vivo fácticamente en tanto nexo de remisiones significativas. En última instancia, la interpretación como exposición hace visible una referencia, señala Heidegger. Es lo que permite ver que nos desenvolvemos en el mundo desde un estado interpretativo.

En este sentido se han de tener en cuenta los siguientes momentos previos del ejercicio interpretativo: 1) El punto de mira. Este consiste en advertir la pre-suposición (*Vorhabe*) estructural que configura la comprensión inmediata del plexo significativo en el cual vivimos. Habla, así, del horizonte de sentido dado previamente, es decir, de un “tener previo” del cual parte toda interpretación. 2) Dirección de la mirada. Indica la pre-visión (*Vorsicht*), es decir, la perspectiva o manera previa de ver las cosas y, finalmente, 3) Horizonte de la mirada (*Vorgriff*). Señala el bagaje conceptual con el que nos referimos a las cosas del mundo en torno; habla de lo ya-interpretado.

Esto nos conduce al tercer momento del método fenomenológico planteado por Heidegger, el de la destrucción. Toda investigación ontológica, finalmente, está determinada por la experiencia fáctica acontecida. El Dasein, en un sentido eminente, es histórico. Si la fenomenología que propone Heidegger efectivamente ha de poder comenzar de nuevo como filosofar auténtico que pretende llevar a las cosas hacia sí mismas, ésta ha de percatarse que vive dentro de una tradición conceptual que penetra el presente e incide en la investigación a realizar. Por tanto, toda construcción fenomenológica, es decir, todo destacar las estructuras de la existencia y, eventualmente, todo cuestionar fructífero el ser de dicho ente, será siempre un ejercicio destructivo en sentido positivo y un regreso enriquecedor a la tradición misma.

Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido. Lo que se llama «historia de la filosofía» pertenece al concepto de filosofía como ciencia, al concepto de investigación fenomenológica. La historia de la filosofía no es un apéndice caprichoso en los estudios filosóficos que proporcionan la ocasión para cómodos y fáciles temas para los exámenes de estado o para echar un vistazo a cómo eran las cosas antes, sino que el conocimiento histórico-filosófico es, en sí mismo, un conocimiento, y el modo específico del conocer histórico en la filosofía se distingue, por su objeto, de cualquier otro conocimiento histórico científico.²⁵⁶

²⁵⁶ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 49.

La investigación fenomenológica, así, ha de poder ejecutar preguntas ejemplares que coadyuven a establecer la vida fáctica como lo interrogado ontológicamente desde un horizonte histórico. En este sentido, la re-apropiación del pasado funge también como una de las tareas decisivas de la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica. Una apropiación comprensiva del pasado incide directamente en el correcto acceso a la vida fáctica que la fenomenología busca pues el tener-previo, la pre-visión y el concebir-previo que señalamos líneas arriba establecen ya la necesidad de dirigir la mirada a ese ámbito de lo *pre-vio* que determina la comprensión que la vida tiene respecto a sí misma. Llevar a cabo esta re-consideración de lo *pre* tenido, visto y concebido conceptualmente desde el presente vivo, destaca Heidegger, es una de las tareas eminentes de la fenomenología hermenéutica y constituye el tercer momento del método.

La vida fáctica se mueve, pues, en un estado determinado de interpretación. El mundo se encuentra, en este sentido, ya interpretado; es un refugio y un problema a la vez para el propio vivir fáctico. La fuerza del hábito y del pasado, finalmente, hace que la vida se absorba en su mundo, es doblegada por la tradición.

La interpretación como desarrollo del comprender, no hay que olvidar, posee un mundo y se despliega en él. Este es histórico y, por tanto, el horizonte de toda interpretación del ser de los entes está condicionado por la tradición, tiene un mirar previo. De ahí la necesidad ya no de “suspender” los juicios en torno al ámbito de los entes sino penetrar en ellos positivamente en pos de una apropiación fructífera de las categorías dominantes que permiten la conformación de dichos juicios.

Así las cosas, uno de los rasgos distintivos del trabajo fenomenológico propuesto en esta época por Heidegger consiste en ser una posibilidad para *abrir* la vida en su *originalidad* a través de la explícita aprehensión del sentido del ser de la existencia. Esto se lleva a cabo considerando que ésta se encuentra de modo regular oscurecida respecto a sí misma por la tradición.

En las “*Anotaciones a la Psicología de las visiones del mundo de Karl Jaspers*” (1919-1920), Heidegger establece que una mirada filosófica ha de llevarse a cabo como una «destrucción histórico-espiritual de la tradición orientada de un modo determinado, una tarea que equivale a la explicación de las situaciones originarias y motivadoras de las que

brotan las experiencias filosóficas fundamentales». ²⁵⁷ Esto ya deja ver el sentido de la tarea *destruktiva* que ha de llevar a cabo la filosofía tal y como la está pensando nuestro autor. Sólo como recuperación de lo pasado es posible, en filosofía, ver lo que “hace falta” y, así, abandonar de una vez por todas la pretensión de un filosofar “creativo” en un sentido superficial o “ávido de novedades”, parafraseado a Heidegger. De igual modo se deja ver que la filosofía ha de recorrer un largo camino, ha de “desviarse”, dar un rodeo por lo sido y sus configuraciones dominantes de sentido en aras de alcanzar el “tema” en cuestión. La tarea, señala Heidegger, es «buscar a fondo el sentido genuino del fenómeno de la existencia» ²⁵⁸ desde una confrontación crítica con el pasado que actúa como fuente de sentido de lo vivido en el presente.

En este orden de ideas, Heidegger se plantea una labor decisiva que consiste en aprehender la vida vivida *hic et nunc*, no teórica u objetivamente, sino *históricamente*. Es necesario *acceder* a la vida desde un horizonte histórico que, además, nada tiene que ver con el proceder habitual de la así llamada “historiografía”. Heidegger afirma: histórico «es lo que nosotros mismos somos y lo que nos soporta». ²⁵⁹ Con esto basta, por ahora, para señalar que la tradición historicista-objetivante se ha impuesto en el ámbito de las ciencias, según nuestro autor, sobre la vida misma y sus posibilidades. El triunfo de la teoría sobre la vida exige una destrucción que conduzca a un conceptualizar genuino que parta y permanezca en el suelo que da sentido y contenido significativo a lo captado por el pensamiento.

(...) la posibilidad concreta de llevar a la mirada los fenómenos existenciales y de explicarlos en una conceptualización genuina, *sólo* se puede dar si se destruye la tradición concreta, que todavía se experimenta como algo que hasta cierto punto está activo, y si se la destruye con la mirada puesta en los modos y medios de explicación de la experiencia de la realidad propia, siempre que mediante esta destrucción se ponga de manifiesto a las experiencias fundamentales que han actuado como motivación y se las discuta desde el punto de vista de su originariedad. ²⁶⁰

Aquí no cabe identificar sin más la noción de vida con la de “realidad inmediata”, pues ante todo es importante para Heidegger no considerar el fenómeno de la vida sin posicionarse

²⁵⁷ M. Heidegger, “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers” en *Hitos*, p. 17.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 40.

crítica y, por tanto, históricamente frente a él. Vida significa aquí –en diálogo con Jaspers– una totalidad en movimiento que aparece y se desenvuelve en un “ahí”, en un mundo.

No se trata de pensar en la *vida* como algo objetivo dentro de lo cual yo vivo, como indicamos en el capítulo anterior. Más bien, a la luz de la vida veo todo lo singular, dice Heidegger: «[s]e da la auténtica iluminación y se prediseña el sentido fundamental en el que todo lo que sale al encuentro se define y comprende como algo que se configura a partir de dicha vida y después de haber irrumpido ella vuelve a hundirse también en sus profundidades».²⁶¹ Se habla, pues, de la vida como un fenómeno que implica comprensión inmediata del plexo significativo determinado históricamente que acontece en el mundo en torno, pero también del hundimiento al que esta misma tiende de modo radical. De ahí que aprehender explícitamente el cómo de la vida fáctica sea una de las tareas eminentes de la filosofía pues el existir «en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma».²⁶²

Destruir la existencia, pues, permite abrir el acceso a una explicación y transparencia genuinas desde esta misma.²⁶³ Desarrollar dicha destrucción implica, además, des-montar las categorías fundamentales que han determinado la comprensión científicista y de índole teórica que ha dominado la tradición así como la orientación previa en la que nos movemos cotidianamente. Se trata de mostrar el arraigo, el suelo de donde han surgido tales conceptos y, de paso, evaluar su pertinencia cuando se refieren a la existencia y sus estructuras fundamentales. Por eso se insiste en que la vida fáctica es un todavía-existente, un haber sido cuyo sentido propio es el ser histórica. «La historia –señala Heidegger– es algo que nosotros mismos somos».²⁶⁴ Y justamente eso “que somos” es lo que la fenomenología hermenéutica se propone destruir, en el sentido de retro-traer a su auténtico origen los conceptos que nos con-forman y que regularmente cierran el paso a la existencia misma en tanto están determinados por un comportamiento teórico-cognoscitivo.

