

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

Facultad de Filosofía y Letras

**El desarrollo del “concepto” de sentido en la obra temprana de
Heidegger**

T E S I S
Q U E P R E S E N T A
JULIO ADALBERTO FLORES GALINDO
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ASESOR: LIC. RICARDO RENÉ HORNEFFER MENGDEHL

MÉXICO, D.F. 9 de noviembre de 2007



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.

A mi madre Juanita,
a mi hermano Hugo
y con especial cariño
a Amalia

La vida fáctica no sólo se aprende como un acontecimiento mundano realmente importante y significativo por el que uno deba preocuparse, sino que también habla el *lenguaje* del mundo cada vez que habla consigo misma.

Heidegger

Índice

Introducción

- a) Planteamiento del problema y justificación
- b) Plan y desarrollo de la investigación

Conceptos básicos de la fenomenología de Husserl.

- a) Conciencia e intencionalidad
- b) Intuición categorial e intuición eidética
- c) Teoría del signo, de la expresión y de la significación

El sentido en las primeras obras de Heidegger

- a) La intemporalidad ideal del sentido en *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913)
- b) El parentesco entre sentido y significado en el *Tratado de las categorías y significaciones en Duns Scoto* (1915)
- c) Los sentidos de la vida fáctica en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919)
- d) La manera originaria del sentido y la vida fáctica dentro del “concepto” del tiempo en las *Lecciones sobre fenomenología de la religión* (1920-1921)
- e) La temporalización del sentido en su interacción con la vida fáctica en *Las interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1922)

El “estar en el mundo” originario y “la significatividad en su facticidad” en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923)

-Conclusión

-Bibliografía

Introducción

a) Planteamiento del problema y justificación

Desde el siglo XX, la “filosofía del lenguaje” es un tema de ocupación y de preocupación para la mayoría de los filósofos desde distintas perspectivas y posiciones. El lenguaje se ha convertido en el principal objeto de investigación de la filosofía contemporánea. Por esta razón, en nuestro medio, gracias a las recientes traducciones de las obras del último periodo de Heidegger -que hasta hace apenas unas décadas sólo eran accesibles en alemán, en el mejor de los casos- el interés por los temas del habla, la poesía, los poetas, etc., ha aumentado en gran medida. Así mismo, también han aumentado las traducciones de sus primeras obras. No obstante que la obra capital de Heidegger, *Ser y tiempo*, fue publicada en 1927, conserva su vigencia por el planteamiento de muchos problemas, incluido el lenguaje, todavía hoy se hace indispensable el estudio de las primeras obras de Heidegger para lograr una mejor comprensión de ella.

Tanto por cuestión metodológica, como por los contenidos explícitos e implícitos en tal obra en torno al lenguaje, no podríamos abordar con suficiente fundamento el problema del lenguaje y el habla en el “último Heidegger” si previamente no investigamos al “primer Heidegger”. A esta etapa pertenece *Ser y tiempo*; este texto presenta un problema en torno al lenguaje, por el entretejido complejo de conceptos como *habla*, *significatividad*, *lenguaje*, y éstos a su vez con existencialistas tales como el *comprender*, la *afectividad*, el *cuidado*, etc. Dichas cuestiones ya se encontraban implícitas en los trabajos que le precedieron. *Ser y tiempo*, como ya es de todos sabido, no surgió como Atenea de la cabeza de Zeus; ésta posee detrás de sí todo un largo esfuerzo de investigación por parte de Heidegger. La inquietud del joven Heidegger es amplia, por más que muchos se esfuercen en insistir en que el único problema que tuvo desde el principio fue el problema del ser. Tampoco se podría decir que este problema no se encontraba latente, pero sí podríamos

sostener que no era en sus inicios su única preocupación; entre esos problemas, él investigaba sobre la crisis que embargaba a la ciencia y a la filosofía, los principios que las constituían como sistemas de conocimiento, el “problema de la facticidad de la vida”, la fenomenología como el método adecuado para acceder a ella, etc.; en todo caso, la latencia del problema del ser se encontraba entremezclado con esos y otros de no poca importancia y que emitían luz sobre lo que sería el problema del ser. Uno de estos grandes problemas es el del sentido y el significado. No es claro cómo interactúan los sentidos y significados en la vida fáctica. ¿Son los sentidos y significados los que constituyen la vida fáctica o es la facticidad de la vida la que “da” los sentidos y los significados?, ¿o ambos, vida y sentido, son “contemporáneos”? Desde antes de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* ya se encontraban presentes dichas cuestiones; por este motivo, el fin de la presente investigación será aclarar, hasta donde sea posible, cómo es que surgió la comprensión de los “conceptos” de sentido y de significado en relación con la facticidad de la vida en las primeras obras de Heidegger y de qué manera fueron evolucionando hasta llegar, en particular, al desarrollo que se da en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. El trabajo se detiene aquí porque se considera que es el terreno que preparó la gestación de los conceptos de habla, significatividad y lenguaje que se consolidaron posteriormente en *Ser y tiempo*; se intenta con esto buscar las razones que los originaron y la forma en que se entrecruzan con el problema del sentido del ser.

Al igual que toda cuestión filosófica, los problemas dentro de la filosofía del Heidegger de *Ser y tiempo* tienen sus antecedentes. Las cuestiones del problema del lenguaje, el habla y la significatividad en *Ser y tiempo* no son la excepción, y pienso que tienen sus antecedentes en el problema del sentido y el significado en la obra temprana de Heidegger. En *Ser y tiempo* no es clara la distinción que se hace entre la significatividad y el habla como existencial y tampoco lo es su relación con el lenguaje en el plano óntico. Considero que el esclarecimiento de la significatividad y el habla necesariamente nos remite a los planteamientos que

Heidegger hizo sobre el sentido y el significado desde sus primeras obras: *La teoría del juicio en el psicologismo* y *El tratado de las categorías y significaciones en Duns Scoto* pero, sobre todo, en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, que es un antecedente importante a *Ser y tiempo*.

En su primera obra y en la que inmediatamente siguió, Heidegger se encuentra fuertemente influido por la filosofía de Husserl. Como es natural en el desarrollo de todo discípulo, en un primer momento Heidegger investigó sus primeras ideas apoyándose en Husserl. Es evidente que Heidegger no se quedó en eso; posteriormente encontró su propio camino y empezó a separarse de las ideas de su maestro, hasta llegar a una crítica y confrontación de los propios fundamentos de la fenomenología husserliana. Toda esta crítica culminó, como es sabido, en la creación de una obra original que difícilmente podría llamarse husserliana, como es el caso de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Sin embargo, es útil aclarar cuál fue el camino que recorrió Heidegger desde su “pasividad husserliana” hasta la crítica de la fenomenología husserliana. Este recorrido nos permite valorar hasta dónde Heidegger fundamentó sus propias ideas en las de Husserl pues, aunque posteriormente las criticó, de alguna manera se mantuvo fiel al principio fenomenológico central: “a las cosas mismas”. Heidegger consideró que la filosofía de Husserl recluía todo, en última instancia, en la conciencia, y por esto llegó al extremo de calificarla como “antifemenológica”. Heidegger, en cambio, se consideraba a sí mismo como aquel que no traicionaba el principio “a las cosas mismas”, cuando su investigación ontológica llegaba a una analítica existencial del *Dasein*. La investigación del problema del ser era el “verdadero mantenerse fiel” al principio fenomenológico.

Sea como fuere, es indudable que no se puede negar el peso que tienen las ideas de Husserl en el desarrollo de la filosofía heideggeriana. Por esta razón, a lo largo de todo el trabajo habrá un diálogo constante con los conceptos de Husserl. Con esto no se quiere probar que la filosofía de Husserl es la única y la que

principalmente influyó en Heidegger. Él, que hizo un replanteamiento de toda la tradición filosófica occidental, es difícil de ubicar en la multiplicidad de sus influencias. Por mencionar sólo algunas, podrían mentarse a Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Dilthey. De cada uno de estos autores podría hacerse toda una línea de investigación para rastrear las ideas que influyeron en los planteamientos del propio Heidegger, incluso en sus diferentes etapas.

Dentro de esta panorámica “multinflujos” y dada la importancia que tienen las ideas de Husserl en el joven Heidegger, sólo pretendo mostrar de qué manera influyeron algunos conceptos de la filosofía husserliana en el proceso de creación de las ideas de Heidegger en torno al sentido y al significado dentro de la evolución de su pensamiento hasta llegar a la *Hermenéutica de la facticidad*; y de esta manera poder ver, en una posterior investigación, la influencia de aquéllos en el desarrollo de las teorías sobre la significatividad y el habla en *Ser y tiempo*. Al intentar aclarar todo este entramado conceptual se pretenderá responder a ciertas preguntas que se han formulado en torno a *Ser y tiempo* como ¿qué tanto el *habla* puede estudiarse por separado del resto de los existencialistas como el *comprender* y la *afectividad*?, ¿estamos obligados a fundir la investigación del lenguaje en la unidad ser-en-el-mundo? Con ello podría aclararse: ¿necesariamente la “filosofía del lenguaje” en el “primer Heidegger” tiene que fundamentarse en la analítica trascendental del *Dasein*?

A su vez, surgen cuestiones que trascienden el contenido de *Ser y tiempo* y se hallan en implícita tensión a lo largo de toda la obra heideggeriana. Si partimos del principio de que el *Dasein* se halla inmerso en su propio hablar, creciendo en el interior de las relaciones ontológicas del lenguaje, ¿es el ser-ahí el que posee el lenguaje o es el lenguaje el que, en cierto modo, tiene el poder sobre el ser-ahí? Posteriormente podría preguntarse con mayor fundamento acerca de la relación del *Dasein* con el lenguaje y cuestionar también los planteamientos del propio Heidegger. ¿Hasta dónde en *Ser y tiempo* se hallaba preso, sin quererlo, en la

concepción gramatical y tradicional del lenguaje que él mismo había criticado? La finalidad de esta investigación será, entonces, proyectar el terreno para intentar aclarar todas estas preguntas y empezar a visualizar su peso en el posterior desarrollo de las ideas de lo que ha sido llamado el “segundo Heidegger”. Por supuesto que todas estas últimas cuestiones requieren otro espacio y otro tiempo; en este momento, sólo intento preparar el suelo para una posterior investigación.

Dada la importancia que ya tiene el tema del lenguaje desde *Ser y tiempo* y su antecedente en el problema del sentido y el significado en sus primeras obras y en la *Hermenéutica de la facticidad*, se hace ineludible una investigación sobre ellas. En cuestión de fuentes, el problema es menor en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, dado que existe traducción al español. Sin embargo, respecto a las dos primeras obras consultadas –*La teoría del juicio en el psicologismo* y el *Tratado de las categorías y significaciones...*– se presenta el obstáculo de que no existen traducciones al español,¹ razón por la cual me he visto en la necesidad de recurrir, la mayor parte de las veces, a citas indirectas. Confiando en la honestidad intelectual de autores tan reconocidos como Gianni Vattimo, Otto Pöggeler, Patricio Peñalver, Ramón Rodríguez, por mencionar sólo a algunos, me he apoyado en ellos para remitir, cuando me ha sido posible, al original alemán de la *Gesamtausgabe* (Obras completas). Todo esto no significa que haya seguido acríticamente a tales autores, porque ninguno de ellos ha tratado el problema del sentido, ni lo ha relacionado con la cuestión del habla, ni tampoco lo han vinculado con la cuestión del sentido del ser. Considero que si el tema es tan importante, no tenía por qué detenerse debido al impedimento de las fuentes. La desatención de este problema ha dado lugar a “atajos metodológicos” y a fantasiosas interpretaciones en torno al lenguaje en Heidegger y, por supuesto, como es

¹ Algunas de las obras, anteriores a *Ser y tiempo*, que han sido traducidas al español son: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Ed. Herder, Barcelona, 2005; *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tr. Jesús Escudero. Ed. Trotta, Madrid, 2002; *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tr. Jorge Uscatescu. Ed. Siruela, Madrid, 2005 y la ya mencionada *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Tr. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 1999, que es la que utilizo en este trabajo.

natural, a críticas que considero innecesarias si se hubiese allanado previamente el problema del lenguaje en el sentido, sin dar lugar a grandes rodeos conceptuales.² Así, pues, pretendo en este trabajo insistir en la relación e influencia de Husserl en Heidegger en torno al problema del sentido, la significatividad y el habla, por considerar que analizando esta influencia se podrán despejar muchos equívocos sobre el lenguaje en Heidegger, que incluso se han extendido en las interpretaciones que se hacen del llamado “segundo Heidegger.”

Por otra parte, pienso que también es muy importante aclarar el concepto de sentido, porque es el que nos permitirá comprender con fundamento el verdadero significado que tiene el “sentido del ser” que, probablemente, será el único eje de toda la trayectoria filosófica heideggeriana posterior a *Ser y tiempo*. Si bien es cierto que el problema del sentido del ser no está expresamente presente en sus primeras obras, sí es verosímil afirmar que ya en éstas existen elementos latentes que detonarán el surgimiento de tan fundamental cuestión. Por esta razón no se perderá de vista y será tomada en cuenta la relación sentido-sentido de ser, aunque tal vez un tanto soslayada, porque el tema primero y principal de este trabajo es el sentido y el significado.

Las relaciones entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger no son, pues, una cuestión meramente histórica de la filosofía, las cuales sólo tendrían un interés para la historia de la filosofía alemana en los inicios del siglo XX. La cuestión es estrictamente filosófica: ¿cuáles son los motivos que llevaron a Heidegger a pasar de la fenomenología trascendental husserliana a la fenomenología hermenéutica? Lo que está en juego es la forma y el contenido de una filosofía.

² Tal es el caso, por ejemplo, de la interpretación y crítica de Cristina Lafont. Cfr. *Lenguaje y apertura del mundo*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp. 28 y ss.

La influencia del pensamiento de Husserl en el joven Heidegger es algo que ya no está a discusión, pero el contenido de esta influencia sí es un tema sujeto a controversias. La forma en cómo influyó la fenomenología en la obra de Heidegger suele verse de dos maneras distintas: o bien entender la fenomenología como una presencia constante en el pensar heideggeriano, incluso afirmar la básica coincidencia y prolongación del pensamiento de Husserl hasta las últimas obras de Heidegger;³ o bien, considerar la fenomenología sólo como un elemento presente en el origen del trayecto heideggeriano, pero abandonado y superado por lo más original de su pensamiento a partir de *Ser y tiempo*;⁴ algunos afirmarían esto desde antes, en el curso de Friburgo de 1923: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*.⁵

Sin embargo, no se puede situar esta relación de una manera simplista en dos extremos. Los partidarios de la primera idea toman a Heidegger exclusivamente a partir de su primera etapa hasta *Ser y tiempo*; reducen esta obra a una mera aplicación concreta de la filosofía trascendental husserliana. Esta teoría fue sostenida en un principio por el propio Husserl, hasta 1929.⁶ Los segundos, que están interesados en señalar la originalidad de Heidegger, normalmente fijan las ideas de Husserl en su *Ideas relativas a una fenomenología pura...* y le dan una lectura marcadamente idealista, minimizando la importancia de las *Investigaciones lógicas* y también su pensamiento ulterior. El iniciador de esta postura fue el propio Heidegger, desde 1925. Los comentaristas, que refuerzan esta interpretación de Heidegger, suelen interpretar *Ser y tiempo* a partir de un pensamiento posterior, del llamado “segundo Heidegger”, para enfatizar la diferencia.

³ Ramón Rodríguez, *Hermenéutica y subjetividad*. Ed. Trota, Madrid, 1993, p. 95.

⁴ Javier Bengoa Ruíz, *De Heidegger a Habermas*. Ed. Herder, Barcelona, 1993, p. 43.

⁵ Según Francisco Gil Villegas, con esta obra de Heidegger aparece un pensamiento radicalmente nuevo respecto al de Husserl. No estoy completamente de acuerdo con esta afirmación, las razones de esto se verán a lo largo del trabajo. Cfr. F. Gil Villegas, *Los profetas y el mesías*. Ed. El Colegio de México-FCE, México, 1996, pp. 456 y ss.

⁶ Edmundo Husserl, *Meditaciones cartesianas*. Estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas. Ed. Tecnos, Madrid, 1986, pp. XXI-XXIII.

Como se ve, el problema es bastante complejo y no es nada fácil de tratar. La forma ideal de enfrentar el problema sería exponer en su totalidad el sistema husserliano y, con esta base, establecer puntos de referencia para una comparación y seguimiento de la filosofía heideggeriana. Es obvio que no cae en el propósito de esta investigación ofrecer una comprensión global de las obras de Husserl.⁷ Por otro lado, tampoco se intenta hacer una investigación exhaustiva sobre la gestación conceptual previa a *Ser y tiempo* en relación con la fenomenología husserliana. El trabajo sólo se limitará a revisar la influencia de Husserl en el proceso de evolución de las ideas sobre el sentido y la significatividad en el pensamiento del “primer Heidegger”; o, para decirlo en forma interrogativa y siendo esta pregunta uno de los hilos conductores: ¿cuál es el influjo que tuvo el pensamiento fenomenológico de Husserl en el proceso de creación de los “conceptos” de sentido y significatividad en el joven Heidegger? Por cuestión de simple metodología, será necesario aclarar, cuando menos, los puntos básicos de la fenomenología husserliana y definir también las principales ideas de Husserl sobre el sentido para posteriormente ver cómo, en un inicio, éstas se incorporan en la formación de los primeros conceptos heideggerianos sobre el sentido que, en la evolución de su propio pensamiento, a su vez, critican a los del propio Husserl. Será, pues, necesario, antes de revisar brevemente las ideas sobre el sentido y la significatividad que se encuentran en las primeras obras de Heidegger, que se aclaren los rasgos fundamentales de la filosofía del fundador de lo que será la tradición fenomenológica, aunque pueda parecer todo esto un gran rodeo; considero que sólo así se podrá obtener alguna claridad para identificar los elementos teóricos husserlianos en las primeras obras de Heidegger, en *Hermenéutica de la facticidad*, en *Ser y tiempo* y en etapas posteriores de su desarrollo; estas últimas sólo serán señaladas pero no expuestas.

⁷ Además, la obra de Husserl es vasta. Hasta donde tengo noticias, la publicación de sus obras completas (*Husserliana*) se encuentra ya en el volumen XXXII y aún es incompleta.

b) Plan y desarrollo de la investigación

En primer lugar, se hará un resumen global, tanto de las principales ideas de Husserl, como de las primeras obras de Heidegger; posteriormente trataré de explicarlas con algún detalle, en relación con el problema del sentido. Las obras de Heidegger serán resumidas y explicadas en orden cronológico; aclaro que esta revisión no es exhaustiva, pues existen obras, cursos y conferencias sobre otros temas que ni siquiera serán mencionados aquí.

Husserl establece como un principio la afirmación de que la filosofía es una ciencia estricta. Para él la filosofía, desde su mismo fundamento, sólo podía entenderse como fenomenológica y tenía, como una de sus principales tareas, la función de establecer las bases de todas las demás ciencias y los límites respecto del objeto del que se ocupan (en esa época, la psicología tenía pretensiones de dar fundamento universal a todo conocimiento, incluso al lógico; y este problema forzosamente tenía que ser atendido). Para esto era necesario volver a “las cosas mismas”, a los fenómenos originales, pues sólo así la filosofía fenomenológica podía ser la propedéutica de todas las ciencias. En este sentido, la filosofía de Husserl se convirtió en una teoría del conocimiento que no cuestionaba el ámbito de lo teórico sino, al contrario, buscaba fundamentarse en él.

Según Husserl, la fenomenología nos lleva a descubrir el conocimiento que emana del ámbito originario de las vivencias y tiene como finalidad fundamentarlas racional y teóricamente. Las vivencias son identificadas con la conciencia porque toda vivencia es un “algo” al que está dirigida la conciencia y el método husserliano pide hacer objeto a ese “algo” para encontrar su contenido teórico. Aquí es donde entra el término de la intencionalidad, que se refiere al modo de ser de la conciencia. Husserl parte de la identificación de las vivencias con la conciencia, toda vivencia es una conciencia *dirigida a algo*, por definición no hay conciencia vacía, toda conciencia es *relación de*, conciencia de algo. Sin

embargo, no hay la posibilidad de una unión directa entre la conciencia y el objeto de esa conciencia, es necesaria una vivencia: toda conciencia lo es de algo, y todo algo es vivencia de una conciencia. Aunque en un primer momento Husserl afirma una originaria relación intencional de la conciencia con la vivencia, al establecer al fenómeno como “objeto” de la conciencia, termina aceptando implícitamente el esquema teórico-cognoscitivo del sujeto-objeto.

El método fenomenológico, según Husserl, supera la actitud natural de pensar que las cosas y el mundo existen realmente independientemente de mí, de la conciencia; tal actitud no nos permite acceder y descubrir el sentido de los hechos del mundo y, por lo tanto, a un verdadero conocimiento científico y filosófico. Es necesario que renunciemos a la ingenuidad de la actitud natural mediante la reducción (retroceso) y nos acerquemos a la esfera trascendental de la vida de la conciencia mediante la *epoché*, es decir, mediante un poner entre paréntesis o dejar suspendida la tesis de que el mundo y las cosas están ahí, independientemente de mí. De esta manera, el conocimiento de nuestras vivencias se establecerá en la medida en que llevemos a cabo un rompimiento (reducción) con ellas. El acceso a la esfera trascendental de la conciencia intencional garantizará el desarrollo de la filosofía como ciencia.

Dentro de la investigación de la fenomenología husserliana es indispensable aclarar qué es lo que da fundamento a las vivencias de la conciencia, y después de un proceso de “reducciones” del signo y las expresiones, era indispensable aclarar y llegar a la conclusión de que son las significaciones, como unidades ideales, las que se constituyen como lo esencial en todo acto intencional de la conciencia.

Se verá cómo Heidegger, en un primer momento, aceptará muchas de estas ideas de Husserl, pero la aceptación de ellas le llevará a inconsistencias en la comprensión de la vida fáctica y, por lo tanto, tendrá que criticarlas, aunque no por eso dejará de aplicar a su manera el método fenomenológico.

En su tesis doctoral, *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913), Heidegger planteó, al igual que Husserl, la idea de que el sentido o significación era el objeto de la investigación fenomenológica, pues era la realidad última de las cosas. El sentido era ya el ser de las cosas y fundamento de la verdad de los juicios. No se trataba de una hipóstasis metafísica, sino que los significados eran “unidades ideales” en una esfera puramente lógica y que, sin embargo, posibilitaban el ser de las cosas. Por encontrarse en este “mundo ideal” eran estáticos, estaban más allá de toda transformación, pero pese a eso podían ser conocidos por las “vivencias objetivas” de la conciencia, pues ella misma los producía, sin que esto significara caer de nuevo en el psicologismo, ni en el subjetivismo. El sentido o significación era así el fin último de la investigación fenomenológica.

En el *Tratado de las categorías y de las significaciones...* (1915) insiste en el parentesco y constitución de los significados en el sentido, y a la vez aclara la distinción de sentido y significado, por un lado, y frase y palabra, por el otro. A pesar de su mutua incidencia, pertenecen a ámbitos separados. Anuncia de esta manera la distinción futura que se dará en *Ser y tiempo* entre habla y lenguaje.

En este contexto husserliano, sin embargo, aparece de manera vacilante una desconfianza hacia los conceptos estrictos: las cosas son mucho más de lo que expresan éstos. El sentido como categoría puramente lógica ya no es suficiente para captar la realidad. El “Yo puro” de la teoría husserliana es insuficiente para explicar el “espíritu viviente”. Heidegger intenta conciliar la validez objetiva de las categorías con la movilidad histórica de la vida. La conciliación de estos “contrarios” no es arbitraria, sino necesaria. La propia filosofía requiere una base que no sea sólo lógica sino translógica, es decir, que considere al sujeto en su situación vital.

Este apremio de la filosofía se agudiza en el curso de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Aquí el significado de “algo general” requiere necesariamente una referencia directa a objetos individuales con contenido concreto y no está en una esfera de la conciencia. Los sentidos están mezclados “impuramente” en una interrelación de la conciencia con los objetos de la vida.

Por esta razón, la fenomenología de Heidegger se dirige ahora hacia la vida fáctica. Es en ésta donde “se dan” los significados. Descubre que no son los objetos los que portan o a los que se les agrega una significación, sino que la significación ya está “dada” y los objetos tienen sentido dentro de ésta. Cuando el objeto está en la interrelación originaria y significativa, decimos que “mundeá”, es decir, congrega un mundo. El sentido de significación de los objetos no puede entenderse como algo independiente del “mundear”, al que le correspondería un nivel exclusivamente lógico de la conciencia, sino que está en “conexión directa” con la facticidad de la vida.

El sentido se da en la mundana vivencia originaria con una factualidad tal, que no intervienen teorizaciones conceptuales o una conciencia lógica. Bajo esta idea, Heidegger arremete contra la teoría deformante de Husserl en la cual se opone un sujeto o conciencia lógica a algo neutral llamado objeto. Esta situación artificial sólo existe excepcionalmente en una actitud teórica, no en una actitud natural de la vivencia. El enfrentar la distinción sujeto-objeto no es cuestión epistemológica o gnoseológica, sino que es literalmente vital; de lo contrario, el objeto se “cosifica” y el ser humano se “deshistoriza” al asumirse como un “Yo puro”; en fin, la significatividad de todo se pierde al desestructurarse el mundo en este esquema.

En la búsqueda de una vivencia en la cual pueda entenderse originalmente el sentido y la vida, Heidegger encuentra en la experiencia de los primeros cristianos un “nuevo concepto” de tiempo. En la *Introducción a la fenomenología*

de la religión (1920-1921) afirma que los cristianos primitivos, por no estar bajo la influencia de la filosofía conceptual griega, tenían una experiencia fáctica de la vida que era verdaderamente originaria; ésta era posible porque había una “noción” del tiempo basada en un futuro indeterminado, es decir, apoyada en el principio de la esperanza, que era la segunda venida de Cristo. Así pues, la vida fáctica se historizaba en sentido estricto, se convertía el vivir en un irse haciendo, en un proceso que se gesta, en una historia que se hace y no en un mero transcurrir en el tiempo dentro de una cronología. Este “nuevo concepto” de tiempo transformaría la idea de vida fáctica.

En *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922) continúa la investigación sobre la vida fáctica; ésta se historiza y surge el concepto de existencia. Existencia no es ahora algo dado, tiene un sentido transitivo, temporal. La existencia es un movimiento que se proyecta en el tiempo. En este movimiento de la existencia se da una interacción entre la vida fáctica y el sentido de ser de las cosas. No están en mundos distintos, en los cuales pudiese estar el uno dentro del otro, sino que más bien el sentido de ser de las cosas se realiza en este mismo mundo y desde el movimiento de la vida fáctica. Este es el sentido preciso de existencia: es la aprehensión fundamental en donde convergen los sentidos y el movimiento de la vida fáctica en su temporalidad. De esta manera, los sentidos se han temporalizado porque “se dan” en la vida fáctica.

Las consecuencias implícitas de los conceptos anteriores se hacen manifiestas en la *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923). Heidegger, al aplicar la hermenéutica a la vida cotidiana del *Dasein*, reafirma que éste no se reduce al ser del hombre tal cual, sino que es un conjunto de estructuras significativas ya dadas que determinan el sentido del estar en el mundo. A pesar de que estas estructuras significativas las realiza el propio ser-ahí de una manera atemática, no por ello dejan de determinarlo, son propias de su modo de ser. Bajo esta perspectiva, es fácil entender por qué Heidegger reacciona de nuevo contra la

fenomenología de Husserl quien, a diferencia del saludable inicio que había tenido en las *Investigaciones lógicas* donde no concebía el esquema deformante sujeto-objeto, posteriormente no pudo sostenerse y volvió a caer en este tradicional dualismo. Con esto alteraba de raíz la comprensión de la significatividad del ser-ahí, se deformaba el sentido originario de la significatividad en su facticidad y, por lo mismo, la comprensión del sentido del ser.

Aunque la presente investigación llega hasta *Hermenéutica de la facticidad*, cabe mencionar que en 1925, en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger clarifica su posición en torno a la fenomenología, la consolida como el método propio para la investigación ontológica. En dicha obra retoma el concepto husserliano de intencionalidad, que fue el que probablemente dio origen al de “arrojado” del *Dasein*, y el concepto, también husserliano, de intuición categorial, que posiblemente fue el que más influyó en el desarrollo del camino que lo llevó a la idea de la pregunta por el sentido del ser.⁸ Heidegger reconoce toda la deuda que tiene con el pensamiento husserliano, pero también las grandes diferencias que lo hacen alejarse de él. Le había parecido una traición al movimiento fenomenológico el centrar la investigación en la conciencia, tomándola como fundamento último. De esta manera, el principio husserliano “a las cosas mismas” había resultado, para Heidegger, un retroceso a la filosofía tradicional que establecía al yo-conciencia como el ser de los entes. De hecho, la pregunta por el sentido del ser no fue un problema para Husserl, se sobrentendía el ser en el fundamento de la conciencia. Pero esto no significa que Heidegger no agradeciera a Husserl el haber sido llevado por la fenomenología a una cuestión que el propio Husserl abandonó y que, sin embargo, él continuó. Heidegger consideró que el verdadero sentido del principio de ir “a las cosas mismas” no era otro que el de buscar el “fenómeno” que hace posible la comprensión del sentido del ser. Este fenómeno no será otro que la precomprensión que ya se encuentra

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza, Alianza Editorial, Madrid, 2006, §§ 5 y 6.

implícita en la estructura del *Dasein*; por esta razón, la analítica existencial en *Ser y tiempo* tendrá como finalidad el esclarecimiento de esta estructura.

I.- Conceptos básicos de la fenomenología de Husserl¹

La fenomenología, al igual que toda filosofía, es una búsqueda de fundamento. En el caso de Husserl, es búsqueda de un “terreno absoluto” sobre el que se pueda dar por fin un comienzo “serio” a la verdadera filosofía. La fenomenología husserliana fue, en su momento, un intento de responder a la crisis en todos los ámbitos de la cultura, crisis que hasta el momento nos alcanza y que, por supuesto, también enfrentó Heidegger. El esfuerzo filosófico de Husserl pretendía resolver simultáneamente tanto la crisis de la filosofía, como la crisis por la que atravesaba la ciencia. Por esta razón, la fenomenología de Husserl ostentaba la pretensión de ser una filosofía de “principios” para poder constituirse como “ciencia estricta”, como “filosofía primera” que contara con las verdades más radicales y absolutas. Esta intención se extendía incluso a una reforma de la vida, bajo el signo de honradez intelectual. La fenomenología es, hasta la fecha, un intento riguroso de superar la falta de disciplina tanto en el pensar, como en el sentir. Como teoría del conocimiento, la fenomenología había de dar la fundamentación a toda ciencia particular. Husserl partió de la idea de una lógica fundamental que no fuese psicológica, sino “trascendental”. Esta nueva “lógica fenomenológica” también la entendía de una manera totalizante, como una especie de ontología, como una nueva teoría del ser.

¹La evolución del pensamiento de Husserl, al igual que la de todo gran filósofo, es compleja. Aquí sólo sintetizo algunos conceptos de las *Investigaciones lógicas*, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica Vol. I*, *Meditaciones cartesianas* y de *La filosofía como ciencia estricta*.

La primera preocupación de Husserl fue la de establecer la completa autonomía de la esfera lógica frente a las tendencias psicologistas que reducían las operaciones y significaciones propiamente lógicas a hechos psíquicos, a las vivencias anímicas del sujeto empírico. Según Husserl, la psicología cometió un error al haber tomado sus métodos de la ciencia de la naturaleza e intentar aplicarlos a la conciencia sin percatarse de que su objeto de estudio es completamente diferente. Además, la psicología es ciencia de hechos reales fácticos, y éstos son inevitablemente contingentes, individuales, relativos y temporales; así, querer fundamentar las significaciones lógicas en ellos era algo incongruente.²

El plano de lo propiamente lógico, aunque se genere en ello, rebasa lo psicológico. Las significaciones lógicas son significaciones ideales, de validez universal, necesaria e intemporal, como notablemente son los principios lógicos o las leyes matemáticas (axiomas), que no pueden ser restringidos a una validez histórica o biográfica. La exactitud absoluta de las demostraciones matemáticas y las estructuras significativas de la lógica son irreductibles y completamente independientes de las supuestas “leyes” contingentes, cambiantes y subjetivas de la psicología. Lo propiamente lógico es algo irreductible a lo psicológico. “La lógica en el sentido de una metodología científica, tiene sus principales fundamentos fuera de la psicología”.³ Para Husserl, “El error fundamental de la psicología moderna, que le impide ser psicología en el sentido verdadero y plenamente científico, es no haber reconocido y desarrollado el método fenomenológico”.⁴ Esta es la razón por la cual la psicología no ha podido determinar exactamente su objeto e ignora, por tanto, *sobre qué* versan los resultados obtenidos y es preciso que pueda describir y determinar esos fenómenos con rigor conceptual; es preciso que adapte a sí misma, mediante un trabajo metódico, los conceptos rigurosos

² Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1982. Vol. I, pp. 69 y ss.

³ E. Husserl, *op. cit.*, p. 179.

⁴ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. Tr. E. Tadernig. Ed. Nova, Buenos Aires, 1962, p. 46.

necesarios.⁵ El psicologismo, que sostiene que los principios rectores del conocimiento son el resultado de las “leyes psicológicas”, no sólo arruina los propios fundamentos de la psicología, sino de cualquier otra forma de conocimiento. Más aún, la posibilidad de un conocimiento científico y filosófico, que como tal necesita objetividad, universalidad y permanencia, es una posibilidad negada dentro de la concepción psicologista, que siempre desemboca en un relativismo escéptico, incapaz de fundamentar una ciencia.⁶

Según Husserl, sólo el conocimiento de evidencia podía ser el verdadero fundamento, lo seguro, lo fundante. Por eso, critica a toda filosofía sin saber de evidencia como un sistema carente de fundamento. Husserl descubría por todas partes vaguedad inmadura, insuficiencias e incluso deshonestidad intelectual; y no aceptaba más que lo evidente como lo fundamental para el comienzo de la filosofía como una ciencia seria. La ciencia, dice Husserl, es un “saber de evidencia”, y la evidencia es la “luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, y lo que hemos rechazado no es”. Todo auténtico conocimiento, y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término en la evidencia.⁷ Así pues, si la filosofía se constituye en ciencia estricta, necesariamente debe fundamentarse en el saber de evidencia.

Por esta razón, el principal objetivo de la fenomenología era el saber de evidencia; y tal saber sólo se podía alcanzar con la simple y decisiva exigencia de ir “a las cosas mismas”. Pero resultaba que las cosas se encontraban en un tejido de prejuicios, de grandes teorías y de construcciones relativas a la concepción del mundo. La idea de la fenomenología era lograr un conocimiento en el cual se pudiera prescindir de todo lo que hasta ahora se había pensado y dicho sobre las cosas, el mundo y la conciencia. La intención era conseguir un nuevo acercamiento

⁵ Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

⁶ *Idem.*

⁷ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Vol. I, p. 42.

a las cosas sin encubrirlas con lo ya sabido. El camino que ensaya Husserl es: ¿cómo pensar la naturaleza de las cosas, con cada uno de sus matices, sin sobrepasarlas con los datos previos de la experiencia? Se trataba, entonces, de conceder a lo real la oportunidad de poderse “mostrar”. A este mostrarse de suyo de las cosas, Husserl le llama “fenómeno”; y nada más que el fenómeno es lo que deberá mostrarse sin que intervengan las teorías previas y, menos aún, los prejuicios del sujeto. Fenómeno es atenerse a “lo dado”, a lo que aparece y se hace presente; y tal como aparece ha de ser descrito. La fenomenología es, pues, literalmente, la ciencia del fenómeno, pero entendiéndose éste dentro de una descripción de la experiencia directa, inmediata y originaria. La fenomenología ha de mostrar lo fenoménico antes de cualquier demostración teórica o sistemática.

a) Conciencia e intencionalidad

Husserl propone una y otra vez que hay que dejar de lado todas las teorías sobre la conciencia y todas las opiniones preconcebidas para observar con la mayor ausencia de prejuicios e inmediatez posible lo que sucede en la conciencia,⁸ porque es aquí donde “aparece” y “se da” lo que es fenómeno. La investigación de la conciencia deberá observar con rigurosa introspección el orden interno de los fenómenos que “aparecen” a la conciencia. No interpreta ni explica, sino que intenta describir lo que los fenómenos son y muestran “de por sí”. Ahora bien, si el fenómeno no es una cosa artificialmente elaborada es, por lo tanto, accesible a todos; de esta forma, Husserl insistió en crear una nueva filosofía que conjugara el ideal de toda filosofía: convertirse en ciencia rigurosa. La plasmación de semejante proyecto supone, por un lado, el no atenerse y sumarse a las tradiciones que se contradicen unas a otras y que prolongan infinitamente su desacuerdo y, por el

⁸ La idea de estudiar la conciencia libre de prejuicios será, en una crítica posterior de Heidegger, sólo una pura pretensión teórica de Husserl; para aquél, éste cayó dentro de la idea tradicional de conciencia que venía desde Descartes. Para Husserl, en cambio, la conciencia era el centro de la investigación filosófica y lo que da fundamento a toda teoría sobre el ser. Husserl no escapó a esta tradición e hizo de su filosofía un intento de fundamentar el todo del saber tomando como único apoyo al *ego puro transcendental*, es decir, a la conciencia.

otro, la posibilidad de la filosofía de volver a sus orígenes, proponiéndose como punto de partida, no ya las teorías de los filósofos, sino la realidad misma. De esta manera, por fin la filosofía podrá brotar de la experiencia directa y común de las cosas, por fin podrá iniciarse realmente como un asunto concerniente a todos, en vez de ser una singular “visión del mundo”, que por muy acabada que parezca, siempre puede ser vulnerada por otra “individualidad genial”. La idea de una filosofía como ciencia rigurosa excluía, por sus propios términos, la concepción de ser una cosmovisión particular.

Ahora bien, como ya se ha mencionado antes, el postulado que se encuentra en esta teoría es la del fenómeno, del cual se ocupará la fenomenología. El fenómeno está penetrado de pensamiento, de *logos*, y a su vez el *logos* se expone en el fenómeno, y sólo en él. Por esta razón es fenómeno-logía. En este sentido, la fenomenología asume implícitamente que el fenómeno es siempre “vivencia” de la conciencia, del *logos*. Fenómenos no son, entonces, los hechos reales extraconscientes aprehendidos “en sí mismos y por sí mismos”, sino lo dado originariamente en el seno de una conciencia. Este es el verdadero “contacto directo” con la realidad, o como lo llama Husserl, “las cosas mismas”. Este camino, lo reconoce el propio Husserl, ya lo había intentado Descartes, que también buscó el fundamento de las cosas en el “yo pienso”, pero la gran diferencia con éste es que la “intuición originaria” del yo se mantiene en contacto directo con la cosa misma. El sentido de un fenómeno es inmanente al fenómeno mismo y puede ser percibido con transparencia por la conciencia. Por eso, Husserl establece como principio de los principios: “No pueden satisfacernos las significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las “cosas mismas””.⁹ El hecho de ir a “las cosas mismas” en la “comunidad” con la conciencia es lo que permitirá a Husserl afirmar a la fenomenología como ciencia originaria.

⁹ E. Husserl, *op. cit.*, p. 218.