Precisamente la asunción, consciente o inconsciente, de este magma de opiniones públicas y tradiciones es el reflejo (...) de una tendencia estructural de la vida hacia el encubrimiento (*Verdeckung*), la ruina (*Ruinanz*), la precipitación (*Sturz*), el enmascaramiento (*Maske*), la caída (*Verfallen*). Al reconocer que en la interpretación pública en que nos movemos existen

²⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

²⁶² Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 32.

²⁶³ Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 121.

²⁶⁴ *Idem.*

elementos que pueden ocultar, desfigurar, encubrir, velar, deformar, enmascarar, nivelar o desvirtuar nuestra comprensión inmediata de nuestra situación hermenéutica, se impone un momento crítico de desmontaje (*Abbau*) de la orientación previa. Aquí es donde la hermenéutica interviene en calidad de contra-movimiento que des-cubre, des-vela, des-oculta las diferentes máscaras de la publicidad, como fuerza capaz de neutralizar, de suspender la validez de la autoridad anónima de la tradición.²⁶⁵

La destrucción entendida como desmontaje conceptual surge, así, de las necesidades de la investigación categorial que busca lo productivo de los conceptos heredados y no sólo los puntos débiles. En este orden de ideas la destrucción es conocimiento histórico, pues es crítica con el presente cubierto por el pasado y de aquí que su sentido sea el de llevar a cabo una «investigación que revela el tema de la existencia».²⁶⁶

El fenomenólogo ha de apropiarse de la tradición genuinamente a través de la destrucción, pues ésta posibilita el comprender genuinamente los conceptos heredados. De ahí que Ramón Rodríguez establezca atinadamente que la propuesta heideggeriana tiene como tarea la «reconstrucción de la situación hermenéutica respectiva de los conceptos tradicionales operantes. Se trata de verlos en “el suelo donde fueron tomados”».²⁶⁷

Así las cosas, el análisis de la vida fáctica encuentra un lugar privilegiado en el pasado entendido como “indicación”, como una orientación que nos invita no a desechar los pre-juicios con los que interpretamos el ser de los entes, sino a comprenderlos hermenéuticamente desde el presente vivo y ejecutante²⁶⁸.

Finalmente, Heidegger señala hacia 1921 en *Agustín y el neoplatonismo*, que la fenomenología en tanto posibilidad de la facticidad y, a la vez, como caracterización auténtica de la filosofía por antonomasia, permite que la filosofía misma encuentre su suelo y arraigo lejos de determinaciones teoréticas. La crítica constante a la que ésta ha de someterse desde sí abre la posibilidad de superar, de una vez por todas, los condicionamientos cientificistas a los que la filosofía se ha sometido tradicionalmente. El

²⁶⁵ J. Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger*, pp. 35-36.

²⁶⁶ Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 126.

²⁶⁷ Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, p.121.

²⁶⁸ Cf. Rodríguez, “La idea de una interpretación fenomenológica” en *Sendas que vienen*. En este sentido, señala Rodríguez: «La idea de una apropiación *originaria* de los conceptos y representaciones en los que la facticidad vive, particularmente los conceptos metafísicos con los que le viene pre-interpretado su propio modo de ser, cumple la doble tarea de liberar la mirada a las estructuras de la facticidad y de ponerla en disposición de asumir aquello que esencialmente la constituye. Su historicidad, su haber llegado a ser así. Tal apropiación es interpretación fenomenológica con el mismo derecho que el momento anterior, pues pertenece sencillamente a él» (p. 177).

terreno *eidético* sobre el cual han tenido que transitar los pensadores de la tradición se verá rebasado una vez que la fenomenología asuma su tarea y se apegue al ámbito de lo originario como el espacio irreductible de todo pensar auténtico.

(...) tan sólo la fenomenología salva de la menesterosidad e indefinición filosóficas, si bien, en cualquier caso, únicamente si es conservada pura en sus momentos originarios radicales y la intuición no es filtrada teoréticamente ni el concepto de esencia es racionalizado en la estela de la idea de una validez general irrestricta.²⁶⁹

“A las cosas mismas”, pues, se llega fenomenológicamente de modo crítico y gracias a no pocos esfuerzos metodológicos. Esto implica una fuente significativa para nuestro trabajo que todavía necesita, por último, poner de relieve en qué consiste el ejercicio filosófico según las consideraciones expuestas.

Yo no tengo en absoluto filosofía alguna.

Heidegger

§ 13. Filosofar.

Fue hacia 1923, época de las lecciones invernales que se conocen como *Introducción a la investigación fenomenológica*, cuando Heidegger afirma de manera contundente: «Estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin».²⁷⁰ Algunos años después, el 20 de agosto de 1927 Heidegger dirige una carta a Karl Löwith donde se lee: la meta de la filosofía es «sumergirnos en la existencia».²⁷¹ Siguiendo ambas indicaciones, en apariencia contradictorias, podemos decir que toda la primera etapa del pensamiento heideggeriano es un esfuerzo por señalar que el filosofar tiene como objetivo *acceder* de modo explícito a la vida fáctica, a la existencia de la que en cada ocasión somos portadores, sin caer en consideraciones teoréticas. La vía que elige es re-pensar críticamente la tradición y su herencia conceptual. El *ser* de la facticidad es, una lección tras otra, *el* tema de la filosofía

²⁶⁹ Heidegger, “Agustín y el neoplatonismo” en *Estudios sobre mística medieval*, p. 178.

²⁷⁰ Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 20.

²⁷¹ Martin Heidegger, *apud* J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 158.

en toda esta primera época. Con todo, no hay que dejar de lado que de manera casi paralela la pregunta por el sentido del ser se va configurando cada vez con mayor fuerza hasta desembocar en su explícita articulación, como se sabe, en *Ser y tiempo*. Heidegger insiste en que la posibilidad de poner en cuestión dicho *ser* viene otorgada desde la facticidad misma, si bien es cierto que la propia experiencia fáctica oculta de modo cotidiano esta “incipiente” tendencia filosófica.²⁷² En otros términos, la experiencia fáctica de la vida es el punto de partida a la vez que la meta del filosofar, sin embargo, la vida es, a un tiempo, «aquello que impide básicamente el filosofar mismo».²⁷³ Esto significa que la experiencia vital fáctica, como señalamos en el capítulo anterior, tiende a caer, es decir, a oscurecerse a sí misma en tanto se inclina a la formación de complejos objetuales que aspiran a la estabilización de la propia experiencia vital. Eventualmente, señala Heidegger, se cree conseguir con dicha formación conceptual una suerte de “lógica” del mundo circundante, un orden objetual riguroso que termina desarraigando la originariedad del vivir fáctico. Para el maestro de Friburgo, sólo a través de un “giro radical” de mirada desde el absorbido estar siendo en el mundo se puede revertir esta tendencia y recuperar, por así decirlo, la experiencia de la vida fáctica en toda su plenitud y riqueza significativa. La posibilidad de realizar ese *giro* viene dada por la puesta en marcha del filosofar como una lucha contra los hábitos teoretizantes y del sentido común que dominan nuestra experiencia vital.

A. Crítica a la filosofía

La filosofía no es considerada por Heidegger primordialmente como una construcción racional y abstracta de objetos representables por el entendimiento. Tampoco es una disciplina que calcula o conmuta ideas fijas para luego ordenarlas en manuales de uso escolar. Ni pretende, mucho menos, ser la vara con la que se mida la pertinencia de los valores, actos o normas culturales. «De este modo —señala J. Adrián Escudero—, la filosofía pierde los ancestrales privilegios que la colocaban en la cúspide de la pirámide del saber humano. A tenor de sus discusiones con el neokantismo y la fenomenología, la filosofía es una forma primordial de saber, una “ciencia originaria” que insta a repensar la esencia

²⁷² Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 49.

²⁷³ *Ibid.*, p. 50.

misma de la vida». ²⁷⁴ Con todo, y sin pretender tomar partido por un discurso “esencialista” en sentido tradicional, podemos afirmar que la búsqueda filosófica que propone Heidegger es *originaria* en el sentido de que ésta intenta *destacar des-cubriendo* los plexos de significado en los que *de hecho* nos movemos ya siempre siendo en el mundo. Por eso es que para Heidegger una de las metas de la filosofía es «la de comprender el fenómeno de la vida humana en su historicidad, singularidad y unicidad». ²⁷⁵

De frente a esta tarea, Heidegger plantea en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* una insuficiencia fundamental de la ontología, tanto tradicional como actual – léase Husserl– en al menos dos sentidos. El primero indica que las perspectivas ontológicas tradicionales abordan el tema del conocimiento partiendo de una idea de objeto en el sentido de que la “objetividad” [*Gegenständlichkeit*], propugnada como parte de teorías tanto de la cultura como de la naturaleza. Esto hace creer que lo humano y los entes naturales son, de principio, objetos científicos. Este comportamiento teórico objetiva el mundo sin considerarlo desde su estrecho vínculo con la vida, con la existencia humana y sus posibilidades. En segundo lugar, tal modo de entender la “ontología” bloquea filosóficamente el acceso *al ente* que ha de ser el tema de la filosofía: el que vive en una situación determinada. Esto propicia el olvido del *leitmotiv* mismo del filosofar: brotar y regresar al propio vivir fáctico desatacando el sentido de su ser.