Esta atención a los procesos mismos de la conciencia hace desaparecer el tradicional dualismo de “esencia” y “apariciencia”. La conciencia se da cuenta de aquello que es la percepción y comprende que fenómeno es todo lo que entra en ella misma. La esencia no es algo que se esconde “detrás” de la aparición, sino que ella es aparición en tanto que es pensada. La “cosa en sí” kantiana, como concepto vacío de lo que “no aparece”, es en la fenomenología husserliana un sinsentido. La “cosa en sí”, en cuanto pensada, es siempre una “aparición” a la conciencia. En este sentido, es falsa la “idea preconcebida” de entender a la “conciencia pura” como una conciencia vacía, como lo hace, por ejemplo, el criticismo kantiano. No hay ninguna conciencia vacía a la que se contraponen los objetos, con los cuales se llene su vacío. Sólo como una cuestión “metodológica temporal” se puede imaginar la conciencia “purificada” de la realidad “exterior,” pero el mundo “exterior” a la conciencia es su mundo interior, y es inconcebible pensar otro. La conciencia no tiene ningún “dentro” diferente del “fuera” de sí misma.

La filosofía de Husserl no desemboca tampoco en un solipsismo;¹⁰ él tenía la certeza de la realidad del mundo exterior, pero ésta se encuentra ya ahí en nosotros, en la propia conciencia. No somos un recipiente vacío en el que se vierte el mundo exterior, sino que nosotros siempre “estamos referidos” ya a algo. Es un hecho que la conciencia no está “dentro”, sino hacia “afuera”; la conciencia es lo que es porque siempre es conciencia de algo. A esta condición de estar siempre dirigida a un algo, Husserl la piensa como la estructura fundamental de la conciencia y recibe el nombre preciso de “intencionalidad”.¹¹ Es conveniente aclarar que Husserl estableció una diferencia entre real e intencional. En la conciencia hay un contenido real y un contenido intencional. Lo “real” de la conciencia es lo que ahí se encuentra, a partir de vivencias no intencionales. Husserl establece una diferencia entre “la cosa que aparece” y “la aparición de la

¹⁰ Cfr. E. Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Traducción de César Moreno y Javier Sn. Martín. Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 89 y 90.

¹¹ Esta teoría tendrá decisiva influencia en el gestar del propio pensamiento de Heidegger; ésta influye en la idea de la “condición de arrojado” del *Dasein*.

cosa”. La cosa aparece, pero la aparición es vivida. Al verse una cosa, se experimentan percepciones de color, de tamaño, etc. El objeto o cosa aparece a la conciencia, no en forma “real”, sino intencional. Por ello, Husserl habla de una “*inmanente transzendenz*” del objeto. Esta idea es la que lleva a Husserl a tomar la “posición” trascendental de las *Ideas*, y con la teoría de la *epoché* o “reducción fenomenológica” aclarará este estado de la conciencia.

Con el “ejercicio” de la reducción fenomenológica ponemos “entre paréntesis” la llamada percepción “natural” y dejamos fuera a la realidad “exterior” para quedarnos con el acto puro de la conciencia. En esta reducción “se pierde el mundo” aunque, como dice Husserl: “para recuperarlo de nuevo en una reflexión universal sobre la propia conciencia”.¹² La reducción fenomenológica, según Husserl, “pone en su justo lugar” tanto a la conciencia como al mundo. Ni se queda en un solipsismo del Yo, ni tampoco en un realismo ingenuo. La reducción, al dejar en suspenso la validez del mundo objetivo “previamente dado,” no nos sitúa ante una nada. El mundo y los objetos se asimilan como algo propio de la conciencia, aunque esto no significa que dejen de ser objetivos.

Con esta teoría aparece una ambigüedad paradójica importante en la fenomenología husserliana. Husserl afirma que la capacidad constituyente de la conciencia no consiste en una creación o construcción del objeto (como sucede, por ejemplo, en la filosofía de Fichte), ni en ponerle a éste una “forma” que él no posea “en él y por él mismo”. La paradoja consiste en que la conciencia es una “actividad pasiva”, pues el objeto es “constituido” por la conciencia, pero él posee ya en sí mismo su propia razón intrínseca, su propio “ser en sí”. De esta manera, el mundo entero y los objetos son “objetivos” aunque sean para una conciencia; y la

¹² Cfr. E. Husserl, *Ideas...* Vol. I. Tr. José Gaos. Ed. FCE. México, 1986, pp. 69 y ss. y en el epílogo de ésta misma p. 378. También en *Meditaciones cartesianas*. ed. cit., pp. 24 -25.

conciencia, por su parte, es vida “pura” con todas sus vivencias y en todas sus formas de intención para con un mundo.¹³

Por otro lado, la cosa no se “comporta” como si fuese primero un objeto captado “neutralmente” y posteriormente, en un acto adicional, fuese valorado, querido, temido u odiado por una conciencia. Ambas cosas se dan contemporáneamente, al mismo tiempo. De la misma manera que no se puede decir algo del fenómeno de conciencia sin incluir su esencial carácter de “acto intencional” –llamado “noesis”– que remite necesariamente al “objeto intencional” –llamado “noema”–, a la inversa tampoco se puede sostener. A las diversas clases de los modos de la conciencia corresponden diversas clases de intenciones y éstas mismas “forman” diversas “objetividades”, incluso de un mismo objeto. El valorar, el querer, el temer, tienen en cada caso su relación enteramente propia con el objeto; en cada acto intencional el objeto “está dado” bajo formas distintas por completo.

Por “objeto” ha de entenderse, por supuesto, mucho más que “objetos exteriores reales”. El objeto intencional es todo objeto “mentado” por la conciencia, exista o no exista en el “exterior”. Desde la intencionalidad, los objetos pueden ser reales, imaginarios, ideales, etc. Así, son “objetos” tanto las cosas materiales sensibles como los estados psíquicos, las categorías lógicas, las fantasías o las esencias. La “objetividad” de la conciencia es infinitamente más amplia que la “realidad”.¹⁴

Con la teoría de la intencionalidad, se puede decir que la fenomenología tiene como mérito romper con el esquema en el que se contraponen un espacio interior subjetivo de la conciencia y un espacio exterior objetivo para, dentro de este mismo esquema, posteriormente intentar unir los extremos artificialmente separados; dicho esquema crea el falso problema de cómo el mundo llega al sujeto y cómo el

¹³ Cfr. Juliana González, “La fenomenología”, en *La filosofía. Las humanidades en el siglo XX*. UNAM, México, 1979, p. 90.

¹⁴ Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Vol. II, p. 478.

sujeto llega al mundo. En este sentido, en términos fenomenológicos, ya no puede hablarse del sujeto, ni del objeto en la acepción tradicional. No existe la separación: por un lado, un “yo”, un sujeto, como propietario de la conciencia, y por el otro, los objetos y el mundo. La conciencia queda entonces como aquello de lo que es conciencia: de los objetos. Y un objeto “está dado” en el acto de intencionalidad para una conciencia. Sin embargo, la conciencia, en tanto intencionalidad “constituyente” implica siempre una actividad, y esa cierta capacidad autónoma de algún modo configura y unifica sintéticamente toda objetividad posible. A causa de esta intencionalidad, el conocimiento de los “objetos” queda realizado y garantizado dentro de la subjetividad; no es necesario salir de la “idealidad” de la conciencia. La “realidad objetiva” es conocida filosófica y fenomenológicamente dentro de la “idealidad” de la conciencia.

b) Intuición categorial e intuición eidética

Lo que, entonces, a la fenomenología le va a importar destacar es que la conciencia tiene como objeto intencional a estas “objetividades ideales”, las cuales se van a captar con lo que Husserl llama “intuición eidética”. Ésta va a ir más allá de los datos de los sentidos, lo que capta es una “esencia” o un “sentido”. Para Husserl hay una estricta “visión de esencias”, ésta es una captación inmediata de objetos ideales, universales, necesarios, intemporales e incuestionablemente “objetivos”: ser en sí y por sí.¹⁵ Objetivos en este sentido: si, como vimos, el fenómeno es siempre en “relación” con una conciencia, el fenómeno es al mismo tiempo *logos*, no tenemos por qué concebir que detrás del fenómeno que se presenta se esconda el misterio de una “esencia en sí” independiente de la conciencia. El sentido esencial de un fenómeno es siempre inmanente al fenómeno mismo y puede ser percibido transparentemente en la evidencia de la conciencia. Si todo fenómeno posee una esencia que se traduce en la posibilidad de designarlo, de nombrarlo,

¹⁵ Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, pp. 666-667. También cfr. *La filosofía como ciencia estricta*, p. 39 y en p. 72.

etc., esto no significa que sea posible reducirlo a la sola dimensión de un hecho, al simple hecho que lo haya producido. Husserl reconoce que es siempre a través de un hecho que se “percibe” un sentido esencial, pero advierte que la intuición de la esencia se distingue de la percepción del hecho. La intuición de la esencia es la visión del sentido ideal, que puede ser atribuido al hecho material y que nos permite identificarlo en cualquiera de sus manifestaciones, pero que no se confunde con él. Si la esencia puede ser identificada en un fenómeno, es porque sólo es idéntica a sí misma, cualquiera que sean las circunstancias contingentes de su realización. La identidad de la esencia consigo misma, y esa imposibilidad de ser una cosa diferente de lo que ya es, se convierte en su carácter de *necesidad* que se opone al de *facticidad*, es decir, al carácter de ser un puro hecho contingente, aleatorio, como lo son cada una de sus cambiantes manifestaciones.¹⁶

Ahora bien, si cada esencia es única en su género, hay que pensar que existe una multiplicidad de esencias, pues cada una es irreductible a las otras. Existe, pues, una esencia de perro, árbol, libro, etc., sin ser las esencias las cosas mismas, sino únicamente el *ser* de la cosa. Las esencias son las significaciones o sentidos “producidos” por la conciencia, en la medida en que ésta recuerda, mienta, imagina, etc., un objeto en sí mismo. Las esencias constituyen algo así como el armazón inteligible del ser, dotado de estructura y de sus leyes propias. Ellas son la racionalidad inmanente del ser, el sentido *a priori* en el que debe entrar todo lo real o posible y fuera del cual nada puede producirse, puesto que la idea misma de producción o acontecimiento es una esencia y pertenece por tanto a esa estructura *a priori* de lo pensable.

De esta manera, podría decirse que la fenomenología husserliana se presenta, en cierta forma, como una ontología encargada de dilucidar el “reino puro de las esencias”, ya que, según Husserl, no cabe disociar el sentido del ser y la esencia del fenómeno. Desde el momento en que las esencias husserlianas son literalmente

¹⁶ Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Vol. II, pp. 697-698.

objetos ideales (que no “reales”, aunque sí objetivos, como se explicó) y son además el “sentido del ser”, con significados objetivos “dados”¹⁷ (siempre para una conciencia intencional, antes que realidades “meta-físicas”) podría decirse, entonces, que la fenomenología es una ciencia del ser. Esto probablemente nunca lo hubiese sostenido Husserl de manera explícita, porque su fenomenología nace poniendo provisionalmente “entre paréntesis” la cuestión del ser, pero la finalidad última de la intuición eidética era descubrir la manera de aparecer del ser de las cosas.¹⁸ Esta “aparición” del reino de las esencias, Husserl la clasifica en diversos reinos del ser: la región “naturaleza”, que comprende los fenómenos reales de que se ocupan las ciencias empíricas; la región “espíritu” de la que se ocupan las ciencias humanas y la región “conciencia”, con todos sus “actos”. Así, con esta clasificación se podría tener un acceso fenomenológico, suficientemente fundamentado, a las otras regiones del ser. La fenomenología será la encargada de elucidar la esencia de las formas puras de la región de la conciencia, de sus categorías lógicas y gramaticales, porque serán éstas las que permitirán establecer lo que es un “objeto en general” y, en consecuencia, la condición de inteligibilidad de las otras regiones. Estas importantísimas categorías formales pueden, en efecto, ser objeto a su vez de una intuición que Husserl denomina específicamente “intuición categorial”.¹⁹

Así pues, con esta intuición de las esencias, de las posibilidades puras, se puede alcanzar una comprensión *a priori* del ser y, por lo tanto, una comprensión independiente de la experiencia efectiva. De esta manera, se llega a poseer un conocimiento *a priori* de los diferentes dominios a los que se aplican las ciencias experimentales y se sabe por adelantado *lo que es* el objeto de que van a tratar, para así poder fundamentar el conocimiento científico y filosófico, ambos en crisis.

¹⁷ Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, Vol. I. pp. 285 y ss.

¹⁸ Este punto de la fenomenología, que sólo “ronda” el problema del ser, lo sobrentiende y nunca lo tematiza expresamente, igual que toda la tradición filosófica, será posteriormente criticado por Heidegger; pero también reconocerá que fue gracias a esta cercanía de las ideas de la intuición eidética y la intuición categorial lo que le permitió encontrar su búsqueda en torno al sentido del ser.

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, Vol. II, pp. 703-704.

Sin embargo, Husserl, quien se autodefinía como un filósofo especializado en los fundamentos, de manera inconcebible terminó dirigiéndose unilateralmente hacia la conciencia. El torrente de la conciencia se transformó paradójicamente en la última certeza y seguridad.²⁰ A la raíz de todas las operaciones, eficiencias y certezas de la conciencia, Husserl le dio el nombre de “ego trascendental”. Lo que se capta, lo que captamos en la percepción y todo lo que “en general es”, lo que constituye el ser, se funda en la absoluta indubitabilidad y certeza del sujeto puro, el ego trascendental.

Husserl había logrado realizar en las *Investigaciones lógicas* la gran obra de descubrir el proceso de conciencia “antes” de su escisión en yo y mundo; sin embargo, en las *Ideas* de 1913 vuelve a colocar al yo a nivel trascendental y cae de nuevo en aquella representación que él mismo quería superar, a saber: la de un yo como único propietario de sus contenidos de conciencia.²¹ El yo, que en un principio se había “coincorporado” al mundo, sin preeminencia alguna, se convirtió otra vez en suprema instancia de certeza, lo mismo que en la tradición cartesiana. Es este giro hacia el yo trascendental lo que provocará, más tarde, la dura crítica de Heidegger.

c) Teoría del signo, de la expresión y de la significación.

Veamos cómo utiliza Husserl el método por él creado para alcanzar la contemplación eidética del significado y de los contenidos que éste comporta para, posteriormente, ver cómo influyen estas ideas en el joven Heidegger. La teoría fenomenológica recorre tres momentos: teoría del signo, teoría de la expresión y teoría de la significación.

²⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideas...* I, ed. cit., pp. 108-110.

²¹ Cfr. E. Husserl, *op. cit.*, pp.129-130.

El concepto signo siempre ha presentado problemas para ser determinado; su comprensión se entremezcla con la de señal, símbolo, sentido, significado, etc. Tradicionalmente se indica como signo a todo aquello que nos remite a otra realidad diferente de la del propio signo: “algo” se pone en lugar de “otra cosa que no es ese algo”. De manera general, se distinguen los signos “naturales” y los signos “artificiales”. Un ejemplo del primero son las arrugas como signo de envejecimiento; del segundo puede ser el color negro como signo de luto o dolor.

Husserl no sigue completamente la división tradicional del signo para adaptarla a su filosofía. En las *Investigaciones lógicas* hace una división esencial de los signos: las indicaciones (*Anzeichen*) y las expresiones (*Ausdrücke*). Con esta primera diferenciación se precisa que la “indicación” es la que “señaliza”, la que tiene como función “ser señal” de otra realidad diversa de la del signo. En cambio, la “expresión” es todo aquello que cae dentro de la esfera del significado; éste es, en sentido estricto, el único signo representativo del pensamiento.²²

Husserl les niega a las indicaciones la función de expresar algo. Las indicaciones corresponderían, dentro de la división tradicional, a los signos naturales; por lo mismo, las indicaciones carecen de la intencionalidad de la conciencia. Sólo las expresiones tienen esta propiedad y, por lo tanto, también la de ser lenguaje en cuanto signo verbal. De las expresiones se excluyen los gestos y ademanes, para constituirse como expresión exclusivamente del discurso comunicativo. “Todo discurso y toda parte del discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión”.²³

Aclaremos ahora qué es la expresión. En la expresión se distinguen dos cosas: el elemento físico o signo sensible (oral o escrito) y el conjunto de vivencias psíquicas que van asociadas a la expresión. Ambos elementos configuran la función

²² Cfr. E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Vol. I, pp. 233 y ss.

²³ E. Husserl., *op. cit.*, p. 238.

notificativa de la expresión, que tiene lugar en la comunicación. El discurso se constituye gracias a que “el que habla” quiere comunicar, intencionalmente, algo “al que escucha”. Lo que quiere comunicar es el contenido de la *función notificativa* de la “señal”.²⁴ El tono del signo oral y la manera de la fonación notifica el estado emotivo del hablante. Para que haya esta comprensión de la notificación se necesita que haya, en el mismo plano, tanto una persona que perciba como una que hable. Así, pues, según Husserl, la expresión siempre se realiza desde una percepción “externa” en un mutuo intercambio comunicativo.

La fenomenología husserliana avanza destacando y diferenciando los elementos no esenciales del significado. La voz, el sonido articulado, deja de ser mera fonación en virtud de su referencia a “algo objetivo”. Como vimos, lo objetivo no necesariamente tiene que remitir a algo real en sentido material -puede ser incluso inexistente en ese aspecto- pero eso sí, debe remitir a algo con sentido significativo. Esta referencia a algo es necesaria para que se cumpla la intención comunicativa, es decir, un *acto de sentido*.²⁵ La expresión (*Ausdruck*) está animada de sentido dado que presenta tanto una relación objetual como una intención significativa (*Bedeutungsintention*). Los elementos esenciales de la expresión están constituidos por los *actos de dar sentido*. Por ello, expresión propiamente dicha es aquella que está *animada de sentido*. En efecto, el diálogo es tal gracias a que las intenciones significativas del hablante son captadas por el que escucha. Deberá pasar todavía algún tiempo para que todas estas ideas sean el blanco de las críticas de Heidegger, por considerarlas el reflejo refinado de la “gramática metafísica”.²⁶

De esta manera, la expresión está integrada por el sonido verbal más la intención significativa, independientemente de que se cumpla o no se cumpla tal intención.

²⁴ *Ibid.*, p. 240.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 242.

²⁶ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Tr. José Gaos. Ed. FCE. México, 1983, p. 184.

Todos estos elementos están siempre implicados en el discurso comunicativo, porque constituyen una unidad “íntimamente fundida y de carácter peculiar”.²⁷ En ella “se vive” tanto la representación verbal como el acto de dar sentido, y todo ello forma una unidad fenomenológica en la conciencia.

La expresión llena de sentido, como vivencia concreta, constituye el ámbito subjetivo del discurso. El aspecto objetivo lo formarán el contenido de la expresión y el sentido. Husserl establece la diferencia esencial existente entre los aspectos de vivencias por los que conferimos sentido a una expresión y la significación de ésta. Hay dos niveles diferentes: por un lado, está la vivencia psicológica, que afirma o niega un estado de cosas; por el otro, está propiamente la significación, que es una unidad intencional que vale idealmente en sí, independiente del sujeto que la pronuncie, de si se cumple o no la función comunicativa e incluso independientemente de si el objeto al que se refiere existe en sentido material. Mientras “el acto de juzgar” o “la vivencia psicológica” es efímera, nace y muere, no lo es su contenido o su significación. Éste es eterno y necesario, siempre idéntico a sí mismo. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes, pero lo que se juzga, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo... Es una y la misma significación.²⁸ Esta idea de significación será tomada tal cual y será la misma de “sentido de significación” en las dos primeras obras de Heidegger: *La teoría del juicio en el psicologismo* y en el *Tratado de las categorías...* El sentido en estas obras será también igualmente considerado como necesario y eterno, como lo veremos más adelante.

La serie de reducciones eidéticas del signo y de la expresión acabarán en una teoría de la significación como objeto ideal. Las reducciones llevadas a cabo muestran ahora que la significación es un término descriptivamente último que, sin embargo, puede sernos dado tan inmediatamente como un color o sonido. ¿En

²⁷ E. Husserl, *op. cit.*, pp. 244-245.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 247.

dónde entonces ubica Husserl a la significación como “estado” último? En la “metafísica husserliana”, como se habrá observado, se distinguen a la manera tradicional dos dimensiones: lo sensible y lo inteligible. En la primera se encuentra *el ser real de la realidad*, es el mundo formado por los entes singulares, concretos, determinados, sujetos a cantidad, espacio y tiempo, que gozan de composición física y existen “fuera de nuestra conciencia”. En la segunda dimensión- la de lo inteligible- en que se sitúa *el ser de “lo ideal”*,²⁹ se encuentran entes tales como los números, las figuras geométricas, los principios lógicos, etcétera. A estos entes se les concede el título de “objetos que *verdaderamente son*”; la significación queda incluida dentro de este tipo de objetos: “La significación queda incluida en la clase de conceptos en el sentido de objetos *ideales*”.³⁰ Husserl rechaza una posible interpretación platónica que pudiera tener esta teoría, aclarando que las significaciones no son objetos que existan en ninguna parte del mundo o en un *topos uranos*, pues semejante hipóstasis metafísica sería un absurdo.³¹

Las significaciones, respecto a los objetos a los que se refieren, son unidades significativas generales; en cambio, los objetos son individuales. Hablar de las significaciones como “unidades ideales”, como objetos ideales, conduce a hablar de la dimensión intencional del significado. Para esto, según Husserl: “toda experiencia, en la que se dé una referencia a un objeto de la conciencia, es un acto intencional”.³² El contenido de conciencia y el objeto intencional son una y la misma cosa. Los actos intencionales son, por así decirlo, especificaciones del significado ideal. Los objetos intencionales coinciden con el correlato fenomenológico del significado ideal, es decir, con lo que aparece dado en la

²⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 251-252.

³⁰ *Ibid.*, p. 281

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 288.

³² *Ibid.*, p. 285

conciencia del sujeto.³³

De todo lo anterior se deriva que “el ser de lo real” queda puesto entre paréntesis y su esencia se convierte en un objeto intencional, solamente como un contenido de conciencia, que es precisamente sobre el que recaerá la intuición eidética. De todo esto se sigue que, para Husserl, el significado es un objeto ideal concebido como una entidad absoluta e inherente del pensamiento, y que, sin embargo, es el qué y cómo de los seres, de los objetos. Así pues, la verdad del significado es la del ser *ideal* de los objetos o cosas en él representados conceptualmente.³⁴ Por esta razón, la fenomenología ha de ocuparse de los significados, pues son éstos los que constituyen el ser *ideal* de los objetos.³⁵

Hasta aquí un breve resumen de las ideas fenomenológicas de Husserl. Veamos ahora cómo influyeron estas ideas en la génesis y evolución de las teorías del joven Heidegger sobre el sentido y la significatividad. Sin embargo, primero es necesario tener muy presentes las ideas husserlianas clave que están motivando la investigación fenomenológica del primer Heidegger.

En primer lugar, Heidegger está partiendo de la herencia husserliana de que la filosofía es una “ciencia rigurosa y estricta”, es decir, aunque no en el sentido fuerte de los términos, es decir, necesariamente racionalista. Heidegger parte del principio de que la filosofía busca los fundamentos primeros de todo conocimiento y de todo ser, pero no como un sistema de verdades y valores absolutos e intemporales, como lo hubiese visualizado Husserl.³⁶ Sin embargo, la filosofía para Heidegger mantiene un “primer” rango en torno a la investigación de las bases de todo ser y conocer, antes que cualquier ciencia particular. De esta

³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 288-289.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 287.

³⁵ Cfr. Vicente Muñiz Rodríguez, “El significado en las *Investigaciones lógicas* de E. Husserl” en *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Tomo II, Ed. Antropos, Barcelona, 1992, pp.113-114.

³⁶ Cfr. Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Ed. Tecnos, Madrid, 1997, pp. 18 y 19.

manera, también comparte la crítica a todo posible relativismo, sea éste psicologista o historicista.

También en un primer momento, Heidegger compartirá con Husserl la idea de que la lógica y sus objetos de estudio, los sentidos y los significados, tienen una autonomía completa y absoluta respecto del campo contingente y fáctico de la psicología. En esta primera etapa heideggeriana, los sentidos son, al igual que las esencias husserlianas, estáticos e intemporales. Así mismo, el historicismo será rechazado pero con más cautela, pues la influencia de Dilthey en este primer momento de su investigación se halla también presente.

Así pues, el proyecto filosófico de Heidegger se encontraba sostenido en la idea husserliana de la filosofía como ciencia fenomenológica. La fenomenología será también para él un saber de evidencia, que debería restringirse exclusivamente a lo que aparece de forma indubitable y clara. En este sentido también se encontraban en forma indisociable el “tema” de la filosofía y su método. Sin embargo, el fenómeno de “la cosa misma” no debe entenderse sólo como un mero afán de cientificidad, sino que la filosofía en sí misma no podía investigar otra cosa más que la manera en que las cosas mismas aparecen; es la esencia misma de la filosofía. Existe en ambos filósofos una íntima conjunción, aunque de distinta manera, entre filosofía, fenomenología y ontología. Para Husserl, el comienzo absoluto y radical de la filosofía se centrará en el ámbito de la conciencia pura; para Heidegger, en cambio, la búsqueda del fundamento originario de la filosofía se ubicará, como lo veremos más adelante, en la investigación (a partir de 1919) en torno a la “vida fáctica”, que posteriormente desembocará en el problema del sentido y del ser. El “rigor científico” del pensamiento filosófico de Heidegger se justificará en la necesidad de investigar esta “cosa” misma, que será primeramente la vida fáctica. El modo y el método radicales de proceder de la filosofía se explican en la idea misma de ciencia originaria. Aunque el sentido de la investigación de la ciencia originaria sea distinto en ambos (conciencia pura, para

Husserl; los sentidos de la vida fáctica, en Heidegger), la conjunción necesaria y radical de “objeto” y “método” es la misma.

Esta misma intención de rigurosa científicidad se ve reflejada en la investigación de las primeras obras de Heidegger cuando toma como objeto de estudio a los sentidos, con el rango de algo necesario e intemporal. Aunque el concepto de sentido se desplace posteriormente a la investigación de la vida fáctica, la idea de la filosofía como ciencia rigurosa y su necesidad de un método fenomenológico radical para estudiarla, permanece inalterada.

Por esta razón, sea cual fuese el sentido del “rigor científico” de la filosofía, todo esto derivaba en la no aceptación de considerarse a sí misma como una simple cosmovisión. “La cosa misma”, en sentido originario, que es el objeto de la fenomenología, no puede ser algo pasajero y sujeto a la simple apreciación del “filósofo en turno”. Ni en Husserl era así, ni en Heidegger la investigación del sentido del ser y de “las vivencias de la vida” podían quedar incluidas dentro de una mera concepción del mundo.

II.- El sentido en las primeras obras de Heidegger

El término “concepto” puede ser problemático dentro de la filosofía de Heidegger porque no designa un contenido concreto dentro del rigor de la lógica tradicional, y a falta de otro mejor, lo utilizaré de manera provisional al referirme al sentido. El propio Heidegger también utiliza el término “*concepto de sentido*”, pero lo utiliza en cursivas y otras veces sólo entrecomillando “sentido”.¹ Tal vez sería mejor usar, en vez de “concepto”, la expresión “indicador formal”, pero el inconveniente de este término es que él lo usó por primera vez en 1920-1921 en las *Lecciones sobre fenomenología de la religión*.² En sus primerísimas obras, Heidegger todavía no utiliza este término, sino que usa simplemente “sentido”.

Así pues, aunque puede ser problemático hablar de “conceptos” dentro del contexto heideggeriano, es conveniente aclarar que el “concepto de sentido” en Heidegger, al igual que de casi cualquier concepto en todo filósofo, no tiene una significación permanente, va cambiando conforme evoluciona su propio pensamiento y se va alterando según el desarrollo de sus investigaciones. Sin embargo, considero que es adecuado ofrecer provisionalmente la significación de sentido a la que llegó en *Ser y tiempo* pues, en primer lugar, nos sirve de punto de referencia esclarecedor respecto al desarrollo que anteriormente tuvo y, en segundo lugar, es conveniente tener presente desde el principio el concepto mismo de sentido en *Ser y tiempo*. En esta obra, Heidegger entendió por sentido el fondo previo sobre el que se estructura la comprensión y la interpretación como existenciales. Tiene que entenderse sentido de manera originaria, como el almacén existencial-formal del “estado de abierto” del *Dasein*³ que le permite tener la comprensión de todos los entes y del ser. Escuchemos al propio Heidegger:

¹ Cfr. M Heidegger. *El ser y el tiempo*. Tr. José Gaos. Ed. FCE, México, 1983. pp. 169-170.

² Cfr. Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*. Ed. UIA-Plaza y Valdés, México, 2004, pp. 115 y ss.

³ Si bien en este trabajo utilizo la traducción de José Gaos, prefiero conservar el término del original alemán *Dasein*, en vez de la expresión “ser-ahí”, que es como Gaos lo traduce.

Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del “ser-ahí”, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen “sentido”. Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el “estado de comprensible” de algo.⁴

Más adelante añade:

Toda interpretación se funda en el comprender. Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general, es el sentido.⁵

El sentido es lo articulable que permite descubrir y comprender a los entes intramundanos, es “el fundamento originario que se articula para permitir la comprensión e interpretación de los entes y el ser”. El sentido es, pues, el transfondo que sirve de base mediante la cual todos los entes y actividades son comprensibles o inteligibles para el *Dasein*. Es en esta estructura general o transfondo significativo que el *Dasein* comprende el ser de los entes.

Sin embargo, esta idea de sentido sólo se entiende cuando se le enmarca dentro del desarrollo del primer proyecto heideggeriano de la fenomenología como método para acceder a la comprensión de la vida fáctica. Dentro de este proyecto está la importantísima relación de sentido y significado con el “concepto” de vivencia y el de facticidad de la vida. Por eso es importante el estudio de las primeras obras, del curso de 1919 y el de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Tratemos de ver cuál fue este desarrollo.

Por otro lado, es conveniente aclarar la relación que existe entre sentido y significado. Si bien es cierto que no se puede homologar por completo sentido con significado, también lo es que no se pueden comprender más que en una relación binaria. El significado remite a entes concretos, pero éste nunca se entiende aislado, pues siempre los significados se articulan con otros, que es lo que

⁴ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 169.

⁵ *Ibid.*, p. 172.

propiamente va a constituir al sentido. Los sentidos se constituyen entonces por las relaciones de unos significados con otros; digamos que el sentido se forma en un plexo de significados, de tal manera que no puede hablarse del uno sin el otro, existe una unidad de sentido y significado.⁶ Por esta razón, en adelante no se hará ninguna distinción entre ellos (a menos que sea necesaria para hacer una aclaración importante), no se insistirá en la diferencia de matiz entre ambos. En general, se utilizarán estos términos de manera indistinta, aunque teniendo en cuenta su diferencia y su copertenencia mutua; por otro lado, estas mismas ideas pueden sostenerse también de la filosofía de Husserl.

a) La intemporalidad ideal del sentido en *La teoría del juicio en el psicologismo* (1913)

Los estudios académicos de Heidegger comenzaron en el verano de 1910 en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo y, desde aquel entonces, la fenomenología formó parte importante en su formación. Cuando escribió la tesis doctoral sobre *La teoría del juicio en el psicologismo*, en 1913, parecería que la obra se encontraba dentro del marco de las críticas al psicologismo desde el neokantismo; pero en realidad, aún sin conocer a Husserl personalmente, este trabajo, como él mismo lo reconoció, estaba ya influenciado por la fenomenología husserliana:

⁶Puede sostenerse la hipótesis de que la diferenciación entre sentido y significado se encuentra ya presente antes de *Ser y tiempo*, pero no se hace expresa antes de esta obra. Hasta 1927, Heidegger afirma categóricamente: “Lo articulado en la articulación del habla lo llamamos en cuanto tal el todo de significación. Éste puede resolverse en significaciones. En cuanto éstas son lo articulado de lo articulable, son siempre algo con sentido.” (Cfr. *El ser y el tiempo*, pp.179-180). Así pues, se establece la distinción entre sentido y significado: las significaciones son las que se articulan entre sí en tanto que están provistas de sentido. Al nivel preteórico de la cotidianidad de la vida es lo que fenomenológicamente sucede. El significado de un ente aislado no tiene sentido para la facticidad de la vida. El significado de un ente sólo se “comprende” y tiene sentido cuando remite a otros significados. Por ser esta unidad tan intrincada es que Fernando Salmerón termina por sostener la completa identificación de sentido y significado en Heidegger, cuando se refiere a *Ser y tiempo*. Incluso la extiende a la obra de Husserl: “Igual que en Husserl para Heidegger el sentido o significado -pues se trata de sinónimos- es previo a la referencia de una proposición. Las proposiciones en cuanto tales tienen ya significado, porque el significado como un todo ha sido constituido en el mero estado de abierto del ser-ahí que en su actividad práctica fija las relaciones de referencia”. Cfr. Fernando Salmerón, *Lenguaje y significado en “El ser y el tiempo” de Heidegger*. Sobretiro de Dianoia. Ed. FCE, México, 1968, p. 119.

Lo que yo esperaba de las *Investigaciones lógicas* de Husserl era el impulso decisivo a las preguntas suscitadas por la disertación de Brentano [¿cuál será el significado fundamental de ente? ¿Qué quiere decir ser?]. Pero mis esfuerzos eran vanos porque, como sólo mucho más tarde habría de darme cuenta, yo no buscaba en la dirección correcta. Y, sin embargo, estaba afectado por la obra de Husserl que seguí leyéndola una y otra vez en los años siguientes, sin alcanzar una inteligencia suficiente de lo que me ataba a ella.⁷

El joven Heidegger, en esta temprana obra, sigue a Husserl en varios puntos. A continuación se verán algunos de ellos. Para Husserl, como mencionamos, la fenomenología trata de las significaciones o significados: las significaciones son objetos ideales. Quien apunta hacia el objeto es la significación. Entre la palabra y el objeto se nos interpone la significación. Las significaciones consisten en apuntar hacia los objetos intencionales, no forzosamente reales ni tampoco ideales, sino que pueden ser incluso materialmente inexistentes.⁸ Heidegger sigue en esto a su futuro maestro cuando asocia “el sentido de significación” con el “ser en tanto que verdadero” como el objeto de investigación de la fenomenología.

En su disertación sobre *La doctrina [teoría] del juicio en el psicologismo*, pregunta Heidegger por una determinada manera de ser, por el *ens tamquam verum*, el ser en tanto que verdadero, o sentido. Heidegger capta la realidad efectiva de lo lógico como *sentido*, como lo que *tiene validez*. El juicio es, en cuanto realidad efectiva *lógica*, sentido: algo que tiene validez. Sólo por su carácter de sentido puede el juicio no tener sentido o ser un contrasentido. El sentido vale para el objeto cuando éste viene determinado, “de-terminado” por su sentido de significación, o sea, cuando es conocido y convertido en objeto “verdadero”. Esta determinación del objeto acontece en el juicio...⁹

Aquí por lo que se pregunta es todavía por una manera de ser, por el ser verdadero que, en última instancia y de manera tradicional, está ubicado en el juicio, pero lo que sobresale es que este ser verdadero es el “sentido de significación” y que éste

⁷ M. Heidegger. “*Mi camino en la fenomenología*” en *Tiempo y ser*. Ed Tecnos, Madrid, 2001, pp. 95-96. Otto Pöggeler, muy cercano al propio Heidegger, reconoce también esta temprana influencia husserliana: “La disertación *La doctrina [teoría] del juicio en el psicologismo* es “fenomenológica” por la cosa misma tratada, al margen de que su autor se sienta o no unido a la escuela fenomenológica. (...) En su disertación, Heidegger desarrolló estos pensamientos, en polémica contra diversos representantes del “psicologismo”. Heidegger se apoya, además, en la interpretación lógico-transcendental de Kant y Husserl.” Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Heidegger*. Tr. Félix Duque. Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 29.

⁸ *Vid supra*, “Intuición categorial e intuición eidética”, pp. 25 y 27.

⁹ O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 21.

no está en los objetos, sino en “lo que tiene validez”. Para el propósito del presente trabajo, lo importante, en este momento, es que la investigación heideggeriana sigue a la husserliana en la preocupación por el sentido. Y al igual que en Husserl, el sentido de significación es el fondo o fundamento de cualquier juicio o proposición posible.

Ahora bien, por la razón de que el sentido es el fundamento previo a la formación de toda proposición, Heidegger, igual que antes Husserl, eleva el sentido al *status* de lo lógico puro, siempre y cuando el intelecto o la conciencia se entienda como contenido de significaciones:

El sentido puede valer para un objeto porque el objeto, el *ens*, puede hallarse en el modo de realidad efectiva del *verum*. “El viejo concepto de verdad: *adaequatio rei et intellectus*, es susceptible del ser elevado a lo lógico puro si se comprende *res* como objeto, e *intellectus* como contenido de significación con función determinante”.¹⁰

Así pues, el sentido de significación se constituye en una realidad que no puede deducirse de algo superior, porque es algo último e irreductible respecto a lo cual no cabe más esclarecimiento. Por esta misma razón, igual que en Husserl, será la tarea suprema de la filosofía la realidad efectiva del sentido. Pöggeler glosa y cita a Heidegger:

El sentido en cuanto una de las maneras de realidad efectiva, no puede deducirse ya de algo superior, genérico; la pregunta por el sentido del sentido no puede ir más allá de una descripción y de una paráfrasis más precisa. “Quizás estemos aquí ante algo último e irreductible, con respecto a lo cual no cabe ya mayor esclarecimiento, de modo que cualquier otra pregunta en esta dirección está necesariamente fuera de lugar” (95). El problema de cómo el modo de realidad efectiva del sentido: el *Verum*, venga desgajado del ser del ente remite a la tarea última y suprema de la filosofía...¹¹

El hecho de que “la pregunta por el sentido” sea “algo último e irreductible” lleva a pensar a Heidegger que la realidad del sentido es un fenómeno estático, de la

¹⁰ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹¹ *Ibid.*, pp. 22-23. El número entre paréntesis en la cita remite a la paginación de la *Gesamtausgabe* de Heidegger

misma manera que una “esencia husserliana” es intemporal. El sentido para Heidegger permanece sin cambio, en una esfera puramente lógica, más allá de toda alteración y esta característica es la que va a definir propiamente su validez. Gianni Vattimo, comentando esta tesis de 1913, nos dice:

[En la tesis *La teoría del juicio en el psicologismo*] Heidegger distinguía, por un lado, la esfera lógica, y por otro, el mundo de los hechos puramente psíquicos, fundándose en la consideración de que este último se caracteriza por la mudanza y por el tiempo, mientras que el mundo lógico se presenta como algo inmutable; es el sujeto quien capta temporalmente los significados, pero los capta precisamente en cuanto válidos, es decir, no amenazados por el cambio¹².

Este carácter “estático” de los significados, y que es por lo que adquiere valor para el sujeto, nos hace reafirmar las profundas semejanzas que hay con los sentidos o significados husserlianos. Los significados en Husserl, como ya dijimos, son también eternos e inmutables, más allá de todo cambio, pero pueden ser conocidos por las vivencias de la conciencia. Sin embargo, en este conocimiento los sentidos no pueden ser alterados por los procesos psicológicos del sujeto, puesto que son independientes de sus procesos cognitivos. Si los sentidos tienen valor por sí mismos, se sobrentiende que su comprensión por parte del sujeto jamás podrá alterarlos.

En conclusión, este trabajo de 1913 se creó bajo la influencia de la lógica husserliana y su fin consistió en restablecer el carácter necesario y estático de los sentidos y en reafirmarlos como el objeto de estudio de la ciencia fenomenológica. Heidegger, al igual que Husserl, defiende la independencia de lo lógico en relación con lo psíquico y, al mismo tiempo, pretende fundamentar lo lógico desde su necesidad, es decir, desde su validez, y esta característica la traslada a los sentidos: los sentidos son válidos porque, al igual que lo lógico, se constituyen en un plano irreductible que no necesita ser ya justificado a partir de otra cosa.