En la confrontación crítica con la historia de la filosofía que mantiene a lo largo de toda su obra Heidegger insiste, ya desde sus primeras lecciones, que la formación de conceptos filosóficos ha de arraigar en la experiencia de la vida fáctica. De ahí la peculiaridad de la propia filosofía, el no estar exenta de la incertidumbre característica de dichos conceptos.

En lugar de un amplio explanamiento sobre la esencia de la filosofía, remítase sólo a algo que corresponde al filosofar: que el filósofo se atreve a la posibilidad del error. Este atreverse al error no significa sólo atreverse a cargar con él, sino mucho más que eso, atreverse a admitirlo, es decir, este atreverse es el atreverse a la interna liberación del propio sí mismo en el poder escuchar y poder aprender, atreverse a una confrontación positiva. ²⁷⁶

²⁷⁴ J. Adrián Escudero, *op. cit.*, p. 378-379.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 379.

²⁷⁶ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 24.

Sucede que desde la perspectiva heideggeriana la filosofía, como decíamos, no persigue solucionar problemas concretos ni construir concepciones del mundo.²⁷⁷ En el contexto de la fenomenología hermenéutica, una comprensión propia de la filosofía sólo se consigue, por ende, «mediante el filosofar mismo y no mediante demostraciones y definiciones científicas, es decir, no insertando todo en un complejo temático general objetualmente conformado».²⁷⁸ En otras palabras, para Heidegger, la filosofía vista en tanto comportamiento “racional” y “cognitivo” no lleva a ningún lado. Lo que guía auténticamente a la filosofía es su puesta en marcha como acceso al ser de la vida fáctica. De ahí que el auténtico motivo, el motor de la filosofía, sea el «continuo esforzarse por precisar su propio concepto».²⁷⁹

En este sentido, la investigación filosófica, dirá Heidegger, se distingue por configurar preguntas ejemplares²⁸⁰ que pueden ser formuladas desde la *situación* donde el vivir fáctico se despliega, es decir, desde la experiencia viva que acontece en el *presente* ejecutante. Lo anterior no significa llevar a cabo la puesta en marcha de la filosofía priorizando “el tiempo de hoy”. No es en lo puramente actual el suelo originario de la filosofía, eso que vale sólo para el momento. Como se ha dicho en este trabajo, uno de los comportamientos de la vida fáctica puede cobrar la forma de un proceder cognoscitivo. Éste se realiza como un intento por “aclararse” a sí misma escrutando regiones determinadas de entes desde una perspectiva objetivante, propiciando así la aparición de “determinadas condiciones de representación”²⁸¹ en tanto el Dasein se comporta contemplativamente. Se examina el mundo a través de este modo de la observación que se inclina al ordenamiento y clasificación de formas universales como la meta de todo proceder cognoscitivo.

En una crítica que Heidegger desarrolla frente a los modos “contemplativos” y teóricos de aproximación a la vida sitúa en un lugar preponderante a la “conciencia histórica”. Esta es caracterizada como una de las maneras eminentes de predeterminación objetiva del pasado y, por tanto, una de los comportamientos en los cuales el vivir fáctico se pone a sí mismo de golpe como un todo objetivo. Desde esta perspectiva, tanto la conciencia histórica como la “filosofía” que entra en consonancia con la actitud teórica, pretenden que el existir fáctico se tenga a sí mismo en tanto objeto del que se puede tomar posesión.

²⁷⁷ Cf. § 5 del presente trabajo.

²⁷⁸ Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 43.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 45.

²⁸⁰ Cf. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 31.

²⁸¹ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 72.

Esto le permite al Dasein asegurarse objetivamente a sí mismo de tal modo que el existir se “define” desde lo puramente presente, ordenado en un sistema conceptual de clasificación. La propia vida fáctica cree “conocerse” al determinar su lugar en dicha totalidad dispuesta “universalmente”.²⁸²

La realización de ese orden universal es resultado de un procedimiento filosófico teoretizante. Los análisis que se obtienen tienen como meta la consideración objetiva de la cultura como material que se puede reunir, tipificar y del que se puede disponer. Los tipos se ubican en una totalidad ordenada con lugares asignados configurando, así, una trama propia de clasificación.²⁸³ Con esto, a diferencia de lo que ocurre en la indicación formal que pretende señalar modos estructurales del ser de la facticidad, la “filosofía” teórica y la conciencia histórica configuran y producen un orden en el sentido de una «trama de relaciones absoluta, trama encerrada ella misma en sí misma, y que constituye el orden válido en sí».²⁸⁴ En *El concepto de tiempo* de 1924 Heidegger llega a afirmar, en este tenor, que lo verdadero se asume como lo válido suspendido en el aire.²⁸⁵ El peligro de este comportamiento cognitivo es que lo universalmente válido hace que ya no sean discernibles los nexos de sentido y estructuras ontológicas de la existencia que hacen posible el comportamiento científico.²⁸⁶ La filosofía teórica, al caer en estas dinámicas, ya no permite el correcto acceso a la experiencia de la vida fáctica ni se interesa por repetirla conceptualmente. Este carácter cientificista mengua la posibilidad de dicha experiencia al quedar sostenida por principios que, como señalamos antes, penden en el aire. Éstos son, a su vez, puntos de partida para nuevas teorías «que mantienen vivo un círculo cambiante de preguntas y posibilidades de interrogación (los problemas en sí)».²⁸⁷

Según lo anterior, para Heidegger, la filosofía que se adhiere a este proyecto teoretizante desarrolla una interpretación de sí misma poniendo de relieve la necesidad cognoscitiva de elaborar tramas objetivas y científicas ordenadoras en las que se exhiban “verdades puras”. Éstas presentan un panorama *seguro* en relación a la existencia y se contentan con afirmar un modo “esencial” de ser del propio existente que se deja asir de manera inequívoca como “ser siempre así”.

²⁸² *Ibid.*, p. 82.

²⁸³ *Idem.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁸⁵ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 53.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 54.

²⁸⁷ *Idem.*

Ahora bien, las consideraciones aquí vertidas sobre el filosofar teórico no deben confundirnos; esta caracterización ostenta aquello contra lo cual Heidegger despliega una crítica aguda intentando con ello destacar cuál es la labor de la filosofía genuina. En una medida importante el filosofar tiene que sacudirse una buena cantidad de hábitos y entrar en conflicto con ellos. En un pasaje de sus lecciones sobre *Lógica*, se habla claramente del impulso requerido para poner en marcha este “auténtico filosofar” al que ahora hacemos referencia. El sugerente extracto habla de la siguiente manera:

(...) lo extraño es que primero el filosofar tiene que despertar y conseguirse a sus grandes y productivos adversarios, para que, en la confrontación con ellos, primero él mismo crezca y se fije la línea simple de las cosas elementales, elementales en el doble sentido simultáneo de lo simple y de lo elemental-eruptivo.²⁸⁸

B. El filosofar como puesta al descubierto de la facticidad. Estar despierto.

La *captación originaria* de la vida en tanto *mostración explícita* de ésta en su carácter *autosuficiente*, variablemente direccional y, además, comprensible como una totalidad de nexos de sentido, es la meta de la fenomenología, entendida como filosofía, en la primera configuración de la obra heideggeriana. El mismo Heidegger señala que la filosofía es «nexo de las fases investigativas explícitas y los niveles expresivos de dicha comprensión».²⁸⁹ Como hemos visto, la pregunta por el “qué” quiditativo que ha dominado los discursos filosóficos de la tradición se transforma en el “cómo”. Lo que busca esto último son los modos en los cuales el ente existente ejecuta su ser en tanto es siendo en un mundo. En este orden de ideas, Heidegger considera a la filosofía como una posibilidad interrogativa de la existencia que permite el acceso a esta misma desde la experiencia fáctica. Por eso, señala, «se puede decir que la filosofía es la consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser».²⁹⁰ Por eso la filosofía es considerada como la posibilidad de *tratar* el problema del ser de la vida fáctica. De acuerdo con esto puede ser

²⁸⁸ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 106.

²⁸⁹ M. Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, p. 149.

²⁹⁰ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 45.

llamada ontología fundamental pues aborda el *ser* de la vida y cómo es que puede llevarse a mostración interpretativa categorial en el decir (*Rede*).²⁹¹

El filosofar, según lo que se ha señalado aquí, pretende ser una puesta en marcha hermenéutica que busca destacar el ser de la vida fáctica, arranca de un carácter de ser de esta misma, de un estado ya-interpretado que no es inventado pero que tampoco se posee de modo definitivo. De ahí que sea posible explorarlo. El filosofar como posibilidad y como experiencia fundamental vital, implica la ocasión para un estar despierto (*Wachsein*), atento y propiamente vivo. Cuando el existir se encuentra consigo mismo, señala Heidegger, comparece ante sí. Estar despierto, en este sentido, quiere decir que el Dasein puede llevar a cabo una auto-interpretación. Tal posibilidad es decisiva para el encuentro de la vida fáctica consigo misma. Por ello filosofar quiere decir conocer lo que se da en el vivir. En otras palabras, el Dasein puede arrancarse de la alienación a la que tiende en el modo cotidiano de existir situándose en sí mismo, teniéndose a sí. En este auto-tenerse, destaca Heidegger, el Dasein «se pone de modo inexorable en sí mismo»²⁹² escapando de algún modo de la publicidad, del uno. Finalmente, destaca Heidegger, el estar despierto –vinculado con una existencia propia posibilitada por el filosofar– no es algo público sino la ocasión de mostrar a modo de indicación la facticidad concreta.