¹² Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*. Ed. Gedisa. Barcelona, 1986, p. 13.

Los inicios de la carrera filosófica de Heidegger discurren dentro de las coordenadas de la lógica husserliana. De entrada, Heidegger asume la existencia de dos realidades ontológicamente inconmensurables como las del ámbito de lo real y de lo ideal. Sin embargo, esta aceptación de las tesis de Husserl será la que en el futuro lo impulsará a salvar el conflicto entre las dos realidades. ¿Cómo sostenerse en una lógica excesivamente formal y teórica, sin anclaje en la realidad humana? ¿Cómo será posible una lógica que tenga sus raíces en la vida misma, en la realidad vivenciada, en el horizonte de sentido previo en el que se mueve el sujeto que piensa, juzga y vive? Estas serán las cuestiones que moverán al joven Heidegger a desarrollar sus propias ideas en sus obras posteriores.

b) El parentesco entre sentido y significado en el *Tratado de las categorías y significaciones en Duns Scoto* (1915)

Hasta este punto podemos afirmar que, a pesar de no conocer personalmente a Husserl y de tener el trabajo *La teoría del juicio en el psicologismo* un título neokantiano, la influencia de la fenomenología husserliana en Heidegger se encuentra en primer plano. De la obra siguiente, *Tratado de las categorías y significaciones en Duns Scoto*, escrita en 1915, no se puede decir exactamente lo mismo, aunque la influencia husserliana va a seguir presente. Ésta es tan fuerte que lo que Heidegger encuentra en el estudio del pensamiento de Scoto, en realidad Tomas de Erfurt, es un precursor que, según él, anticipa el procedimiento de Husserl. En la obra se afirma que en Duns Scoto se da ya la distinción fenomenológica entre la primera intención y la segunda intención. La primera intención es la actitud natural al dirigirse a los objetos de la percepción y del pensamiento; la segunda intención es aquella peculiar dirección de la mirada por la que el pensamiento presta atención a sí mismo y a sus principios contenidos. Rüdinger Sanfranski afirma:

Heidegger “fludifica” a este filósofo medieval reclutándolo para Husserl. Nos presenta a un escolástico que, como Husserl, explora el campo de la conciencia pura, para mostrar luego en qué forma admirable brota de allí la construcción del mundo entero. El pensar del pensar, el pensamiento que se contempla en su trabajo, desarrolla un *kosmos* que no puede eliminarse del mundo con la afirmación de que no es de este mundo. Basta con que signifique algo. En términos de Heidegger: “Duns Scoto enseña que el ámbito de la significación es independiente de la existencia”(FS, pág. 243).¹³

Con estas últimas palabras se constituye de nuevo al significado como algo que no es reducible al ámbito de lo psicológico y lo subjetivo. En el *Tratado de las categorías y las significaciones* el problema del sentido sigue presente y es expreso. Además, es notable que este “ámbito de la significación” sigue conservando su status de “independencia con respecto a la existencia”, sigue igual a la de una esencia pura husserliana. Por esta razón, es conveniente insistir en que el ser del sentido es también el centro de atención en esta obra y que no debemos confundirlo con el problema del lenguaje, que no está formulado abiertamente en este momento y que surgirá después. Todo parece indicar que la cuestión del lenguaje se encontraba todavía en un segundo grado de importancia, pues es el problema del sentido el que ocupaba el centro de su atención. El problema del lenguaje, como tal, será formulado hasta *Ser y tiempo*, cuando se entremezclen los conceptos de significatividad y habla y se los distinga del lenguaje. Pero sobre este momento y este punto, Arion Lothar Kelkel nos dice:

No puede hablarse en un principio, de [un] verdadero problema de lenguaje. En los comienzos la problemática giraba en torno al “universo del sentido” el cual terminaba revistiéndose de palabras, sin depender de ellas fundamentalmente (Tratado de las categorías y significaciones en Duns Scoto)¹⁴.

¹³ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania*. Ed. Tusquets. Barcelona, 1977, p. 89. Las iniciales “FS” y la numeración de página remiten a la obra en alemán *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

¹⁴ Arion Lothar Kelkel, *Heidegger o la conversión “filo-lógica” y poética dentro de Heidegger*. Ed. Edaf. Madrid, 1981, p. 176.

El mismo Kelkel nos reconfirma que las palabras, el lenguaje, pertenecían a un segundo plano; lo que verdaderamente seguía importando, igual que en *La doctrina del juicio en el psicologismo*, era el sentido en un mundo puramente lógico:

En cierto modo, las palabras cruzaban el firmamento del sentido, pero sus significaciones ponían al descubierto un universo enteramente lógico. Las palabras eran un poco como las plumas que engalanan vistosamente al ave. Lo esencial es el sentido; las maneras y los modos de que se reviste para significarse importan poco.¹⁵

Heidegger consideraba esencial al sentido por la misma razón que en el tratado anterior sobre el psicologismo: el sentido era como una “esencia husserliana”, inmutable y eterna, que junto con el significado, constituía “el ser del ente, la categoría de las categorías”, más allá del cual no se puede preguntar. El modo de copertenencia entre el objeto y el sentido o significado seguía como un dominio asentado como supremo y último dentro de la “doctrina de las categorías”, era la “categoría de las categorías”, de la cual más valía ya no seguir preguntando.¹⁶

A pesar de esta situación, ya en este tratado de las categorías empieza a hacer distinciones que, aunque husserlianas, no existían en el tratado anterior sobre el psicologismo. Se hacen precisiones sobre sentido, signo y palabra. El sentido conserva una definición que lo sigue uniendo con el de significado, pero que lo delimita del de palabra y del de lenguaje. Los significados son incorporados como “elementos constitutivos” del sentido y en unidad forman un mundo “aparte”, distinto del mundo “real”. El lenguaje, por así decirlo, se encuentra en el mundo del ente real, de las palabras y de las frases y, por lo mismo, no es lo más

¹⁵ A. L. Kelkel, *op. cit.* pp. 176-177. Sin embargo, Eusebi Colomer en su planteamiento afirma lo contrario cuando dice que la precisión por el sentido del ser viene desde este trabajo de habilitación en 1915: “Heidegger en su trabajo de habilitación sobre *La doctrina de las categorías y significaciones en Duns Scoto* planteó el problema del significado del lenguaje y entendió los significados como partes constitutivas del sentido. Es desde el sentido (*Sinn*) del término “ser” como hay que entender sus múltiples significados (*Bedeutungen*).” Por otro lado, e independientemente de este desacuerdo, Colomer reconfirma mis ideas de la nota 50, cuando dice “Heidegger (...) entendió los significados como partes constitutivas del sentido.” *Vid supra.*, pp. 37-38. Cfr. Eusebi Colomer, *El pensamiento Alemán*. Ed. Herder. Barcelona, 1990. Vol. III, p. 502.

¹⁶ Cfr. O. Pöggeler que comenta el *Tratado de las categorías... op. cit.*, p. 24.

importante, pues es algo que se encuentra sujeto a la transformación y la contingencia. En cambio, los sentidos, en su mundo propio, no adolecían de esos “defectos” y, por lo mismo, eran el objeto de la investigación filosófica.

Heidegger profundiza por el modo de realidad efectiva del sentido: “el hecho de que significado y sentido estén adheridos a las palabras y a los plexos de palabras (frases)”. Por estrecho que pueda ser el nexo entre frase y sentido, palabra y significado, unos y otros pertenecen (...) a ámbitos distintos de realidad efectiva. El sentido y los “elementos constitutivos” que se encuentran en él, los significados, forman un “mundo propio frente al ente real y guardan su realidad efectiva propia incluso cuando son expresados por el lenguaje”. La recíproca incidencia de los dos ámbitos separados: el de significado y el de la palabra, viene captada por el concepto de signo.¹⁷

En esta distinción, cada parte va adquiriendo su propio peso. El signo obtendrá posteriormente en *Ser y tiempo* un análisis detallado dentro de la “mundaneidad”¹⁸; en este momento el signo es el punto de incidencia donde convergen la palabra y el significado, la frase y el sentido. Con esta determinación, el sentido o significado adquiere un rango de independencia y de importancia que hace que resulte comprensible por qué el lenguaje permanecerá temporalmente relegado a un segundo plano. El sentido es lo que permanece de manera esencial, independientemente de los cambios que se realicen en el lenguaje; éste todavía era algo prescindible por su mutabilidad. Esta manera de entender el sentido y los significados se corresponde con el pensamiento fenomenológico de Husserl; en él, los significados son una unidad intencional que vale idealmente en sí, independiente del sujeto, y por eso son necesarios y eternos.¹⁹ Obviamente esta valoración sobre el lenguaje se transformará en el “segundo Heidegger”, pero todavía en *Ser y tiempo* será el habla lo que dará el fundamento ontológico al lenguaje, que permanecerá en el plano óntico. Para decirlo en otros términos, la distinción que hará Heidegger en *Ser y Tiempo* entre lenguaje y habla está latente ya aquí, en esta obra de 1915.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ En esta obra el término alemán *Zeichen* es traducido por Gaos (en *El ser y el tiempo*) como “señal”, pero el mismo puede tener un sentido más rico, que pudiera ser el de “signo” y con este significado tal vez se comprendería mejor la relación de éste dentro de la “mundaneidad”. Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 90.

¹⁹ *Vid supra.*, “Teoría del signo, de la expresión y de la significación”, pp. 31-33.

Sin embargo, en esta misma obra, *El tratado de las categorías*, empieza también una desconfianza de la cual Heidegger ya no se separará. Se trata del cuestionamiento que comienza a hacer a los conceptos y significados unívocos como operativos en la realidad de las cosas. Escuchemos de nuevo a Safranski comentando *El tratado de las categorías*:

Las cosas son lo que son, y al mismo tiempo son de tal manera que sólo en forma análoga cumplen con el contenido ideal del significado de nuestros conceptos (...) Lo cual significa que las cosas son infinitamente mucho más que lo expresado en el medio homogéneo de los conceptos estrictos, e infinitamente diferentes de ello.²⁰

Hemos de entender, obviamente, que los “conceptos estrictos” pertenecen a la idealidad de una conciencia racional, en alusión a la fenomenología de Husserl, y que esto empezaba a no satisfacer al joven Heidegger. Por lo mismo, busca y anuncia algo particularmente importante para su filosofía posterior y fundamental también para su siguiente curso de 1919. Nos habla de la “lengua viva” y el lenguaje hablado en su historicidad. Según Safranski, desde 1915 Heidegger afirmaba lo siguiente:

...esta “estructura fundamental de la realidad en cuanto tal”, en la que “la homogeneidad y la heterogeneidad se entrelazan en una forma peculiar”(FS, pág. 199), no puede adecuarse en grado suficiente un tipo de ciencia que se oriente por el ideal del concepto con un significado idéntico, unívoco; más bien, es adecuada con ella la “lengua viva” en la “peculiar movilidad de su significación”(FS, pág. 278).²¹

Ahora Heidegger comienza a sugerir un plano distinto al de su obra anterior sobre el psicologismo. Comprende que los conceptos o categorías lógicas no son suficientes para captar la movilidad de la realidad y se tiene que recurrir a una “lengua viva” y a todo lo que conlleva lo que es “vivo”: el cambio, la movilidad, lo histórico y lo que posteriormente llamará lo originario. Niveles todos que parecían “desdeñados” desde Husserl con su crítica al psicologismo. Si la investigación nos

²⁰ R. Safranski, *op. cit.*, p. 91

²¹ *Idem.*

lleva a una “lengua viva”, ésta remite a un sujeto concreto con una subjetividad y con todo lo que esto implica; pero Heidegger procurará no caer de nuevo en el psicologismo, algo ya bien aprendido de su maestro, sino que ahora tratará de unificar la validez de las categorías lógicas con la movilidad del espíritu histórico.

Por un lado, Heidegger pretende seguir respetando la validez estática de los sentidos, a la manera de Husserl y, por el otro, percibe que no son suficientes para encarar la realidad cambiante; por esta razón, surge también la necesidad de buscar los sentidos en ese cambio del espíritu, en ese cambio que parecía descartado. Gianni Vattimo comenta y cita sobre este punto:

... en la conclusión del estudio sobre Scoto se anuncia la problemática de fundar la validez objetiva de las categorías en la vida de la conciencia, la cual se caracteriza por la temporalidad y por la historicidad, es decir, por aquellos caracteres en virtud de los cuales el escrito sobre el psicologismo reconocía que la esfera lógica era irreductible a la esfera psíquica. “El espíritu viviente es como tal espíritu histórico en el sentido más propio del término.”(el espaciado es de Heidegger).²²

La clase de “espíritu viviente” en el que está pensando en este momento Heidegger ya no es, por un lado, el que forma una subjetividad como base y fundamento de todo conocimiento científico y que cae en la contingencia y lo relativo, como hace el psicologismo; y no es tampoco una subjetividad temporal y contingente opuesta a las categorías lógicas puras, sino que es un intento, apenas anunciado, de la necesidad de pensar los supuestos contrarios: la historicidad del espíritu viviente y la validez intemporal de la lógica, no ya como tales contrarios, sino como vinculados por una necesidad. La subjetividad que está sugiriendo Heidegger no excluye la validez de las categorías y sentidos lógicos sino, al contrario, intenta conciliar las “dos realidades”: la historicidad del “espíritu viviente” y la validez intemporal de la lógica. Esta cuestión queda apenas anunciada, pero lo que sí es claro es que el discurso fenomenológico y la investigación de las categorías y sentidos no pueden seguirse manteniendo dentro de la esfera del pensamiento puro a la manera de Husserl.

²² G. Vattimo, *op. cit.*, p. 14 (Vattimo cita *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916, p. 238)

Estas ideas hacen pensar, entonces, en una “nueva lógica” que ya no es pura ni trascendental, como quería Husserl; no es ya una lógica que sólo se quede en la pura conciencia. El propio Heidegger exige una lógica que rebase la propia esfera de lo racional, para encontrar una base que le sea propia:

No se puede ver en la justa luz la lógica y sus problemas si el contexto sobre cuya base la lógica es considerada no se hace translógico. La filosofía no puede prescindir, a la larga, de la óptica que le es propia y por lo tanto de la metafísica. Para la teoría de la verdad, esto implica la tarea de una definitiva clarificación metafisicoteleológica de la conciencia.²³

Heidegger propondrá la tarea de clarificación de la conciencia para una nueva lógica, no en la investigación anónima de un sujeto abstracto, sino en la relación del sujeto concreto con su situación vital. Esto con la finalidad de estructurar un análisis de las leyes del lenguaje que reflejen las relaciones intersubjetivas de una comunidad lingüística. En este momento, Heidegger ya está en contra de una lógica anónima, que no tiene ninguna relación con el sujeto concreto y con su situación vital. Él propone “concretar” al hablante en una determinación clara, porque sólo así se puede saber lo que en su realidad es.

El “yo puro” husserliano verdaderamente empieza a quedar atrás. El yo puro en su “ipseidad” es aquí incomprensible, porque de lo que se trata es de identificar al hablante concreto en su comunidad histórica concreta²⁴. La “lógica trascendental” husserliana ya no tiene cabida en este discurso, se excluyen de la investigación “las condiciones lógicas puras” que tendrían como fin establecer las relaciones “objetuales” de la conciencia. En este discurso, más bien se plantea la necesidad de un tránsito de lo lógico puro a lo translógico, que permita establecer un puente que abandone la senda de un sujeto cognoscente y anónimo para abrirse paso a los

²³ M. Heidegger, *Tratado de las categorías y las significaciones...* (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen. 1916, p. 235) citado por Vattimo en *op. cit.*, pp. 14-15.

²⁴ El término “histórico” tiene aquí un sentido muy elemental, que se refiere a “mi situación específicamente concreta”. Más adelante se aclarará este término.

plexos de significado en los que se halla sumergido el sujeto mismo que vive. La tarea propia de la filosofía será la de establecer una ciencia que esté en condiciones de articular esas categorías del sustrato vivencial en el que se mueve la existencia humana, es decir, crear una filosofía que permita poner al descubierto el sentido del ser de la vida.

Por esta razón, se puede sostener que los temas desarrollados en la crítica al psicologismo y en el tratado de las categorías, es decir, la problemática del sentido y de la necesidad de tratarlo desde una perspectiva más allá de la lógica trascendental, no son “puntos indirectos y escasos” en relación con *Ser y tiempo*²⁵, sino que son indicaciones de problemas y de intereses que muestran el afloramiento en Heidegger de la temática que lo llevará a descubrir su propio camino peculiar de filosofar. Efectivamente la relación entre ser y lenguaje, que en este momento se encuentra en germen dentro del problema del sentido, será el *leitmotiv* de toda la obra heideggeriana y ya desde aquí, 1915, empiezan a darse los atisbos de la temática que desarrollará y profundizará en el futuro.

c) Los sentidos en la vida fáctica en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919)

En 1916 llega Husserl a Friburgo y Heidegger, poco tiempo después, se convierte en su asistente, donde tiene la oportunidad de conocer a profundidad la fenomenología del “maestro”, para posteriormente, por evolución de su propia filosofía, criticarla. En 1919, Heidegger imparte dos cursos: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* y también *Fenomenología y filosofía trascendental de los valores*. Éstos tienen gran importancia porque en ellos determina por primera vez, en lo esencial, el proyecto de centrar en la vida el fenómeno originario del cual deberá ocuparse la fenomenología.

²⁵ Como al contrario los considera Gil Villegas. Cfr. *Los profetas y el mesías*. ed. cit. p. 437.

En el primero de estos cursos trata el problema de la constitución del sujeto psíquico y pretende desarrollar lo que es llamada la vivencia. Comienza aplicando el método fenomenológico a la simple pregunta “¿hay algo?”, “¿se da algo?” dentro de una vivencia para señalar el estricto carácter vivencial y concreto del preguntar por lo general:

¿Qué significa “algo en general”? Algo universal; incluso se podría decir que es la cosa más universal de todas las que afectan a todo objeto posible. Lo mínimo que se puede decir de un objeto es que es algo. Me encuentro delante del objeto sin presuposiciones. Y, sin embargo, el sentido del “algo”, por primitivo que parezca, se manifiesta como el desencadenante de todo un proceso de motivaciones. Esto ya queda sugerido por el hecho de que, al intentar aprehender el sentido de algo en general, echemos mano de objetos particulares con un determinado contenido concreto.²⁶

En esta vivencia lo que se da es simple y naturalmente una manera específica de comportarse respecto de algo, al mismo tiempo que se está comprendiendo y fijando un sentido de ese vivir algo. Sostiene Heidegger que en esta vivencia, en un primer momento, no existe eso como realidad psíquica o física; eso podría venir posteriormente, en una actitud “cosificadora”. Ni tampoco se da, vivencialmente hablando, eso que se llama “Yo”. El sentido originario de la vivencia es ese particular comportarse del vivir algo. Ahora bien, independientemente de si la cuestión del “se da algo en general” es un antecedente de la pregunta por el ser que se hará en *Ser y tiempo*, lo que importa destacar en este texto es el cómo “cuando buscamos el sentido de algo en general, forzosamente regresamos a objetos particulares con determinado contenido concreto” es, en el fondo, la proyección de la intención que ya tenía Heidegger en el tratado de las categorías. En lo que se está insistiendo es que el sentido de algo en general no se puede dar al margen de las relaciones con lo concreto. Ya no se pueden “hipostasiar” los significados y el sentido independientemente de su uso real, como quería Husserl y al principio el propio Heidegger, para quienes el sentido y significado estaban en lo

²⁶ M. Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. (GA 56-57) Ed. Herder. Barcelona, 2005, pp. 67-68.

lógico puro. Ahora los significados “se dan” y están “insertos” en los objetos concretos. De esta manera, Heidegger empieza a plasmar algo que ya había anunciado en el *Tratado de las categorías...*: “la lengua viva”. La lengua ahora es viva, porque sus significados no están estáticamente en lo puro. Los significados y el sentido de los entes no están en una esfera de la conciencia puramente lógica, como afirmaba Husserl, sino que están “impuramente mezclados” con los objetos de la vida.

En esta obra de 1919, el nuevo enfoque en la búsqueda de los significados y sentidos no quiere decir que Heidegger haya dejado de ser fenomenólogo; lo es en este momento y lo seguirá, a su manera, siendo siempre, pero es conveniente ver cómo, por muchas razones, gradualmente se va separando de las ideas de Husserl y al mismo tiempo se conserva fenomenólogo de “las cosas mismas”. Lo que sucede, con más especificación, es que Heidegger ya no hace fenomenología de “las esencias de la conciencia”, pero sí fenomenología de la vida; no de la conciencia, sino de la vida fáctica y éste es el propósito esencial de la fenomenología para Heidegger. Aparentemente al igual que Husserl, Heidegger continúa trabajando en la “fenomenología como ciencia del fenómeno”, pero el sentido de fenomenología, tal como la entiende Heidegger, es la interpretación de la vida fáctica, captada en su naturaleza originaria, cuando se entiende a sí misma. Heidegger va a enraizar la investigación fenomenológica y el filosofar en el entendimiento de la vida fáctica.

Se trata de precisar, ¿qué es lo que Heidegger está fenomenológicamente investigando “en” la vida fáctica? Lo que está buscando es cómo es que se dan los significados de algo “dentro” de los objetos concretos de la vida fáctica y éste es el objetivo de la presente investigación: cómo la vida fáctica está constituida por los sentidos y los significados. Heidegger comienza analizando el mundo que nos rodea y reconfirma que no son los objetos quienes portan o a quienes se les agrega

una significación, sino que la significación de los entes ya está “dada” en el irse haciendo de la vida fáctica y los objetos sólo tienen sentido dentro de ésta.

La idea de que “la significación ya está dada” es particularmente importante, en primer lugar porque de alguna forma Heidegger mantiene, como Husserl, la idea de que “los sentidos ya están dados”; pero la diferencia con éste, es que no son intemporalmente válidos en una esfera lógica, sino que, aun siendo dados, están en interrelación con la facticidad de la vida. El irse haciendo de la vida fáctica se logra porque implícitamente ya contamos con significados. De este modo puede decirse que no son estáticos, sino históricos en el sentido más elemental del término, es decir, corresponden a “mi particular situación concreta y real”. Así pues, la realidad humana se encuentra en esta interrelación entre sentidos y significados que forman la vida fáctica, y por esta razón es móvil. Así es como el mundo se realiza en lo que es, “mundeá”:

Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etc.) no consta de cosas con un determinado contenido de significación, de objetos a los que además [73] se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se me da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeá” [es weltet], ...”²⁷

Aquí Heidegger plantea dos cosas: por un lado, insiste en que los significados y el sentido que “adquieren” las cosas en el vivir en el mundo, no es actividad intelectual, ni se capta conceptualmente, ni en un planteamiento teórico; lo significativo se da de manera inmediata en una vivencia preteórica del mundo. Esta intuición ya la había anunciado en el tratado de las categorías: “las cosas son infinitamente mucho más que lo expresado en el medio homogéneo de los conceptos estrictos...”²⁸, pero aquí, en este curso, agrega que lo significativo se da previamente en una vivencia originaria en el mundo, y éste es el segundo punto.

²⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 88. El número entre corchete pertenece a la *Gesamtausgabe* 56/57.

²⁸ *Vid supra*, p. 46.

Este vivir como “mundeando” lo desarrollará extensamente en *Ser y tiempo*, pero ya desde aquí está planteando que los significados no están en las cosas ni en el hombre, sino que están en esa interrelación del hombre con el mundo. En *Ser y tiempo* se radicalizará esta postura y afirmará que no hay *Dasein* sin significatividad, ni “existe mundo” sin significatividad. La significatividad es siempre copresente en la relación *Dasein* con el mundo.²⁹ Pero por lo pronto ¿qué se dice en este curso y cuáles son sus términos?

En primer lugar, el sentido ya no puede concebirse como una “entelequia” alejada e independiente del “mundear” de la vida. El sentido y los significados no están en lo lógico puro de una conciencia teórica, sino en relación directa con la vida fáctica y esta relación es la que los constituye como mundanos:

... la motivación de lo formalmente objetivo es cualitativamente distinta de la motivación de lo específicamente objetivo y cómo lo primero se *retrotrae* al mismo tiempo a un estrato fundamental de la vida en y para sí. Por tanto, no es necesario que *lo significativo*, [117] se piense sin más en términos teoréticos u objetivos, sino que es originariamente vivida y experimentada en un sentido premundano o en un sentido mundano.³⁰

Ahora bien, ¿cómo es que “se dan”, de manera originaria y mundana, estos sentidos en la vida fáctica?, ¿cómo se dan los significados en esta vivencia originaria, en este mundear el mundo? Debemos entender que “se dan” en la simple vivencia tal cual, originaria, en la percepción “normal” que de hecho se da de las cosas. Heidegger afirma:

La vivencia no desfila delante de mí como un objeto o como una cosa que yo coloco ahí, sino que yo mismo me la a-propio, y ella se a-propia de sí misma según su esencia. En el momento en que comprendo la vivencia de esta manera, dejo de comprenderla como un proceso, una cosa o un objeto para pasar a comprenderla como algo completamente nuevo, como una apropiación. No veo ni algo cósico, ni una esfera objetivada de cosas y, mucho menos, un ser físico o un ser psíquico. En la simple comprensión de la vivencia no veo nada psíquico. A-propiciación no significa que yo me apropie la vivencia desde fuera o

²⁹ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. § 18 La conformidad y la significatividad. La mundanidad del mundo, p. 97

³⁰ M. Heidegger, *La idea de la filosofía...*, ed. cit., p. 141.

desde cualquier otro lugar (...) Las vivencias son fenómenos de a-propiación, en tanto que viven de lo que le es propio y en tanto que la vida vive sólo así.³¹

Safranski lo corrobora cuando recrea la experiencia de la cátedra:

El susurrante concepto de una “vivencia originaria” recibe un sentido preciso: designa la percepción tal como de hecho se realiza más allá de las opciones teóricas acerca de ella. Por lo tanto, la cátedra mundeada significa: yo experimento la significatividad de la cátedra, su función, su ubicación en el espacio, su iluminación, las pequeñas historias que giran en torno a ella (...). La cátedra “mundeada” significa: congrega todo un mundo, espacial y temporalmente.³²

Así pues, la significatividad o el sentido se da “contemporáneamente” entre el que “percibe” la vivencia y lo vivido mismo; así es como se constituye la vivencia originaria, por eso se habla de “su función”, “su ubicación”, etc., al hablar de la cátedra. El sentido no lo “pone” el sujeto, que tampoco está desligado de él, y en este darle sentido se unifica un mundo; al experimentar un “algo” llega juntamente todo un mundo, tanto un “sujeto” como un “objeto”, y el algo “mundeada”. La facticidad de la vida se realiza en esta a-propiación dentro de un todo significativo preteórico, antes de cualquier intelectualización conceptual. El mundeado de la facticidad sólo es posible por esta significatividad previa, que sin embargo no es teórica.

...estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción: se quiere explicar algo que ya no se tiene como tal, (...) Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación, no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante.³³

³¹ *Ibid.*, p. 91

³² R. Safranski al comentar el curso: *La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión del mundo* (1919) en *op. cit.*, p. 126.

³³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 104

Por lo anterior, se puede establecer que lo vivido son primordialmente las cosas mismas y éstas son, ante todo, sentidos y significados que se “comprenden inmediatamente” en la vivencia con las cosas. En esta vivencia existe una primacía absoluta de las “cosas-sentidos”; el significado jamás será un añadido teórico y externo a la cosa vivida, pues esto supondría una “cosa pura” o “materia amorfa” previa a toda significación, cosa que fenomenológicamente hablando es imposible. Se puede entonces sostener que Heidegger afirma una primacía del sentido sobre la coseidad física o material, idea que constituye y delimita a la vida fáctica.³⁴ Este *status* del sentido y el significado en primer plano está en este momento de manera implícita, pero posteriormente será esencial para entender el entramado de la significatividad en *Ser y tiempo* y para la tesis de esta investigación.

Toda esta búsqueda y “precisión” del sentido tendrá sus consecuencias: la llamada cosa objetiva, el objeto “neutral” terminará no existiendo dentro de la idea de vivencia originaria; el objeto neutral será calificado como una mera invención de la actitud teórica. Es notable como Heidegger, desde este curso tan temprano (1919), tiene la convicción de que el método teórico-reflexivo de la fenomenología husserliana altera de raíz el sentido originario de lo inmediatamente vivido. La posición teórico-objetivante de Husserl se va a revelar como incapaz de comprender las vivencias inmediatas de la vida fáctica. Un algo, por más que esté en una situación difusa, siempre se “contextualiza” dentro de un mundo significativo. El sentido de un algo sólo se entiende dentro de un todo significativo, que nunca es neutro. Por eso, si se quiere entender el sentido de una cosa desde una perspectiva unívocamente teórica, necesariamente se está deformando su “comprensión originaria”, porque ésta originalmente no es teórica, sino “pluricomprendida”. A partir de aquí vendrá toda una fuerte polémica contra

³⁴ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, pp. 104-107 (Ésta obra es casi del mismo momento de *La idea de la filosofía...*, es de 1919-1920). También cfr. Ramón Rodríguez, *op. cit.*, p. 28.

Husserl, por entender éste “la vivencia de la conciencia” en un sentido exclusivamente teórico.

El principal problema metodológico de la fenomenología, la pregunta acerca del modo de abrir científicamente la esfera de la vivencia, está sujeto al “principio de los principios” de la fenomenología. Husserl lo formula en los siguientes términos: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da*”(…) Si uno entendiera “principio” en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. (…) muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, [110] (…) Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* (…)”³⁵

Heidegger “armado” de esta comprensión originaria de los sentidos en la vida fáctica, inicia, desde este momento, una crítica de esta manera unívocamente teórica de entender a la conciencia, a la vida y al mundo. Según esta comprensión originaria de la vida, la actitud teórica deforma la “comprensión” de la vivencia originaria del mundo circundante, cosa que se ve reflejada en las falsas ideas que se tienen dentro de la filosofía misma. Heidegger protesta por la “injustificada absolutización de lo teórico”, por ser una “infección destructiva del mundo circundante”, al grado de “despojar de la vida”. Heidegger aún va más lejos en su crítica, arremete contra los principios de toda la filosofía moderna, pasando, por supuesto, por la de Husserl y también hacia la “actitud objetivante” de la ciencia. La distinción sujeto-objeto hace que desaparezca la “significatividad primaria” del mundo circundante, la vivencia de la experiencia originaria se pierde al establecer un yo artificial llamado “sujeto” al cual se le contrapone algo, con una supuesta neutralidad, con el nombre de “objeto”. Bajo esta perspectiva, Heidegger terminará criticando a toda la tradición filosófica occidental, pues toda ella se apoya en este esquema de diferenciación sujeto-objeto, y sostendrá que nunca fue puesto en entredicho, sino al contrario, fue tomado como principio sobrentendido en toda relación cognitiva y ontológica, siendo que en la realidad los hechos se desenvuelven de una forma mundeante, alejada, por lo general, de estos esquemas teóricos deformantes.

³⁵ M. Heidegger, *La idea de la filosofía...*, pp. 132-133. Los números en corchete son indicaciones de la *Gesamtausgabe*.

Heidegger no negará la utilidad que también posee la actitud teórica, pues pertenece también al repertorio de nuestra actitud natural en relación con el mundo; el problema está, más bien, cuando esta actitud teórica tiende a prevalecer, volviéndose unívoca y desvitalizando con esto a la vida. En la distinción sujeto-objeto, el objeto se “cosifica”, se “objetiva” y la significatividad en la que está inmerso se desestructura respecto al mundo, porque ya no existe la vivencia ni la experiencia originaria, ni lo que le da sentido a la cosa. Esta desvitalización es lo que Pöggeler llama nivelación de las “situaciones”:

La significatividad puede ciertamente ser nivelada por la tendencia humana a cosificar u “objetivar”(…); sin embargo, la objetivación debe ser captada como “desvitalización” de la vida: por ella, la vida se ve privada de su “vida”, de su estructura “tendencial” y de los respectos de significatividad de su mundo. La vida, en su facticidad, queda cumplimentada en las conexiones de significatividad, consiste en “situaciones”.³⁶

Podemos decir, entonces, que si bien es cierto que este esquema sujeto-objeto, por su tradición, de alguna manera daba relativa seguridad como principio cognoscitivo, también lo es que altera la comprensión de la facticidad de la vida. Es, pues, literalmente vital deshacerse de la fragmentación sujeto-cosa, porque lo trastoca y deforma todo; todo literalmente pierde sentido: el sentido mismo, la vida, el hombre, las cosas y el mundo. Además, Heidegger ve que lo grave no sólo es que la cosa, al objetivarse, se desvitalice por “des-significarse” con un sentido perdido, sino que también el “Yo”, el hombre se “des-historiza” al perder vinculación con la vida, al volverse “tan sólo un resto específico de “yo-idad” en correlación con lo cósmico...”³⁷. Para Heidegger es preferible que el yo pierda su gran carácter trascendental y su calidad de ser “constituyente de las cosas”, a seguir en la incompreensión de la vida, con la respectiva pérdida de sus vivencias originarias,

³⁶ O. Pöggeler está comentando el curso de invierno de 1919-20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, en *op. cit.*, pp. 32-33.

³⁷ M. Heidegger, *La idea de la filosofía...*, p. 108.

como vida-en-el-mundo; esto es lo único que nos permitirá tender un puente hacia las cosas, hacia la comprensión real de la vida en el mundo.³⁸

Surge aquí un problema que conservará su vigencia durante mucho tiempo: a pesar de la gran importancia que tiene la comprensión de la vivencia originaria de la vida fáctica, ésta es, sin embargo, difícilmente “apresable”, se queda siempre a un nivel nada fácil de entender. Si bien habíamos dicho que se da en “la percepción que de hecho se realiza con las cosas”, con la mayor normalidad y naturalidad, ésta se queda como un misterio al intentar ser definida.

De hecho, la vivencia del mundo en torno, tal como la diseña Heidegger en la lección mencionada (1919), es un vacío. Heidegger muestra cómo nosotros normalmente no nos abrimos a la riqueza de la vivencia inmediata. Pero cuando se trata de determinar y descubrir en qué consiste esta riqueza, entonces no queda casi nada, fuera de un par de trivialidades, según parece.³⁹

El problema que se le presenta a Heidegger es que trata de entender una situación que ya no es teórica, pertenece a otro nivel, al pre-teórico, por llamarlo de alguna forma, utilizando todavía una terminología teórica. Este será un problema “sintomático” en la filosofía de Heidegger: muchas veces se le presentará este mismo problema, aunque con terminologías distintas.⁴⁰ En este momento lo percibe como un dilema casi existencial de la propia filosofía. Si no atendemos de manera inmediata la vivencia originaria de la vida fáctica y nos quedamos en las pulidas y objetivas teorizaciones sobre ella, entonces no lograremos el verdadero

³⁸ Por esta razón es que Heidegger afirmará la necesidad de comprender al “yo fáctico” como histórico, en el sentido de estrictamente individual, con mi propia historia y expectativas, que vive en una situación dada y que se gesta en una situación dada, literalmente única. A esta situación, Heidegger en *Ser y tiempo* le llamará “mi ser cada vez mío”. Cfr. *El ser y el tiempo*, pp. 53-54. También Cfr. Ramón Rodríguez, “Filosofía y conciencia histórica” en *Revista de Filosofía* 3ª época. No. 2. 1989.

³⁹ Cfr. R. Safranski, *op. cit.* p. 131.

⁴⁰ Esta paradoja se radicalizará todavía más en *El ser y el tiempo* y él lo verá en retrospectiva muchos años después. Cfr. *De camino al habla*. Ed. Serbal. Barcelona. 1987, p. 86. Esta misma idea la señala Patricio Peñalver cuando afirma: “... la fuerza todavía vigente de *Sein und Zeit* está en su peculiar lenguaje filosófico, específicamente teórico, científico y ontológico, lenguaje llevado allí hasta el extremo de sus posibilidades como discurso “sensato”, metódico, autojustificativo, que intenta, sin embargo, registrar lo que (...) menos puede interpretar una razón que se atenga a su propio código conceptual. ¿Puede el lenguaje filosófico-conceptual y racional- traducir lo que específicamente se le resiste: la facticidad, la posibilidad de la imposibilidad, la nihilidad constructiva o la culpa, la temporalidad...?” P. Peñalver. *Del espíritu al tiempo*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 23

contacto con las cosas y el mundo.⁴¹ Heidegger dramatiza esta situación de la siguiente manera:

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada –es decir, en la nada de la objetividad absoluta– o bien logramos saltar a *otro mundo* o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal.⁴²

d) La manera originaria del sentido y la vida fáctica dentro del “concepto” del tiempo en la *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921)

En el semestre de invierno de 1920-1921 Heidegger dictó una lección que lleva por título *Introducción a la fenomenología de la religión*. En la primera parte de ésta seguirá desarrollando la forma de cómo aplicar el método fenomenológico a la vida fáctica. En la segunda analiza la experiencia originaria del cristianismo primitivo.

Esta búsqueda fenomenológica de la vivencia originaria se transforma en estas lecciones, pero nunca deja de estar presente. No se debe perder de vista que es en esta vivencia originaria donde particularmente se hace evidente como “se dan” los sentidos y que por ellos se constituyen la significatividad de la vida y el mundo, “incluyendo” ahí al propio *Dasein*. De hecho, los sentidos se dan todo el tiempo en la facticidad de la vida y por ellos se constituye como tal. No se puede salir de

⁴¹ No obstante la dificultad que se le presenta a Heidegger en esta lección de *La idea de la filosofía...*, se atreve a una aproximación de lo que llama “premundano”, para que así pueda tener acceso, de alguna manera, la investigación fenomenológica. “Este sorprendente algo a que se refiere Heidegger y que él llama “premundano” es el descubrimiento del milagro de que ahí hay algo en absoluto. La admiración ante el algo puede apoyarse en cualquier vivencia. La acertada elección de la expresión premundano para designar esa admiración, se debe también a que en ella resuena aquel asombro típico de la manera de hallarnos en el mundo en la que nos sentimos como llegados a él por primera vez. (...) Inicialmente Heidegger había designado su intento de llevar una vivencia a su autotransparencia fenomenológica como un salto a otro mundo en general (GA 56-57, p. 63) (...) Es un “fenómeno fundamental”, que acontece precisamente en “momentos de una especial vivencia intensiva” (GA 56-57, p. 115)” Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 136.

⁴² M. Heidegger. *Idea de la filosofía...* ed. cit., p. 77.

ellos. Insistimos en esto porque en esta *Introducción* se hará más evidente cómo la vivencia originaria y su significatividad se ubicará “dentro de la vida fáctica”, pero de una particular manera. Se reconfirmará ese nexo indisoluble entre vida fáctica y significatividad.

Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experienciar fáctico hacia todo [13] vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante, el mundo compartido con los otros y el mundo propio: todo lo que se experiencia en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la *significatividad*; todo contenido lleva en ella ese carácter. [...] En la forma de la significatividad que determina el contenido del experienciar mismo, experiencio todas mis situaciones fácticas.⁴³

Heidegger busca precisar esa “peculiar” significatividad que determina a la vida fáctica, y para esto, se dedica a analizar la experiencia vital del cristianismo primitivo. La busca aquí porque los primeros cristianos no estaban bajo la influencia conceptual de la filosofía griega y esto les permitía no estar bajo el deformante esquema teórico que separa al sujeto del objeto, y esto representaba ya una gran ventaja para acercarse a la experiencia originaria de la facticidad inmediata de la vida.