La auténtica filosofía como exploración e interpretación de la vida fáctica en su carácter de ser, no tiene permitido convertir en objeto lo que de principio es *ejecución*. La apuesta es por un filosofar no objetivante, fundamental y continuamente “re-vitalizable”. Éste no ha de perder de vista el horizonte de la facticidad como suelo, llevando a cabo desde ahí la exploración de su ser, eso que suele darse por supuesto en los modos de comportamiento cotidiano y oscurecido en la actitud teórica. Para Heidegger, la filosofía auténticamente pensada «significa precisamente ser estimulado de continuo y desde el fondo por y ser inmediatamente sensible para el carácter totalmente enigmático de aquello que para el entendimiento normal es incuestionado y evidente de suyo».²⁹³

²⁹¹ *Ibid.*, pp. 46-47.

²⁹² Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 37.

²⁹³ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 29.

C. Filosofar destructivo.

Lo “incuestionado” a lo que se refiere Heidegger cuando habla de las omisiones en las que cae el entendimiento normal es la falta de miras en relación a aquello que denomina *ser*. Eso que posibilita la comprensión de los entes, la ocupación respecto a cosas y la solicitud para con los otros será, en última instancia, la meta del filosofar desde la perspectiva heideggeriana. Recordemos que la comprensión en la cual ya nos encontramos es, en buena medida, una herencia. Sin embargo, como hemos señalado en este trabajo, dicho legado oscurece la apropiación originaria de la vida fáctica respecto a sí misma a la vez que desarraiga el comprender vivido cotidiana y regularmente.

Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida. Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto. Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas.²⁹⁴

Así pues, el filosofar tiene como meta regresar constantemente a las “fuentes del asunto”, como señala Heidegger, que se encuentran en la tradición que permanece velada en el proceder común de las filosofías teoretizantes. La auténtica filosofía persigue, de este modo, traer a la mirada fenomenológica la existencia a través de una “conceptualidad genuina”²⁹⁵ destruyendo esa tradición que sigue ejerciendo su poder en los modos desde los cuales nos aproximamos temáticamente a los contenidos del pensar. La destrucción que puede llevar a cabo la filosofía pretende poner de manifiesto «las experiencias fundamentales que han actuado como motivación y se las discuta desde el punto de vista de su originariedad».²⁹⁶ Así pues, la filosofía ha de mantener su sentido más radical, apunta Heidegger, conservando la mirada crítica en la “problemática existencial” a la vez que en la historia aprehendida originariamente.

²⁹⁴ Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 99.

²⁹⁵ Heidegger, “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers” en *Hitos*, p. 40.

²⁹⁶ *Idem*.

D. Filosofar es efectuar la pregunta por el ser.

El filosofar fenomenológico propuesto por Heidegger pretende no sólo desatacar el ser del ente existente, sino configurar cada vez con mayor fuerza la pregunta que interroga por el ser. Por principio, el filosofar pide a quien se aventura en él, según la óptica de Heidegger, una pasión por el preguntar mismo de modo genuino a la vez que cierta disposición a dominar los prejuicios.²⁹⁷ La solicitud requerida para librarse de dichos prejuicios implica también un momento de decisión que busca la recta confrontación con la cosa por pensar. En esto consiste, dirá Heidegger, la verdadera actitud del hombre de ciencia –en el entendido de que en su primera época Heidegger pretendía llevar a cabo la configuración de una “ciencia originaria de la vida” (como ya establecimos en este trabajo). Por otro lado, pero en el mismo tenor, la señalada disposición a preguntar indica que no se trata de terminar con el preguntar tan pronto como se pueda, «sino de mantenerse durante años en la inseguridad».²⁹⁸ Cualquier respuesta prematura ha de ser rechazada. Con todo, queda aún por indicar qué tipo de pregunta ha de configurar explícitamente la filosofía desde estas consideraciones.

Para Heidegger, la ejecución y repetición de la pregunta que interroga por el sentido del ser va a fungir como el hilo conductor de sus esfuerzos filosóficos a lo largo de toda su obra. La elaboración de dicha cuestión, sin embargo, no se volverá suficientemente explícita sino hasta la publicación en 1927 de *Ser y tiempo*. Sin embargo, es posible afirmar que el camino a través del cual Heidegger transita hasta llegar a la conformación expresa de dicha cuestión pasa necesariamente por el análisis fenomenológico-hermenéutico del ser del ente que existe viviendo fácticamente.

En los *Prolegómenos* de 1925 ya Heidegger expresa claramente que la filosofía ha de poner sus esfuerzos en la elaboración de la cuestión del ser. *Plantear* esta pregunta implica suscitarla en el sentido de llevar a cabo tal cuestión. Para decirlo brevemente, ¿qué se quiere decir con la expresión “ser”?, ¿cuál es su sentido? Estas preguntas permiten vislumbrar el camino por el cual Heidegger quiere conducir sus esfuerzos filosóficos en la década de los veinte. Lo peculiar de dicho cuestionamiento es que, para el autor de *Ser y tiempo*, este preguntar –como posibilidad fáctica del ente que existe– ya “entiende de”

²⁹⁷ Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 21.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 22.

aquello por lo que pregunta. Este “entender de” es previo, como ya hemos insistido a lo largo de este trabajo— y «enteramente indeterminado».²⁹⁹ No sabemos lo que quiere decir “ser” pero de algún modo lo “entendemos” en nuestros comportamientos ante-predicativos y hablar cotidiano respecto a las cosas, a los otros y frente a nosotros mismos. En relación con esto, apunta Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927:

(...) quizá *hay* [*es gibt*] todavía algo, que no *es*, pero que lo hay en un sentido que aún tenemos que determinar. Más aún: en definitiva, hay algo que tiene que haber para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que debe haber para experimentar y comprender algo como el ente. Somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el *ser* [*Sein*].³⁰⁰

Dicho comprender, vinculado al fenómeno del tener previo, lleva en sí la posibilidad de ejecutar el preguntar que se mueve ya en una comprensibilidad óptica constitutiva de la existencia. En otras palabras, vivimos ya siempre, en tanto existentes, entendiendo de alguna manera lo que *es*. Por ello es que hay, invariablemente, una comprensibilidad del “ser” no temática e irreflexiva intrínseca a la existencia. Este fenómeno permite elaborar la pregunta por el ser explícitamente. Por ello es posible afirmar, en clave kantiana, que la comprensión del ser (*Seinverständnis*) a la que aquí nos referimos funciona como un *a priori*:³⁰¹ aquello que posibilita toda comprensión de los entes. En este tenor, apunta Heidegger: «Cuanto más originaria y libre de prejuicios sea la elaboración de lo puesto en la mira previa, cuanto menos uso se haga de conceptos manidos, en apariencia obvios pero de origen poco transparente con tanta mayor seguridad alcanzará la investigación concreta sobre el ser su suelo y su fundamento y podrá arraigar en él».³⁰²

Tal investigación sobre *el ser*, reitera Heidegger hacia 1927, es el único y verdadero tema de la filosofía, en tanto interpretación conceptual de su estructura y posibilidades. Esto significa claramente que las investigaciones de las ciencias “positivas” que tematizan ámbitos de lo ente se encuentran en la cara opuesta respecto a la naturaleza más auténtica del filosofar. Junto con Heidegger, diremos que en relación a esa positividad científica, la “negatividad” que ostenta la filosofía respecto a esas ciencias supone que la investigación

²⁹⁹ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 180.

³⁰⁰ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 35.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 36.

³⁰² Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, p. 383.

que persigue la tematización y puesta al descubierto del ser se topa de lleno con una tarea extra-ordinaria. El “objeto” de la filosofía no es representable ni se puede articular realmente con el magma conceptual de la tradición teoretizante. De ahí que el propio Heidegger se pregunte, «¿qué ocurre con el objeto de la filosofía? ¿Se puede representar algo así como el ser? ¿No nos mareamos al intentarlo? De hecho, estamos de entrada, desconcertados y es como si pretendiésemos agarrar el vacío».³⁰³ Paradójicamente tal “vacío” indica finalmente plenitud en el sentido de que el ser es ya lo que comprendemos constantemente y, en este sentido, ante lo que el Dasein está ya siempre abierto. La dificultad estriba en que el ser está siempre por decirse. El modo eminente que Heidegger propone para llevar a cabo la explicitación de lo irrepresentable descansa en la posibilidad de *preguntar* que es implícita a la existencia que ya comprende el ser.