Heidegger encuentra que en los primeros cristianos la experiencia originaria estaba basada en una nueva vivencia del tiempo, que a su vez se fundaba en la esperanza de la segunda venida de Cristo. Así, la religiosidad cristiana primitiva se va a convertir en el paradigma de una nueva vivencia del tiempo. Heidegger interpreta un pasaje de la Primera carta de Pablo a los Tesalonicenses (5,2), donde está escrito: “¡Queridos Hermanos!: no es necesario escribir sobre los tiempos y la hora, pues vosotros mismos sabéis con seguridad que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche”. Esta segunda venida no la fija Pablo, pues no da ninguna indicación temporal, “sólo habla de su abrupta subitaneidad”. La experiencia fáctica de la vida cristiana está constituida por un “estar a la espera de”, lo que

⁴³ M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Tr. Jorge Uscatescu. Ed. Siruela, Madrid, 2005, p. 47.

determina al vivir concreto es su carácter de proceso indeterminado, que le da la “categoría” de historia que se gesta. La referencia permanente a ese “hecho indeterminado”, fuera de toda cronología, constituye al devenir y convierte al vivir en un irse haciendo y no un mero transcurrir en el tiempo. La indeterminación temporal pertenece, por tanto, a la forma de vivir y no a los contenidos mediante los cuales la vida se hace.⁴⁴

Este encuentro de Heidegger con una nueva vivencia del tiempo en el cristianismo será un “punto arquimédico” a partir del cual se transformará su idea de vida fáctica y de lo histórico. El tiempo entra de una manera distinta en la escena filosófica heideggeriana, es un “concepto” nuevo que modificará radicalmente la forma de interpretar los significados de la vida fáctica y el mundo; ahora éstos se historizan, en el sentido estricto del término, no sólo se gestan en la vida fáctica, sino que se viven en el tiempo. Los significados de la facticidad se determinan como temporalidad.

Las significatividades del mundo circundante se convertirán, por el haber llegado a ser, en bienes temporales. El sentido de la facticidad en esa dirección se define como la temporalidad. Hasta ahora se ha venido definiendo de forma meramente negativa el sentido referencial al mundo circundante y al compartido. En tanto que estas referencias no tengan siquiera la posibilidad de motivar el sentido arcóntico de la religiosidad cristiana primitiva, se suscita la cuestión de la relación del cristiano con el mundo circundante y compartido [con los otros].⁴⁵

La fe del cristianismo primitivo permite “experimentar” la vida en su propia temporalidad; la idea de que la experiencia fáctica de la vida se historiza, se vuelve “acontecer histórico”. La vida no sólo “vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo”. Aquí es donde adquiere verdaderamente sentido lo histórico, pues este “experimentar” la propia factualidad es estrictamente individual, es una situación única que será “mi propia historia vivida” y es lo que realmente le da

⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 132 y ss..

⁴⁵ *Ibid.*, p. 148.

sentido y constituye al “yo fáctico”. Así pues, es esta nueva vivencia del tiempo la que constituirá a la vida fáctica en su pleno sentido, en el de ser histórica.

Para aclarar esta primera comprensión del tiempo, Heidegger se apoya en el concepto griego de *kairós* y en el de instante (*Augenblick*). Según esta comprensión, la experiencia *kairológica* del tiempo en el cristianismo primitivo toma como punto de partida a la misma “experiencia fáctica de la vida”, pues ésta no se experimenta teórica, sino históricamente. La experiencia fáctico-histórica de la vida se realiza mediante una indicación formal (*formale Anzeige*), no en el sentido del establecimiento de un orden, sino de la “relación con la explicación fenomenológica del cómo en cuanto a su método”. La indicación formal de lo histórico se apoya en el tiempo como una caracterización de la facticidad de la vida misma. Por esta razón Heidegger se remite a la “situación del cumplimiento histórico” de Pablo en su Primera carta a los Tesalonicenses. Parece ser que aquél se vincula con éstos en el “haber sido” pero también en el “saber” correspondiente a este haber sido, por medio del cual se debe determinar la vida fáctica. El haber sido no hace mención a un suceso cualquiera en la vida, sino a su ser ahora (*jetziges Sein*).

El saber acerca del propio haber llegado a ser constituye para la explicación una tarea muy especial. De aquí se define el sentido de una facticidad que se ve acompañada de un saber determinado. Separemos, arrancándolos los unos de los otros, la facticidad y el saber, pero quedando ésta originariamente co-experimentada por completo. (...) El haber llegado a ser no es, pues, un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser en un ahora presente.⁴⁶

Este haber sido que se manifiesta en el ser ahora, indica que la experiencia de la vida fáctica, donde se realiza la experiencia religiosa, se origina en el tiempo. “El sentido de la facticidad en esa dirección se define como la temporalidad”. La vida fáctica se orienta por el tiempo, más no por uno cronológico, calculado, sino por un tiempo arraigado en el instante. La fe religiosa se experimenta en el instante.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 123.

Según Heidegger, Pablo acude al término *kairós* para explicar el instante. Este término griego designa el *cuándo* en la vida fáctica en el sentido de “tiempo e instante”. El *cuándo* alude al “día que vendrá el Señor”, es decir, a “la nueva aparición del Mesías ya aparecido” y a esto se le designa como *parusía*. La esperanza cristiana en la *parusía* no está sujeta a una simple espera, sino al tiempo de la vida fáctica, esto es, al instante. El instante es el tiempo *kairológico*, por eso la *parusía* del Salvador “llega como un ladrón en la noche”, en una subitaneidad del instante que no puede ser determinable, permanece indisponible y ocasiona inseguridad en la vida cristiana. “No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario”.⁴⁷ La subitaneidad del tiempo *kairológico*, que los primeros cristianos experimentan en la vida fáctica, irrumpe en la instancia del presente, no en un futuro, ni en su expectativa. El incalculable momento de la *parusía* no puede acontecer en el futuro, sino en el presente. “Éste [Pablo] no piensa ni por un momento en responder a la cuestión del *cuándo* de la *parusía*. El *cuándo* está determinado por el *cómo* del comportarse, que, a su vez, es determinado por el ejercicio de la experiencia fáctica de la vida en cada uno de sus momentos”.⁴⁸

Así es como Heidegger toma de modelo a la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo y la extiende a la totalidad de la interpretación de la estructura temporal de la vida fáctica, de la existencia fáctica. Este “descubrimiento” de la “temporalidad” de la vida fáctica se reflejará de una manera decisiva en su obra inmediata de 1921 y también en la posterior. Será a partir de esta base que intentará después la crítica del ser como mera presencia en la historia de la metafísica tradicional. Así lo sostiene K. Lehmann:

⁴⁷ *Ibid.* p. 133. Sobre este punto Carlos Másmela afirma que “La necesaria inseguridad inherente a la vida cristiana se traducirá más tarde (...) en el rehusar vacilante de la verdad del Ser” en los *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie, 508)*. Másmela sostiene que Heidegger desde la *Introducción a la fenomenología de la religión* fragua la idea de que el instante es el tiempo del Ser, específicamente del acontecimiento-apropiador (*Ereignis*). Cfr. Carlos Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Ed. Trotta. Madrid, 2000, p. 13.

⁴⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 135.

Será a la luz de esta problemática teológica como Heidegger encontrará su peculiar concepción de la temporalidad y de la historicidad e incluso su peculiar manera de enfocar la problemática ontológica.

En otro lugar dice:

Hay que decir que esta decisión del joven Heidegger en contra de la metafísica (...) está preñada de consecuencias. Teológicamente Heidegger se ha distanciado de la tradición católica. Filosóficamente ha emprendido un cambio inédito (...) que le llevará a cambiar de raíz el subsuelo mismo desde el cual la metafísica había planteado hasta hoy la cuestión del ser (...).⁴⁹

Independientemente de cómo Heidegger llega a concebir al ser como tiempo, en este momento (1920-21) comprende a la vida fáctica y sus significados como históricos, en el pleno uso del término, es decir, que los sentidos se mueven en el darse de la vida; de hecho, ésta se da porque los sentidos están cambiando. En el vivir concreto de cada yo fáctico, éste se encuentra inmerso en este mundo significativo, está constantemente absorbido en ese usar los significados y, para poder vivir la cotidianidad, tiene que usarlos en la situación individual, adaptarlos concretamente y en este usarse van cambiando. Así pues, la inseguridad o inestabilidad de la vida sólo es posible porque sus significatividades están cambiando y esto es el fundamento de la historicidad de la vida fáctica.

e) La temporalización del sentido en su interacción con la vida fáctica en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (1921-1922)

Entre 1921 y 1922 Heidegger escribe *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, donde el Estagirita es tomado como pretexto para continuar una investigación donde la vida fáctica continúa siendo el centro de su atención, pero ahora se trata de centrar a ésta en sus posibilidades ontológicas:

⁴⁹ Eusebi Colomer glosa la obra de K. Lehmann *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia-Berlín 1970, p. 144 en *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Ed. Herder. Barcelona, 1990, Vol. III, pp. 485 y 488.

(...) 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. Y, en segundo lugar, pretende ver y captar la vida fáctica en sus posibilidades ontológicas decisivas,...⁵⁰

¿Por qué “la vida fáctica a partir de sí misma” es el concepto fundamental de la filosofía? Porque Heidegger considera que es en la investigación de la facticidad de la vida, en la existencia, donde puede hallarse la posibilidad de tener una experiencia radical, una experiencia originaria, pues si está ausente entonces será imposible tener una base desde la cual plantear preguntas con la radicalidad que requiere la filosofía.

La idea de la filosofía, en esta obra de 1922, como una ciencia originaria continúa vigente. Heidegger sostiene que la única manera de lograr esto es mediante el análisis hermenéutico de la realidad de la existencia humana, es decir, de la facticidad. “...la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación (...) se ve obligada a remontarse a las fuentes originales que motivan toda explicación...”⁵¹ Cuando hablamos del “modo radical de remontarse a las fuente originales que motivan toda explicación” estamos incluyendo, por supuesto, “el sentido de las cosas”, del mundo y del propio hombre.

¿Cómo se va a realizar esa investigación hermenéutica sobre la vida fáctica y las cosas de su mundo? Heidegger, retomando sus ideas del curso de 1919, advierte que la vida no será investigada como vista desde fuera, como si se tratara de un objeto exterior, sino desde la vida misma, eliminando la diferencia exterior-interior. En este sentido es coherente con la idea de la eliminación del esquema sujeto-objeto, que aún mantenía Husserl. No hay objetos exteriores a la propia

⁵⁰ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tr. Jesús Adrián Escudero. Ed. Trotta. Madrid, 2002, p. 45.

⁵¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 51.

vida fáctica, puesto que desde siempre nos hallamos integrados con ellos; tampoco deberemos investigar la propia realidad de la vida fáctica como un algo exterior, de la cual podamos hablar desde un supuesto interior.

Esta dirección fundamental de la investigación no se impone desde fuera ni se impone al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; un vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de ser, se preocupa por su ser...⁵²

De esta manera, el modo de “abordar las cosas” desde la vida fáctica no será algo forzado, como sólo poniendo a la vida fáctica como escenografía “dentro” de la cual se comprendería el modo de ser de las cosas. El sentido de ser de las cosas no se “abre” si las observamos como extrañas al acto de su “realización”. Así pues, para Heidegger esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se puede imponer desde fuera, ni se “atornilla” el objeto interrogado en la vida fáctica, sino que ha de entenderse como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica. Así pues, el sentido del ser de las cosas y de la vida fáctica no son mundos distintos, el uno dentro del otro, sino que el sentido del ser de las cosas se da *en* y *desde* el movimiento de la vida fáctica.

De esta forma se va consolidando la incipiente hermenéutica fenomenológica, pues se está precisando con rigor que su objeto de estudio será exclusivamente la realidad primaria de la vida, es decir, su estado originario. De entrada, la investigación tiene que partir de la propia autocomprensión que la vida posee ya de sí misma (antes de que se quiera introducir una teoría que artificialmente la fracture entre un yo y un mundo). En esta posibilidad de la vida fáctica de autocomprenderse desde su existencia inmediata en el mundo, se despliegan una diversidad de modos en que la vida misma se da y crea su propia gestación. El análisis de estos modos serán los que establezcan las bases metodológicas de una nueva idea de ciencia filosófica como “ontología hermenéutica fenomenológica”.

⁵² *Ibid.*, pp. 31 y 32.

Ahora bien, la nueva filosofía tiene como tarea la explicitación y creación de nuevos conceptos que expresen esa interacción y “aprehensión” del movimiento fundamental de la vida fáctica en sí misma. A este “movimiento de la vida” Heidegger le da por primera vez la denominación enfática de “existencia”⁵³. La existencia no tiene el sentido de lo “dado efectivamente”, sino que posee un sentido transitivo: “en tanto yo existo”, no estoy simplemente dado, sino que yo tengo que existirme; yo no sólo vivo, sino que he de “conducir” mi vida”. Y es aquí donde los conceptos de “vida fáctica” y “existencia” se aúnan con su intuición anterior de temporalidad. La existencia es, entonces, un ente que no sólo “es”, sino que se apercibe de que “es ahí”. Sólo porque se da esta apercepción de sí mismo, puede abrirse también el horizonte entero del tiempo. La existencia es un movimiento, una “realización” de la vida fáctica que “se cuida”, se proyecta en el tiempo. Esta manera de concebir la “existencia” como cuidado se prolongará hasta *Ser y tiempo*.

El “nuevo concepto” de cuidado se desarrollará en extenso dentro de la estructura de *Ser y tiempo*, pero ya desde esta obra de 1922 tendrá una significación más concreta. La vida se define como cuidado. “El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el *cuidado (curare)*. En el “estar-ocupado-en-algo” está presente el horizonte dentro del cual se mueve el cuidado de la vida”.⁵⁴ Cuidado es también la designación general de actitudes como: “anda a la búsqueda de algo”, “se preocupa por”, “está preocupado”, “se propone algo”, “vela por su derecho”, “quiere averiguar algo”, (...). Heidegger eligió estos conceptos para resaltar la referencia al tiempo que se da en esas actividades de la vida.

El cuidado tiene, además, otra connotación: en el cuidar no solamente actuamos y nos “anticipamos” a nosotros mismos, sino que también nos perdemos; el cuidado es esa inclinación de la vida a tomarse a sí misma a la ligera, en una tendencia a la huida de sí misma. Heidegger designa para este aspecto el término de

⁵³ *Ibid.*, p. 43

⁵⁴ *Ibid.*, p. 35

“ruinancia”, “desplome” o “caída”. La vida vive hacia fuera y en ello “se escapa” de sí misma:

En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce hacia su propio *declive* y por la que se produce un movimiento de *caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma.”⁵⁵

A esta situación, de que la vida fáctica al buscarse a sí misma cae en un vacío y de que no se sostiene en ninguna instancia metafísica en la cual se pueda apoyar, Heidegger no postula ningún refugio posible, pues no hay ningún valor de verdad que se legitime para esta función; es la vida fáctica literalmente una caída. Muy al contrario, Heidegger denuncia a aquellos que hacen de la filosofía un consuelo al afirmar principios éticos, incluso religiosos, para poder soportar este estado de la vida fáctica. Lo más válido será “soportar” o enfrentar “desde aquí” este malestar de la vida:

...la filosofía se decide por sí misma de modo radical y claro (...) a comprender la vida fáctica a partir de sí misma y conforme a sus propias posibilidades fácticas (es decir, si la filosofía es *fundamentalmente atea* y es capaz de comprender esto), entonces lleva a cabo una elección acertada y obtiene para sí como objeto [de estudio] a la vida fáctica con respecto a su facticidad. (...) La investigación filosófica no precisa del ornamento de una concepción del mundo, ni debe preocuparse precipitadamente por saber si no-llegadísimo-tarde-a y por si todavía-puede-seguir-el-ritmo-de la vorágine del presente...⁵⁶

Sin embargo, la situación de caída en la que siempre se ve envuelta la vida fáctica no la concibe Heidegger como algo eminentemente problemático e irrebasable, sino como algo que tiene que ser enfrentado en esa dimensión, pues es

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 45 y 46. Comentando este trabajo de 1921, R. Safranski glosa de manera muy elocuente esta incapacidad inútil que se le ha otorgado a la filosofía. “Heidegger describe dicha vida con sus muchos “esto aquí”, y de pronto se gesta la expresión certera: “lo característico de la vida es el “más acá”. (...) El “más acá” es de mal soportar. La filosofía responde a tal cuestión por lo regular erigiendo valores, tradiciones, sistemas, edificios intelectuales, donde se puede encontrar cobijo, a fin de no andar “desnudo” y desprotegido de aquí para allá en su propio tiempo. Así nos atrincheramos detrás de los bienes de la formación y nos confiamos a la filosofía como si fuera un seguro de vida o una cuenta de ahorro- vivienda.” Cfr. R. Safranski, *op. cit.*, p. 146.

el “realizador” de esa vida, el *Dasein*, el que da la base de la investigación hermenéutica. La hermenéutica de la facticidad puede constituirse en una ontología fundamental, si se atreve a indagar y tematizar los rasgos ontológicos fundamentales del *Dasein*. Por inescrutables que pudiesen parecer los modos de la realidad humana, la hermenéutica tiene la obligación de investigarlos pues está en juego, no sólo su carácter de método de la filosofía, sino también el sentido mismo de la investigación esencial de la filosofía. En efecto, el fin último que persigue la investigación filosófica es el sentido del ser, y quien proyectará luz sobre esto es el *Dasein*. El “objeto” que de verdad tiene que mostrar la fenomenología hermenéutica es el ser mismo. A partir de este momento, la ontología fenomenológica de Heidegger se va a centrar en la investigación del sentido del ser en general y tendrá como hilo conductor y como punto de partida la pregunta por el *Dasein*. “El objeto de la investigación filosófica es el *Dasein* humano en tanto que se le interroga acerca de su carácter ontológico.”⁵⁷ Más adelante, comentando la distancia que deberá mantener el discurso hermenéutico con respecto a lo teórico, añade:

¿Cómo es este ser accesible, comprensible y determinable? El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos*, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así, pues, el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito de las *cosas* concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teóricamente* en su contenido real, sino que remite al mundo...⁵⁸

Así pues, el intento de la hermenéutica de acceder a la realidad del ser tiene que desembocar en un análisis sistemático de las estructuras ontológicas de la vida humana. Aunque la vida sea un proceso constante de realización, no es nunca estática y acabada, la hermenéutica está obligada a una interpretación explícita de ella, pues está en cuestión la pregunta por el ser. El punto de partida para la

⁵⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 31

⁵⁸ *Ibid.*, 57

pregunta por el ser en general lo proporcionará la pregunta por el sentido de la vida fáctica en el trato cotidiano con el mundo.

Ahora bien, la vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, no puede ya comprenderse como alejada del trato que tiene el *Dasein* con el mundo, y para que ésta se lleve a cabo tiene que haber un *estado de interpretación*. La práctica que en todo momento ejecuta el *Dasein* sobre los objetos, al estar en el mundo, requiere que éstos previamente posean un significado, ¿de qué otra manera sería posible hacer una acción cualquiera? La significatividad vuelve a entrar en escena en todo este entramado de vida-*Dasein-ser*.

Los objetos están presentes en tanto que provistos de *significado*, y sólo después de producirse el encuentro fáctico con el mundo (del significado) se puede hablar del sentido meramente real y cósmico que adquiere la objetualidad...⁵⁹

La vida fáctica no puede concebirse sino dentro de un mundo significativo, que es el que constantemente forja y hace el *Dasein* con el mundo y sus objetos. No se puede ignorar la textura *significativa* de la vida humana. Desde este momento de la filosofía de Heidegger, vida fáctica y significatividad no son más que dos aspectos de una misma realidad. Por lo mismo, el problema del sentido y el significado no es una cuestión que pueda ser investigada de manera aislada ni, por su parte, la vida fáctica ha de comprenderse independientemente del mundo de lo significativo.⁶⁰

⁵⁹ *Ibid.*, 37

⁶⁰ De estas ideas se podrían desprender consecuencias que cuestionarían los supuestos de la filosofía analítica, que pretende hacer un análisis lógico del lenguaje, aislándolo de sus referentes, es decir, de los objetos a los cuales se aplica, y por lo mismo de la facticidad de la vida.