La estructura y el sentido de la *pregunta* que pretende destacar el verdadero tema de la filosofía, el ser, comienza a esclarecerse cuando cuestionamos lo siguiente: ¿qué caracteriza al ente como ente? ¿Cómo es posible la comprensión del ser? En este orden de cuestiones cabe preguntar, dice Heidegger, qué significa “ser” y cómo ha de concebirse conceptualmente si ya no es con el andamiaje terminológico de la tradición. A esto se refiere la estructura de la pregunta que tiene que ver, primero, con lo preguntado (*im Erfragten*), el *sentido* del ser, esto es, lo que ha de poder llevarse al concepto. En este elemento estructural se halla implícito aquello que se pone en cuestión, *por lo que* se pregunta (*das Gefragtes*), el propio *ser*. Quiere decir que la pregunta fundamental de la que está hablando Heidegger ha de tener la mirada puesta en aquello *a lo que* se pregunta, lo buscado. Con esto se está indicando que resulta necesario interrogar al *ente* mismo (*Befragtes*) en la medida en que una adecuada explicitación del sentido del ser es posible a través del acceso correcto a ese ente donde puede leerse justamente ese sentido buscado. Tal ente es el Dasein. Para Heidegger esto supone una *experiencia originaria* frente a lo que primariamente hay que preguntar.³⁰⁴ Así, la cuestión del ser –el asunto de la filosofía– se vuelve mucho más nítida en la medida en que se tenga presente la necesidad de acceder apropiadamente al ente que puede elaborar la pregunta. Este ente es alusión a aquello que se pone en cuestión: el ser. Como lo dice el propio Heidegger: «[e]laborar el planteamiento

³⁰³ Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 39.

³⁰⁴ Cf. Heidegger, *Prolegómenos*, p. 183.

de la cuestión acerca del sentido del ser quiere decir: poner al descubierto el preguntar en cuanto ente, es decir, poner al descubierto al propio *Dasein*». ³⁰⁵

El ente que pregunta se ve tocado por lo que pregunta. Lo preguntado da la dirección y posibilita el preguntar filosófico. Por tanto, elaborar la cuestión que interroga por el sentido del ser implica, para Heidegger, desarrollar una fenomenología del *Dasein* en tanto este ente es el “ontológicamente decisivo”. ³⁰⁶ El análisis del *Dasein*, lejos de toda pretensión antropológica, permite de una vez por todas formular *la* pregunta adecuadamente pues este ente se encuentra respecto a sí mismo ya siempre comprendido y de alguna manera comprendiendo, a un tiempo, el ser en general.

La comprensión a la que nos acabamos de referir acontece y es ejecutada en el ámbito de la cotidianidad. En su estar siendo en el mundo cotidiano donde las estructuras fundamentales del *Dasein* han de poder ser sacadas a la luz desde la filosofía como fenomenología hermenéutica. Esto significa poner al descubierto al *Dasein* en su constitución básica. Destacar dichas estructuras requiere tener presente que la ocasionalidad configura el cómo de ese ente que somos nosotros mismos y que es capaz de preguntar por el ser. Nosotros mismos somos ese ente, dirá Heidegger, en cada ocasión. La concreción que de ello resulta indica que ese ente que soy yo mismo he de serlo ocasionalmente, es decir, todo el tiempo, en cada ocasión y de diversos modos. Lo anterior se refiere al carácter de ser del *Dasein* de su *aquí*. El espacio ontológico y temporal que habita el *Dasein* es su *aquí*. Es el propio *aquí*. Señala Heidegger: «[e]l *Dasein* trae de suyo consigo su *aquí*, no en el sentido de una propiedad muerta, sino en cuanto algo que tiene que ser, a saber, ser su *aquí*, y ése es precisamente el verdadero sentido de ser del *Dasein*». ³⁰⁷ Esta importante caracterización no es meramente locativa, sino relativa al tiempo de modo fundamental pues, como Heidegger afirma en *Lógica* «el tiempo no puede estar presente en absoluto, no tiene en absoluto un determinado modo de ser, sino que él mismo es la condición de posibilidad de que haya tal cosa como el ser (no el ente)». ³⁰⁸ Y comprensión de ser hay en tanto el *Dasein* existe. ³⁰⁹

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 186.

³⁰⁶ *Idem.*

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 317.

³⁰⁸ Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 321.

³⁰⁹ Cf. Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la fenomenología*, p. 45.

Para usar una sencilla fórmula pero de alcances muy amplios, podríamos decir que el Dasein no vive en el tiempo, sino que él mismo *es* tiempo: «El Dasein es historia»³¹⁰, dirá Heidegger en *El concepto de tiempo*. Esto puede quedar claro si recordamos que, para Heidegger, la historicidad es constitutiva del ser del Dasein y con ello la temporalidad (*Zeitlichkeit*) que indica el elemento originario del ente interrogado.

En la obra citada Heidegger reitera que la historia puede pensarse como aquello «que se mantiene de generación en generación [y] se remonta a su origen en el pasado, pero sigue vigente en el hoy de tal manera que resulta obvio en su dominio y olvidado en su haber-sido».³¹¹ A lo que se refiere esto es a una “conceptualidad heredada” que hunde sus raíces en el modo previo desde el cual la interpretación se mueve y entiende. Si la interpretación posee cierto horizonte, al que Heidegger denomina “haber previo”, el Dasein se ocupa de él regularmente absorbido en la publicidad. Esto significa que el pasado está inadvertidamente implicado en el presente en tanto constituye la tradición. De ahí que, desde lo que hemos señalado, sea preciso de un cuidado expreso del pasado pues el Dasein tiende al olvido.³¹² La tradición, así, pretende “conservar” el pasado como lo propiamente irrecuperable. El interpretar “impropio”, «ve el pasado inmediatamente en el horizonte que tiene *disponible* en su propio presente»³¹³, es decir, en el mundo del que se ocupa. El pasado se convierte, así, en un “tema” de la “historia” que se puede explorar. Heidegger considera el conocimiento historiográfico como un modo de saber en peligro constante de caída. Es decir, dicho conocimiento es caracterizado como un ocuparse guiado por la curiosidad que termina por quedar absorbido por el mundo. La historia del mundo se puede convertir en un objeto el cual, además, compara ilimitadamente “presentes”. Este “esquematismo histórico”, como lo denomina Heidegger, presume haber alcanzado cierto grado de objetividad científica al preguntar prioritariamente por el “cuándo” estableciendo, así, una preeminencia a la conmutación de supuestos hechos objetivos.

Según lo dicho, la situación hermenéutica y los momentos estructurales del estado interpretativo permanecen como lo no expresado. El ver previo que indica la perspectiva desde la que algo es interrogado, el tener previo que señala el cómo se concibe algo y el concebir previo que destaca de qué conceptualidad se dispone para una apropiación

³¹⁰ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 111.

³¹¹ *Ibid.*, p. 113.

³¹² *Idem.*

³¹³ *Ibid.*, p. 116.

comprensora son los momentos de la estructura de la interpretación que se dan por obvios. Estos elementos son los que guían la situación hermenéutica. Sin la puesta de manifiesto de éstos, señala Heidegger, las interpretaciones resultantes «introducen las obviedades a la opinión pública»³¹⁴ con lo cual conceptos gastados dominan la comprensión media que el Dasein tiene de las cosas, del mundo y de sí mismo. Una comprensión impropia de la temporalidad que lo constituye es lo que predomina en esta interpretación que el Dasein tiene de sí.

*

El quehacer filosófico, tal como lo entiende Heidegger en esta etapa de su obra, tiene que ver claramente con la ejecución de la pregunta que interroga por el ser del ente existente. Este modo de la investigación filosófica allana el camino para la ejecución de la pregunta por el ser en general.

Lo que ha de “destruirse”, en el sentido que hemos señalado, es la propia existencia históricamente acontecida, por decirlo de algún modo, en cuanto es en ella donde reside la piedra de toque para vincular efectivamente el filosofar con su cuestión más importante: el ser. Si la tarea de la filosofía, entonces, consiste en “transparentar” la existencia para sí misma en el sentido de un poder “estar despierto” existencial de cara a un proyecto filosófico amplio, el de la pregunta por el ser, queda aún por señalar, al menos de modo aproximativo, tres instancias que Heidegger apuntó ya desde sus primeros trabajos que dirigen la atención hacia el Dasein como ese ente existente capaz de abrazar su carácter temporal y finito en pos de la mencionada transparencia. Los elementos a los que nos referiremos ahora son: la consideración heideggeriana sobre la muerte, junto a ésta lo que será denominado aquí “precurсар” como un modo propio de asumir, desde el pensamiento filosófico, la temporalidad fundamental del Dasein y, para terminar, algunas ideas básicas que Heidegger desarrolló –si bien de modo incipiente– sobre un estado de la disposición afectiva de hondo significado filosófico, sobre todo para su obra posterior: la angustia. Sirvan, de este modo, los dos últimos apartados contenidos en este trabajo como señales de lo que Heidegger proyectó desde sus propios “inicios del pensar” como vías abiertas de

³¹⁴ *Ibid.*, p. 118.

indagación filosófica viva que busca penetrar en las fibras más íntimas de una existencia que se quiere despierta y dispuesta a elaborar la pregunta decisiva de la filosofía.

§ 14. Muerte y precursar.

Lo que para Heidegger posibilita la filosofía es contravenir el movimiento de la vida fáctica que tiende a la impropiedad. El ser temporal propio es denominado por Heidegger ser-futuro que constituye *el precursar*. Este peculiar término que aparece ya en la primera etapa de la producción heideggeriana se va a convertir en *Ser y tiempo* un uno de los elementos constitutivos de la propiedad como posibilidad de la existencia. Aunque no se encuentra desarrollado con suficiente amplitud en esta primera fase de la obra de Heidegger, sí ocupa un lugar que nos permite destacar lo que la filosofía en tanto posibilidad de la existencia puede lograr y cuál podría ser una de sus tareas eminentes.

El precursar permite pensar en el Dasein como un ente que puede verse a sí mismo fenomenológicamente como un *haber sido* y no como mero “pasado”, objeto del conocimiento historiográfico. Como el propio Heidegger lo plantea: «El pasado se manifiesta como el cierto haber-sido de un ser-futuro que se ha decidido por eso en la confrontación con lo pasado». ³¹⁵ El ser-histórico propio del Dasein sale a la luz, por decirlo así, con la puesta en marcha de la filosofía hermenéutica y el pasado se convierte en lo que impulsa a abrir las estructuras de la existencia. Una vez más se deja ver cómo es que el filosofar permite una puesta al descubierto del ser del Dasein. Según lo que se ha dicho ahora, el llegar a ser del Dasein, propiamente, implica un poner de relieve su temporalidad constitutiva desde el haber sido pero también como ser-futuro. Visto rectamente, de acuerdo con Heidegger, el Dasein puede ponerse al descubierto desmantelando tendencias de investigación dominantes, «de tal manera que se haga patente el verdadero fundamento del Dasein. Entendida como destrucción fenomenológica, la ontología del Dasein tiene que colocarse en la posibilidad de decidir sobre la respectiva proveniencia y adecuación de las categorías transmitidas». ³¹⁶

³¹⁵ *Ibid.*, p. 119.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 130.

Como señalamos antes,³¹⁷ el fenómeno de la caída es para Heidegger lo que da cuenta de ese ámbito en el que el Dasein se mueve en el mundo ya interpretado regularmente. Una manera de omitir la temporalidad originaria de la que hablábamos antes es la configuración de un saber historiográfico que evita que la vida fáctica se haga cargo de sí. El quedar absorbido en el mundo en torno es un elemento constitutivo de la facticidad pues el Dasein se “deja arrastrar por él”. Como dijimos ya, la tendencia a la ruina, al declive, al desmoronamiento, operan como el más íntimo destino del ser del Dasein. Éste se olvida de lo sido y espera lo aún no disponible. Está pendiente de las cosas que comparecen mundanamente. Vive siempre en el presente y a partir de ahí olvida el pasado y calcula el futuro. La facticidad se enmascara. El olvido de sí, tentador por su carácter tranquilizante, en el fondo alienante, provee una suerte de “apacible seguridad”³¹⁸ pues dispensa a la facticidad de llevar a cabo un contramovimiento (*Gegenbewegung*) respecto a dicha caída. Frente a esto, señala Heidegger, la vida fáctica puede ejecutar, por medio de la filosofía, tal contra-movimiento que persigue la re-apropiación de sí misma poniendo al descubierto su propio ser. En un giro no exento de dramatismo, se afirma que la manera en la que el Dasein confronta la muerte puede eventualmente des-cubrir la vida del sí mismo.

(...) la vida siempre está de algún modo presa de tradiciones y costumbres inauténticas. Y éstas tradiciones y costumbres son las que suscitan las necesidades de la vida y las que trazan las vías a través de las cuales la preocupación busca satisfacer esas mismas necesidades. En el mundo al que la vida se abandona y en el término medio por el que circula, la vida se oculta, se esconde de sí misma. La tendencia hacia la caída conduce a la vida al desencuentro consigo misma. La manifestación más relevante de esta movilidad fundamental se plasma en el modo en el que la vida fáctica misma hace frente a la *muerte*.³¹⁹

La ocupación, los afanes del día a día permiten que el Dasein viva con su muerte *como sí* ésta no fuera nunca a ocurrir. Huye de ella y, a la vez, la tiene de algún modo presente, aunque sea en el modo del evitar con-frontarla. Es como si el Dasein particular dijera: “no pienso en ello aunque en el fondo sé que ocurrirá”. «Para el Dasein es cierto que morirá su muerte –señala Heidegger. Esta certeza no anula la indeterminación ni la disminuye. Al contrario, la intensifica. La cotidianidad intenta alejar esta certeza indeterminada. Ella

³¹⁷ Cf. § 9. A.

³¹⁸ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, p. 40.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

cuenta con lo que todavía le resta al Dasein. La cotidianidad desplaza la indeterminación y lleva la certeza a un no-pensar-en-ello»³²⁰.

Por otro lado, al tomar posesión de la muerte, señala Heidegger, y al asumir su inminencia, el Dasein se torna visible para sí mismo. Es en este sentido en el cual queda “de relieve” la temporalidad del vivir fáctico. Por eso Heidegger afirma hacia principios de la década de los veintes: «El sentido fundamental de lo *histórico* se determina en función del sentido de *esta temporalidad* y jamás por medio del análisis formal del proceso de elaboración conceptual de una determinada historiografía».³²¹

En los *Prolegómenos*, Heidegger establece que el ser del Dasein, tema central del filosofar en esta época, puede ser pensado como totalidad desde la consideración fenomenológica en torno a la muerte. Para aclarar lo anterior hay que decir que el existente es considerado en este contexto como un ente que es para sí mismo algo que todavía no es, o que está siempre en camino de ser de manera irremediable. Heidegger afirma respecto al Dasein: «mientras sea, le faltará algo».³²² Esta falta no quiere decir que el Dasein se cumpla o termine de configurar como “un todo” una vez que ha muerto. Más bien el Dasein tiene la muerte por delante o, como dice Heidegger, la muerte es tras lo que el cuidado anda.³²³ Con la muerte, tenemos delante de nosotros nuestro ser más propio, el ser que seremos, pues en la posibilidad de morir estamos siempre. Ser ya siempre un todo, en este sentido, significa que podemos dejar de ser en cualquier momento. Paradójicamente nuestro ser se determina como totalidad en tanto somos siempre posibilidad de no ser más.³²⁴

Respecto a la muerte, dirá Heidegger en “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”: yo mismo soy eso, soy la posibilidad de mi muerte a cada momento. En este sentido, es la posibilidad más extrema de mi Dasein. La inminencia de mi muerte se erige como una determinación estructural del ente que somos, cierta en cuanto al qué e indeterminada en relación al cuándo.³²⁵ Este modo de vivir la muerte permite que el propio Dasein se vuelva transparente respecto a sí mismo e implica, en ese sentido, una experiencia fundamental –vinculada al filosofar– en la

³²⁰ Heidegger, *Tiempo e historia*, p. 81.

³²¹ *Ibid.*, p. 42.

³²² Heidegger, *Prolegómenos*, p. 385.

³²³ *Ibid.*, p. 391.

³²⁴ Cf. *Los filósofos presocráticos*. Heráclito ya sabía que la muerte constituye la vida del ser humano cuando señala en su fragmento B 88 que «[c]omo una misma cosa está en nosotros lo viviente y lo muerto» (p. 390).

³²⁵ Heidegger, *Tiempo e historia*, p. 83.

cual el mundo del que me ocupo “se desmorona”. Lo cotidiano ya no nos ofrece nada significativo. Nuestros apegos, afanes, señala Heidegger, son nada.³²⁶ De ahí que el mundo circundante y público ya no provea tranquilidad. En esta experiencia el Dasein se ve obligado a elegir: el mundo en el que se absorbe o el sí mismo. En este orden de ideas aparece la *resolución* como una experiencia fundamental que implica elegir: «[e]lección de la responsabilidad que el Dasein asume por sí mismo y que consiste en el hecho de que en cada actuar me hago responsable de mí mismo a través de la acción».³²⁷

La resolución, finalmente, permite que el Dasein quiera tener conciencia y actúe concretamente en función de ello. El precursar, adelantarse en el sentido de tomar mi muerte entre las manos, implica la posibilidad de que el Dasein salga del ámbito de lo público, de lo uno e impersonal y «opte por sí mismo»³²⁸ de cara a su ser-futuro, no ser más. El Dasein puede “adelantarse” interpretando su muerte inminente no re-huyendo de ella, sino considerando a la muerte misma como una posibilidad en cada caso propia. Esto permite re-conducir al propio Dasein a su estado de des-cubierto.³²⁹ Heidegger señala que «el Dasein se entrega a sí mismo en su posibilidad más extrema, es decir, se hace patente como el ser que tiene que ser desde sí mismo si quiere ser *propriamente* aquello que es».³³⁰ Y justamente “aquello que es” tiene que ver para Heidegger con el carácter temporal del ser del ente existente. El precursar se mantiene en la inminencia de la muerte, de esa posibilidad más extrema de no ser más. De tal modo, parece que es posible concluir de lo establecido por Heidegger que el Dasein no es que sea en el tiempo sino que él mismo es tiempo, como decíamos antes. Pre-cursando el Dasein se remite a sí mismo en cuanto poder ser futuro, ser-presente y haber pasado en tanto sido. A esto Heidegger lo denomina una suerte de certeza viva en el ahora.³³¹ De cierto modo esta mirada fenomenológica en dirección al Dasein rebasa lo meramente inmediato del ver circunspecto irreflexivamente. Lejos de la pura curiosidad, la interpretación que la vida fáctica hace de sí misma, adelantándose, muestra al propio Dasein como *ser temporal*. «El tiempo constituye la

³²⁶ *Idem.*

³²⁷ *Idem.*

³²⁸ Heidegger, *Prolegómenos*, p. 397.

³²⁹ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 70

³³⁰ *Ibid.*, p. 71.

³³¹ *Ibid.*, p.78.

totalidad de mi Dasein y también determina mi propio ser en cada instante»³³², anota Heidegger en su trabajo sobre Dilthey.

Finalmente, el adelantarse en tanto estar-resuelto des-cubre el propio ser del Dasein, meta fundamental del proyecto filosófico de Heidegger en esta su primera época. La resolución implica, además, decisión. Ésta puede ser siempre pospuesta, lo cual orilla al propio Dasein a un abandono que huye al mundo de la circunspección y los afanes que en él se realizan cotidianamente. Heidegger establece, con esto, que el adelantarse hacia esa posibilidad extrema que es la muerte, mi muerte, «no significa morir, sino vivir».³³³ Además, la disposición afectiva en la que la propia resolución se mantiene es lo que Heidegger denomina “angustia serena”. Ésta soporta la inhospitalidad del ser propio del Dasein entendido como ser posible.

Para cerrar el presente trabajo, unas líneas en torno a este último asunto que, a nuestro parecer, imprime a la consideración en torno a la filosofía desde la perspectiva heideggeriana un carácter experiencial y vivificante digno de destacarse no exento de ciertos resortes dramáticos. Por lo demás, la angustia y la experiencia filosófica con la nada fue uno de los temas a los que Heidegger regresó con fuerza no sólo en *Ser y tiempo*, sino en trabajos posteriores.³³⁴

§ 15. Filosofía y Angustia

El mundo comparece ante un ente que tiene la forma de estar siendo en el mundo. Este ente, el Dasein, es *afectado* en todo momento por el mundo mismo. Siendo afectado o movido por el mundo el vivir fáctico se encuentra ya siempre en cierto temple, tesitura, ánimo o “ambiente” desde el cual se cuida descubriendo el propio mundo en su significatividad. Dicho encontrarse es co-inherente al ente que está siendo en el mundo pues es un modo básico del ser del Dasein. Al ocuparnos de nuestra vida ya sea tranquilamente, en la agitación, en el miedo o en la esperanza nos encontramos ya en cierta disposición afectiva. Ésta no se caracteriza por ser una “experiencia interna” o un modo de “aprehender teóricamente” el mundo. Como señala Heidegger, más bien, a través del

³³² Heidegger, *Tiempo e historia*, p. 85

³³³ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 75.

³³⁴ Cf. Heidegger, “¿Qué es metafísica?” en *Hitos*.

encontrarse se vuelve explícito el *en* en el que se encuentra el Dasein ya siempre y de modo regular.³³⁵ La regularidad habitual mencionada orilla al Dasein, como hemos dicho, a una huida de sí mismo. Lo que esto significa en el fondo es que el mismo vivir fáctico habita siendo en un mundo que ocasionalmente le es inhóspito. De ahí que el Dasein huya de ese mundo que lo circunda dándose la espalda a sí mismo en tanto existente. La huida, para Heidegger, es un modo básico en el que el vivir fáctico se comporta. Hay que considerar que todo huir, como señala Heidegger en los *Prolegómenos*, se funda en el miedo.

La disposición afectiva que Heidegger denomina miedo es siempre relativa al mundo o a los otros. En última instancia el miedo implica un algo, aquello de que se tiene miedo. Esto comparece en el mundo y posee un significado determinado. Es por ello perjudicial y concreto. En ocasiones toma la forma de lo que no está todavía ahí pero que es inminente, que se aproxima. Heidegger habla de lo amenazante como el carácter o manera de ser de aquello *de que* se tiene miedo. Ahora bien, *por lo que* se tiene miedo, concretamente, es el propio estar siendo en el mundo. Al final, las maneras de ser respecto a aquello que se teme pueden ser variadas: inquietud, confusión, dar vueltas perplejo... En el fondo son los nexos de remisiones del mundo en torno conocido lo que se ve perturbado, señala Heidegger.³³⁶

Desde esta perspectiva, podríamos decir junto con Heidegger, si el miedo es esta disposición afectiva en la cual el Dasein huye de sí mismo y, además, el miedo teme el estar siendo en el mundo, este modo de encontrarse particular hunde sus raíces en un fenómeno todavía más originario. Esto es lo que denomina él mismo *angustia*.

La angustia, primeramente, podríamos caracterizarla como temor opresivo sin causa precisa.³³⁷ El “de-qué” de la angustia, dice Heidegger, queda indeterminado. En este sentido cabe destacar que no hay una manera específica de ser como sucede ante lo que causa el miedo. No hay confusión, señala Heidegger, porque estrictamente no hay nada que pueda confundir.³³⁸ Sucede, además, que es justo en medio del mundo en torno más familiar que le puede sobrecoger al Dasein la angustia.³³⁹ En este caso aparece, como en el

³³⁵ Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 47.

³³⁶ Heidegger, *Prolegómenos*, p. 359.

³³⁷ Cf. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, edición en línea.

³³⁸ Heidegger, *op. cit.*, p. 361.

³³⁹ Cf. J. Gaos, “La ‘cura’ en Goethe y Heidegger”, en *Obras completas*, tomo X. Gaos señala, en este tenor: «porque lo que ‘abre’ la angustia es lo que la caída ‘cierra’, es por lo que la angustia es rara, aunque puede emerger en las situaciones más inocuas, lo que revela que late constantemente en el fondo del ‘ser ahí’» (p. 177).

miedo, lo amenazante, *por* lo que se angustia el propio vivir fáctico. Ocurre, sin embargo, que eso que amenaza en la angustia puede hallarse muy cerca y, al mismo tiempo, no presente. Lo que angustia no es esto o aquello. Esta disposición afectiva que resulta preeminente en el horizonte filosófico planteado por Heidegger nos hace decir: *es wird einem unheimlich*, que podríamos traducir por “me siento extraño” o “es extraño”, entre otras variantes. El término “*Un-heimlich*” cuyo prefijo “*un*” indica privación –como el “*in*” castellano– se vierte a nuestro idioma regularmente por “extraño” pues *Heimlich* indica lo propio de casa, lo que está a resguardo o protegido. En este sentido *Un-heimlich* puede traducirse también por “in-hóspito” –que es justo como lo vierte José Gaos–, lo que no ofrece seguridad ni abrigo. Podemos también pensar en lo que está expuesto, al descubierto, que no pertenece al hogar. En última instancia, lo que queremos indicar con estos matices gramaticales y semánticos es que para el Dasein que experimenta la angustia el *Umwelt*, el mundo circundante y próximo, ya no le cobija ni le supone un hogar familiar. En esto estriba el poder de la angustia como experiencia fundamental. La tendencia del Dasein a la caída, a quedar absorbido en el uno y en el mundo seguro y familiar se re-vierte con la experiencia de la angustia pues el vivir fáctico, por decirlo así, llega a sí mismo como ser posible, transparente de modo originario en su temporalidad más propia y como una totalidad des-cubierta que ha empuñado la muerte como su posibilidad más extrema.³⁴⁰

¿Qué es aquello de que se angustia el Dasein? *Nada* que comparezca en el mundo, *nada* concreto y determinado. Lo que angustia, finalmente, es el mundo in-hóspito en su propia mundanidad.³⁴¹ Esa “nada” es, al final del día, lo que amenaza, aquello que «está cerquísima, hasta el punto de que (la mundanidad del mundo en cuanto tal) le rodea a uno y hace que se le corte la respiración, sin que haya nada de lo que se pueda decir: era eso».³⁴² “*Nada*” significa aquí, nada concreto. En cierta medida el Dasein se encuentra desamparado pues *nada* le amenaza, sino el estar siendo en el mundo en cuanto tal, *ante* lo que se

³⁴⁰ Cf. R. Horneffer, *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. En este trabajo Ricardo Horneffer señala al respecto: «Los entes con los que tratamos nos son conocidos a tal grado que apenas y reparamos en ellos, los damos por supuestos y nos atenemos al entorno que conforman. En este sentido, el ser-ahí se fuga de sí mismo, de su ser posible, indefinido, *hacia* lo ente, se pierde en ello y se define a partir de allí. La cotidianidad le arrebató al *Dasein* su ser ahí, lo determina y lo proyecta en un mundo preestablecido. A diferencia de esto, la angustia provoca que el ser-ahí se percate de que lo ente representa más bien lo *Unheimlich*, que literalmente no se *sienta en casa* sino más bien extraño. Lo ente pierde todo su sentido y dirección, por lo que el mundo de confianza en el que habitualmente se mueve, se anula. Habría que insistir en esto último: lo que pierde el ser-ahí es el mundo *casero*, y es este desfondamiento el que lo impele a mirar o ente de otro modo, con asombro» (pp. 33-34).

³⁴¹ Heidegger, *Prolegómenos*, p. 363.

³⁴² *Idem.*

angustia estrictamente hablando. Una idea que puede remitir a la existencia desnuda, siendo eso y nada más. *Por* lo cual se angustia es ese no estar en casa (*Nicht-zuhause-sein*) como condición ontológica. *Somos* sin hogar, podríamos decir desde Heidegger, ex-puestos en lo inhóspito.

Lo que descubre la puesta en marcha de la filosofía desde la existencia que busca hacerse transparente para sí misma en orden de ejecutar la pregunta que interroga por el sentido del ser es un fondo abismal. El Dasein, así, «[s]e encuentra no únicamente que es, en cuanto algo que está ahí en el sentido del fondo y el fundamento, sino que el fondo es un fondo existencial, es decir, un fondo abierto –de hecho, un fondo sin fondo, un *abismo*».³⁴³ ¿Es la angustia la experiencia fundamental que nos conduce al sentido del ser develándolo, al fin, como lo abismal por antonomasia? ¿Es la filosofía un intento por hacer transparente un abismo?

³⁴³ *Ibid.*, p. 364.

Conclusión.

§16. El filosofar elemental: lo simple y lo eruptivo.

Las tareas de la filosofía, tal como las plantea Heidegger en sus primeros cursos y escritos, se concentran en examinar fenomenológicamente la existencia fáctica de cara a abrir la posibilidad de elaborar la pregunta más importante de la filosofía, aquella que interroga por el ser y su sentido, su comprensibilidad.

La filosofía fenomenológica, ciertamente, arranca en Husserl como una crítica al psicologismo postulando la preeminencia de los horizontes lógicos y el pensamiento formal sobre las verdades y ciencias de hecho. En Heidegger, en cambio, como esperemos haya quedado claro en el presente trabajo, el filosofar fenomenológico tiene como tarea explícita poner en cuestión el cómo es que las cosas se dan comprensivamente de modo inmediato ateóricamente en el vivir fáctico. Precisamente gracias a este acontecimiento la existencia reclama ser tematizada en relación a dicho *darse* de las cosas. El ente que somos nosotros mismos, históricamente acontecido, comprende al ser en general. Éste último, enseña Heidegger, en el *es*, en el ente, se retrotrae. El asombro que experimenta la mirada cuando advierte la fuga del ser dentro del horizonte familiar del *es* abre la posibilidad, finalmente, de la existencia filosófica, impulsa su desarrollo y determina sus tareas. La articulación de dicho asombro que deviene pregunta a través del logos filosófico es, en última instancia, lo que materializa al pensar filosófico mismo. Éste último, así, se desenvuelve en un mundo

significativo, en un *topos* dinámico donde la presencia de las cosas y el vivir fáctico *son* y, a la vez, retienen su fundamento.

Las tareas que la filosofía tiene están posibilitadas por los modos de llevar a cabo el lenguaje en tanto indicación. La labor estriba, en este sentido, en pensar qué pasa con eso que *hay* en el *es*. Esto es, mostrar explícitamente, señalando y cuestionando, lo digno de pensarse, lo que las cosas comprendidas dejan sin decir. Lo que el filosofar quiere sencillamente es llevar a cabo una búsqueda incansable y *siempre viva* de la fuente de sentido de lo que *es*. Este buscar, que es en sí mismo el propio filosofar, es creador y productivo, si bien no “constructivo” esencialmente puesto que, al menos desde una perspectiva heideggeriana, la filosofía no se identifica sin más con sistemas ni visiones del mundo prestas a operar y resolver los “problemas” del “ámbito actual”.

Tanto la intuición categorial como los indicadores formales hermenéuticos configuran fenomenológicamente el seno desde donde la filosofía se articula y emprende sus tareas una y otra vez. El quehacer filosófico, una suerte de “arrogancia del pensar” en palabras de Heidegger, ha de *suceder siempre* como un pensar y repensar la tradición entrando, así, en diálogo y conflicto con ésta. ¿Hacia dónde dirige sus esfuerzos esta pasión por el preguntar? Lejos del filosofar está la intención de encontrar certezas en el pasado. *El afán por hacer transparente la existencia histórica que comprende el ser de los entes habitando un mundo, así como el querer hacer que este mismo ser en general manifieste su sentido en el logos filosófico son, más bien, sus tareas.*

En la propuesta de la obra temprana de Heidegger vemos claramente, una y otra vez, que la posibilidad de llevar a cabo la filosofía implica un apego rotundo al existir fáctico. Este arraigo de la filosofía a la existencia, sin embargo, no está exento de dificultades. ¿Cómo sortear con fortuna los peligros de la objetivación teoretizante? ¿Es posible una “ciencia originaria de la vida” en cuanto saber filosófico verdadero? ¿Se puede saber y, al mismo tiempo, dejarse afectar por el mundo?

Lo cierto es que el carácter *verdadero* de la filosofía, tal como la piensa Heidegger, dista mucho de lo que las ciencias positivas consideran válido y cierto. La *verdad filosófica*, desde el horizonte semántico que hemos presentado en este trabajo, se encuentra más cercana a lo que el mismo Heidegger denomina en *Ser y tiempo* el “estado de abierto” del existir ante al ser de los entes. Que la existencia comprenda el *es* de la totalidad de lo ente desde sus múltiples significaciones quiere decir, en términos generales, que el ente

fácticamente sido proyectante *habita* cabe la presencia de las cosas y porta el existir mismo comprendiendo. Esto significa que el existente reside en la verdad y al mismo tiempo en la posibilidad, desde la filosofía, de luchar por hacer que el *es* manifieste el sentido del ser. Lo que tiene como meta el pensamiento filosófico, pues, es ganar la presencia desde la preservación de lo verdadero, lo abierto. Esto acontece dentro de un espacio de juego, el pensar que, como el laberinto apolíneo cretense, da lugar al ocultamiento y al desvelamiento inagotable del ser, con sus peligros y alegres vuelcos.

El filosofar, a la luz de Heidegger y desde nuestra perspectiva, trabaja para preguntar. Éste busca soportarse a sí mismo en la pregunta desde el asombro por el ente que *es*. La revelabilidad del ser se nos rehúsa, sin embargo el preguntar mismo en cuanto camino y tarea del filosofar sostiene, desde el logos y el pensar, toda la magnitud y riqueza creadora de tal ocultación.

La mirada filosófica se dirige a las cosas elementales. Heidegger nombró el acontecimiento de lo elemental como lo simple y lo eruptivo. El *es*, en su sencillez, eclosiona en el pensar en la forma de una pregunta que se extiende como un horizonte, como una patria, dando a la filosofía no un hogar sino una labor. Esta tarea que le reclama una y otra vez, tal vez para siempre, le conmina a hacer memoria de sí, de lo abismal que el propio filosofar alimenta y que ha de atesorar como una joya.

Bibliografía.

Obras de Heidegger y Husserl.

- Heidegger, M. (1997) *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE.
- (1997). *Plato's Sophist*. Bloomington: Indiana University Press.
- (1999). *El concepto de tiempo*. Madrid: Mínima Trotta.
- (1999). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza.
- (2000). *Hitos*, Madrid: Alianza.
- (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- (2002). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela.
- (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.
- (2009) *Tiempo e historia*. Madrid: Mínima Trotta.
- (2014) *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología. (1919/1920)* Madrid: Alianza.

Husserl, E. (1962). *Ideas*. México: FCE. 2 tomos.

----- (1982) *La idea de la fenomenología*. Madrid: FCE.

----- (1988). *Conferencias de París*. México: UNAM.

----- (1990). *El artículo de la Enciclopedia Britannica*. México: UNAM.

----- (2006). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza. 2 tomos.

Aparato crítico.

Brentano, F. (1935). *Psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente.

Dianoia. (2015). Vol. 60, núm. 75. México:

Escudero, J. A. (2014). "Heidegger y la apropiación crítica de la fenomenología husserliana." En A. Bertorello (editor), *Studia heideggeriana III* (págs. 19-60). Buenos Aires: Teseo.

----- (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.

----- (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

Gadamer, H-G. (2012). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

----- (1993). *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Barcelona: Ediciones Península.

Gander, H.-H. (2008). "La fenomenología hermenéutica del vivir fáctico de Heidegger." En F. Duque (editor), *Sendas que vienen I* (págs. 139-172). Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Gaos, J. (1999). *Obras completas. X. De Husserl, Heidegger y Ortega*. México: UNAM.

Groys, B. (2008). *Política de la inmortalidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

Herrmann, F.-W. v. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

- Horneffer, R. (2013). *El problema del ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. México: UNAM.
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
- Los filósofos presocráticos*. (2000). Introducción, traducción y notas de A. Poratti, C. Eggers Lan, M. ^a I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero. Madrid: Gredos.
- Müeller, K. (2014). *La desubjetivación como núcleo de la concepción de totalidad en El Ser y el Tiempo*. Estado de México: UNAM.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*. Caracas: Monte Ávila.
- Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Peñalver, P. (1989). *Del espíritu al tiempo*. Barcelona: Anthropos.
- Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Real Académica Española. (2014) *Diccionario de la lengua española* (23^a edición). Madrid: Espasa.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- (2008). "La idea de una interpretación fenomenológica." En F. Duque (editor), *Sendas que vienen I* (págs. 173-204). Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- (2006). *Heidegger y el comenzar*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Sófocles (1981). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Zirión, A. (1990). *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*. Tesis. México: UNAM
- (1989). (comp.) *Actualidad de Husserl*. México: UNAM/Alianza.