III.- El “estar en el mundo” originario y la significatividad en su facticidad en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (1923)

En el año de 1923 Heidegger recupera los conceptos de su obra de 1922 y dicta el curso: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. La hermenéutica no será tratada aquí como una simple teoría de la interpretación, sino como un modo privilegiado de tener acceso a la facticidad. La facticidad se constituye como el “objeto” de investigación que le es propio de manera originaria a la hermenéutica, en el sentido de que “el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad”¹. Este estado interpretativo de la facticidad es llamada por Heidegger *existencia*. La existencia “como es” y “en cada momento” es el objeto de investigación que le está encomendando, en sentido radical, a la hermenéutica:

La hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa *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.²

En la investigación de este curso resulta que la existencia no sólo se da en una “condición de caída”, que es inherente siempre a la existencia misma, como vimos en la obra anterior, sino que esta condición trata de ser encubierta por los valores de lo público. Heidegger va a desenmascarar de nuevo la pretensión del *Dasein* de afianzarse en esta seguridad de lo público, incluso en la filosofía, argumentando valores culturales; afirma que se pretende ocultar “el posible choque de la puesta (en marcha) del existir fáctico”. Ambas intenciones traicionan la movilidad de la vida y conducirían a erróneas interpretaciones del existir. La vida tiene que ser comprendida en este “estado” en que se encuentra, sin encubrimientos, como una “inquietud en caída”.

¹ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Tr. Jaime Aspiunza. Alianza. Madrid, 1999, p. 33.

² *Idem*.

Filosofía es el modo del conocer que se da en el vivir fáctico, el modo como el existir fáctico se *arranca* de sí mismo sin miramientos para darse a sí mismo y se pone de modo inexorable en sí mismo. La filosofía no tiene misión alguna de velar por la humanidad y la cultura universales (...) La filosofía es lo que puede ser sólo cuando es de su “tiempo”. “Temporalidad”. El existir opera en el cómo del *ser-ahora*. [...]

...lo que el existir aparece ante sí mismo en el citado estar despierto, es decir, el carácter de ser, no es algo que se pueda calcular de antemano ni nada para la humanidad en general, nada para lo público, sino que es la posibilidad decisiva y determinada en cada ocasión de la facticidad concreta.³

Ante esta dificultad de la existencia fáctica de ocultarse a sí misma en su propio “curarse”, Heidegger insistirá en la aplicación de la hermenéutica a la vida cotidiana y buscará en esta facticidad la constitución efectiva del “*Dasein*”. Los “conceptos” de facticidad y existencia serán ideas clave en *Ser y tiempo*, pero en este momento no es conveniente detenernos en ellos, sino más que para enlazarlos con el estado hermenéutico del *Dasein*.

El *Dasein* es siempre “ser en el mundo”, en el cual le va su posible autenticidad y autonomía, y su “relación” con él es siempre interpretativa. La vida fáctica sólo es posible en la interpretación de un mundo. Independientemente de las actividades que realice el ser-ahí, sean estas laborales, emotivas, intelectuales, autoconscientes, etc., sólo puede ejecutarlas dentro de este contexto significativo previo. El *Dasein* todo el tiempo está interpretando significados para poder realizar sus actividades. En esta facticidad interpretativa de la existencia es que el *Dasein* adquiere la propiedad esencial de que en sus acciones le va su ser, va formando su propio ser. El *Dasein* no sólo lleva a cabo la vida en su facticidad, sino que además se autodefine y éste será el sentido propio de existencia.

El tema de la investigación hermenéutica es en cada ocasión el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a configurar una atención a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir fáctico se señala en que es en el cómo del ser de *ser-posible* él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que esté “aquí”, se denominará *existencia*.⁴

³ *Ibid.*, pp. 37-38

⁴ *Ibid.*, p. 34

La interpretación es, pues, un modo privilegiado de la vida fáctica, porque le permite al ser-ahí encontrar su propio camino hacia sí mismo. De entre todos los entes, el *Dasein* tiene la capacidad privilegiada de cuestionarse por su propia existencia y únicamente en relación consigo mismo puede aclararse la estructura temporal en la que se encuentra inmerso. De esta manera, sólo en sí mismo, autorrealizándose, puede llegar el *Dasein*, la existencia, a comprender su propia interpretación dentro de su tiempo y, también dentro de sí mismo, a la posibilidad de lo que él mismo es.

Este carácter interpretativo del *Dasein* en su “ser en el mundo” es lo que le va a permitir constituirse como un ser hermenéutico. La hermenéutica no es, pues, sólo un “arte de la interpretación” que realiza la existencia fáctica sobre sí misma y sobre los objetos del mundo, como podría pensarse, sino que lo hermenéutico es una “estructura de ser” del “ser-ahí”. Lo hermenéutico es lo que permite ontológicamente al *Dasein* comprenderse a sí mismo y autointerpretarse. Esta comprensión, que puede o no ser consciente y temática, implica siempre la comprensión interpretativa de los sentidos y significados que “previamente” se hallan en su mundo.

Ahora bien, se dice que “la interpretación y autointerpretación están basados previamente en los sentidos y significados” de una manera provisional. Se dice “previamente” entrecomillado, porque en el fondo todo se da “contemporáneamente”. La comprensión de los entes, su hacer con los entes del mundo, la autocomprensión que el *Dasein* realiza de sí mismo, se dan a un tiempo, en su propio tiempo. Existe, pues, una relación intrínseca entre mundo, hermenéutica y significatividad. El ser hermenéutico del *Dasein* está fundamentado en que existe en su propia facticidad, en ese mundo significativo que él mismo hace. Por esta razón la pregunta ¿de dónde vienen los sentidos y

significados? estaría fuera de lugar. Los sentidos no vienen, previamente hechos, de ningún lado, simplemente se hacen en el hacer de la vida fáctica.

Convendrá entonces entender la facticidad en su propio ser, porque el “concepto” de facticidad será además el principio para iniciar la cuestión más radical de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser en general. Ésta es la finalidad última que persigue la investigación hermenéutica sobre la facticidad de la existencia. El problema del ser, para Heidegger, remite al problema del *Dasein*. Así, de manera análoga, en la reflexión previa acerca de cómo puede hablarse adecuadamente sobre el *Dasein*, estamos ya en el interior del problema del sentido del ser en general. Preguntarse de qué manera estamos en la vida fáctica en “interrelación” con los entes del mundo, es adentrarse, de alguna manera, en la pregunta por el “sentido del ser” en general. De hecho, no puede separarse desde este momento el problema de la vida fáctica del problema del sentido del ser; preguntar por el problema de la vida fáctica nos lleva necesariamente a preguntar por el problema del sentido del ser y viceversa.

...el existir está aquí para sí mismo en el cómo de su ser más propio. El cómo del ser despeja y delimita, concretándolo, el “aquí” posible en cada ocasión. Ser-transitivo: ¡ser el vivir fáctico! El ser mismo no será nunca objeto posible de un tener, puesto que lo que importa es él mismo, el *ser*.

(...)

Y *fáctico*, por consiguiente, se llama a algo que “es” articulándose por sí mismo sobre un carácter de ser, el cual es *de ese modo*. Si se toma el “vivir” por un modo de “ser”, entonces “vivir fáctico” quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto “aquí” en cualquier expresión abierta, por lo que toca al ser, de su carácter de ser.⁵

Sin embargo, todo esto no negará la posibilidad de la hermenéutica como método de la filosofía, pero es conveniente tener presente que la hermenéutica como método va a surgir de la raíz ontológica del propio *Dasein*. Porque el estado

⁵ *Ibid.*, pp. 25-26.

interpretativo del *Dasein* se da siempre comprendiendo un mundo, la hermenéutica tendrá que enfrentar la investigación del *Dasein* como interpretando su propia vida en su misma facticidad.

Heidegger seguirá considerando que el método propio para el descubrimiento de la captación del ser es la fenomenología, pero con la salvedad de que ya no es la husserliana, sino la fenomenología hermenéutica. La filosofía no deberá forzar a la vida fáctica, ni en consecuencia al *Dasein* y, por supuesto, a la comprensión del sentido del ser, a una interpretación que ya parta del supuesto de que la conciencia es lo que fundamenta en última instancia la totalidad del ser. La fenomenología no invalidará a la hermenéutica, sino que, como veremos, se complementarán y no de manera externa, porque en el fondo surgen ambas del mismo fin ontológico:

Fenomenología es, pues, un peculiar *cómo de la investigación*. Los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan. La indagación se ocupa en lograr la actualización de la cosa. Se propone con esto una vía que la hermenéutica de la facticidad trata de conseguir.

Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, es decir, tal como aparecen ante un determinado mirar.⁶

Estos cuestionamientos metodológicos le servirán de base a Heidegger para replantearse radicalmente la tradición del pensamiento occidental y hacer surgir, nuevamente, la problemática de la ontología. Según Heidegger, la tradición olvidó el problema fundamental de la filosofía que es el sentido de la vida fáctica, que a su vez repercutió en la incompreensión de la problemática del ser. Por esta razón, en un primer momento arremeterá contra la filosofía de Husserl, por considerar que no respeta el principio básico de la interpretación fenomenológica: “el ir

⁶ *Ibid.*, pp. 98-99. La unidad de ontología y fenomenología se mantuvo permanentemente. En *Ser y tiempo* nos lo hace saber de nuevo: “Ontología y fenomenología no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del “ser-ahí”...”. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 49

directamente a la cosa misma”. En la interpretación husserliana la propia facticidad del *Dasein* es sometida a una interpretación desde una perspectiva eminentemente teórica de la conciencia, deformando por esta razón su propia realidad.

La fenomenología de Heidegger en 1923 se ha distanciado ya tanto de la de Husserl, que en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* se hace expresa esta situación. Heidegger concibe a la fenomenología, a diferencia de Husserl, como sólo un “modo” de investigación de las cosas y del ser, la “hermenéutica” es otro modo posible y la “hermenéutica fenomenológica” es otro. Esta manera de entender a la fenomenología, es obvio, como hemos visto, sería inconcebible para Husserl. Según él, la fenomenología no puede tomarse como un simple método, sino que es toda una ciencia cuya finalidad es la investigación de las esencias universales que tienen como base última a la conciencia. En cambio, en Heidegger la fenomenología se había convertido en *un* método, claro que surgido del mismo ser objeto de investigación, que era la vida fáctica:

...fenomenología es ante todo un modo de investigar, en concreto: hablar de algo tal como ese algo se muestra y sólo en la medida que se muestra.(...)

Otro rasgo que hay que añadir es el siguiente: para Husserl existe un ideal determinado de ciencia, y es el que se encuentra prefigurado en las matemáticas y en las ciencias naturales de carácter matemático.

Más adelante afirma:

No debe verse la ciencia como un sistema de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológica (...)⁷

Heidegger consideraba que el libre descubrimiento de la captación de las cosas, que era la fenomenología, se enfrentaba entonces con el gran problema que es la tradición filosófica de Occidente. Según él, ésta había elaborado una gran cantidad de falsedades de interpretación de los fenómenos a lo largo de toda la

⁷ M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica...*, pp. 95-96

historia de la filosofía que seguían su propio camino y su deformador movimiento. De todo esto resultaba que la filosofía se alejaba cada vez más de las preguntas originales y auténticas del pensar.

Lo primero que hay que evitar es el esquema de que hay sujetos y objetos, conciencia y ser; de que el ser es objeto del conocimiento(...)

Este haber previo de carácter constructivo, difícilmente extirpable ante la insistencia tenaz de una tradición empedernida, impide de manera fundamental y definitiva el acceso a aquello que se quiere indicar con “vida fáctica” (“existir”). No cabe modificación alguna del esquema que permita soslayar su inadecuación. El esquema mismo se ha ido configurando en la historia de la tradición a partir de constructos de sus elementos, sujeto y objeto, constructos en principio aislados que luego en cada caso se han compuesto de una u otra manera.⁸

En esta desventajosa situación de la filosofía, Heidegger sentía que Husserl no colaboraba en nada para resolverla. Al contrario, desde 1913, con la publicación de *Ideas*, según Heidegger, Husserl había vuelto a caer en las teorías de la metafísica tradicional y en una insostenible filosofía de la conciencia. Husserl se había convertido en un sofisticado neocartesiano, que a los ojos de Heidegger desembocaba en una obsoleta y criticable “filosofía fenomenológica”. Heidegger estaba ya exigiendo de la fenomenología un proyecto diferente y con horizontes mucho más amplios que la de Husserl. Para aquél, éste sólo había tenido un saludable inicio en la obra de 1900 (*Investigaciones lógicas*), para posteriormente traicionarse a sí mismo en 1913 con la “fenomenología pura y trascendental”, pues volvía a incorporar ideas del idealismo⁹, que asumían teorías con una enorme y errada abstracción: tomar sujetos aislados que se contraponen a los objetos.

El problema que Heidegger tenía en este momento con la fenomenología de Husserl no era, pues, un asunto exclusivamente metodológico, sino que las tesis

⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁹ La cuestión de si la filosofía de Husserl es realmente un idealismo rebasa los propósitos de este trabajo. En esta investigación sólo se menciona la crítica que hace Heidegger. Éste así se refirió a ella, incluso el propio Husserl así se autocalificó (Cfr. *Ideas I*. Epílogo. § 5. pp. 386 y ss. Cfr. También *Meditaciones cartesianas*. § 41), pero si realmente esto es justificado y en qué sentido lo es, es un problema a trabajar. Cfr. Javier Bengoa Ruiz, *De Heidegger a Habermas*. Ed. Herder, Barcelona, 1992, pp. 54 y ss. Eduardo Nicol, *Ideas de vario linaje*. Facultad de Filosofía, UNAM, 1990, pp. 423 y ss.

fenomenológicas husserlianas afectaban los contenidos mismos en torno a la comprensión de la significatividad del *Dasein* y del sentido del ser en general. Esta situación era algo que se había quedado pendiente desde su investigación de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, cuando intentaba descubrir el sentido de ser de los objetos “dentro” de la vida fáctica y había denunciado que los esquemas husserlianos impedían dicha comprensión. Ya en esa obra, los objetos sólo adquirirían sentido dentro del vivir en el mundo, en el “mundear”, así que pensar un objeto neutral y un sujeto puramente conciencia era inconcebible, pues anulaba la vivencia originaria. En 1924, de manera semejante, pero de forma más radical, concebía que la fenomenología de Husserl, al volver a aceptar implícitamente como verdadero el esquema teórico de separación entre sujeto y objeto, deformaba de raíz el sentido originario de la vivencia en su facticidad y también impedía la comprensión del sentido del ser. Si se seguía aceptando la separación sujeto-objeto era imposible comprender el sentido verdadero de vivencia y de la propia significación.

Los conceptos y las proposiciones sobre conceptos y proposiciones deben salir de los objetos mismos; por ejemplo, las proposiciones o enunciados se presentan escritos o dichos, leídos u oídos, y los guían vivencias de pensamiento o de conocimiento, y a éstas , *vivencias de significación*. En un enunciado tenemos *aquello acerca de lo cual* se dice algo y lo *que* se dice, partición que no tiene por qué coincidir con la de sujeto y objeto .¹⁰

A pesar de las diferencias de perspectiva con Husserl, Heidegger seguirá conservando con toda seriedad el proyecto de la fenomenología como el método más adecuado para dejar que el fenómeno se muestre. La fenomenología conserva su carácter de programa firme en la investigación de las cosas. La valoración de Heidegger de la fenomenología seguirá firme en el curso sobre ontología. La seguirá tomando de manera radical: “Fenomenología es, pues, un peculiar *cómo de la investigación*. Los objetos llegan a determinarse tal como ellos mismos se dan. (...) Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismos se muestran, ...”¹¹

¹⁰ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 94.

¹¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

De esta manera, Heidegger pretendía, apoyado en la fenomenología hermenéutica, “deconstruir” a toda la tradición filosófica para acercarse a la auténtica originalidad del *Dasein* y tener acceso a la pregunta por el sentido del ser. El *Dasein* se reconfirma como la precondition para la pregunta por el ser y si aquél es mal interpretado, entonces la deformación de la comprensión del sentido del ser es inevitable. Si se parte del hecho de que el *Dasein* es, como hemos visto, un ser en un mundo, pudiese pensarse que este existenciario es el que le permitirá a Heidegger rechazar el esquema sujeto-objeto y descalificarlo como un profundo “malentendido de la vida consigo misma”, pero la razón es distinta.¹² Es al propio Husserl, al “primer Husserl”, a quien debe Heidegger la influencia fenomenológica que le permitió superar la “esencial” diferencia entre sujeto y objeto. El primer Husserl no concebía esta separación¹³. Que no haya podido sostenerse es otra cuestión, pero el mérito de superar esta diferencia por primera vez dentro de la fenomenología es de Husserl. Esta es la razón por la cual Heidegger afirmará que los ojos se los puso Husserl¹⁴. Es en el curso de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925) donde Heidegger definirá de manera expresa la influencia que recibió de parte de Husserl y su posición frente a la fenomenología husserliana. No dejará de reconocer sus ventajas, pero tampoco lo que, a su juicio, son sus deficiencias.¹⁵

Por todas estas razones es que la polémica contra Husserl no era sólo una cuestión metodológica, sino que de la adecuada interpretación del *Dasein* en su referencia a la vida fáctica dependía la correcta comprensión del sentido del ser. *Dasein* ya no se reducirá a una mera realidad humana tal cual, sino que dadas las

¹² Sobre este punto hago una observación: si bien toda la innovación que conlleva la fórmula *ser en un mundo* de 1923, que no es todavía el equivalente exacto a *ser en el mundo* [*In der Welt sein*] de *Ser y tiempo*, no es ésta la que permite “destruir el esquema epistemológico tradicional de la dualidad sujeto-objeto”, como lo afirma categóricamente Francisco Gil Villegas. Cfr. *Los profetas y el mesías*. ed. cit. p. 459.

¹³ *Vid. supra*, “Conciencia e intencionalidad”, p. 22.

¹⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 22

¹⁵ Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Alianza Editorial, Madrid, 2006. p. 45 *et passim*.

“premisas” de sus obras anteriores y de ésta, en torno a la vida fáctica, el *Dasein* será una cuestión de primerísima importancia. *Dasein* será ahora un entramado de relaciones estructurales significativas que dan sentido, tanto a su propio ser, como a su propio mundo . Si la facticidad de la vida se encuentra entremezclada con los entes de los cuales se cura, no habiendo más que una diferencia teórica entre los entes y la misma existencia, el *Dasein* se transforma en un plexo de significados en el que convergen los entes y su propia vida, y de esta manera es como propiamente se halla estructurado su mundo; así pues, no se podrá hablar de otro mundo más que de este mundo significado por el propio *Dasein*.

El término “mundano”, en cuanto derivado de “mundo”, (...) quiere decir, de modo formal: que es, que existe como “mundo”. Su carácter de existir, de estar o ser aquí se designa mediante el término técnico de *significatividad*. “Significativo” equivale a: ser, existir en la manera de un significar que aparece de modo determinado. La expresión no mienta algo existente que además significara algo, sino que su ser viene constituido por el significar que aparece de modo determinado, por el mantenerse en ese significar. Así pues, lo que hay que llegar a entender es cómo la significatividad constituye el *existir* mundano.¹⁶

Así pues, las interpretaciones significativas constituyen el momento esencial del “ahí” (da) que define el ser de la facticidad. *Dasein*, pues, no mienta el puro existir de un hecho bruto, sino ser el propio “ahí”, lo cual significa que el ahí no es una circunstancia objetiva que afrontamos, sino un conjunto de estructuras dadas, pero significantes, que determinan el sentido de *mi* mundo y de *mi* estar en él; por eso, *mi* estar en ellas no es un “estado”, sino un modo de *mi* propio ser.¹⁷ La idea de que el mundo del *Dasein* es el “mundo cotidiano circundante”, y que éste posee relaciones significativas ya dadas, reconfirmará la “idea fundamental” de que el mundo ya no es la totalidad de los objetos, sino la totalidad de los significados; en este sentido es el *Dasein* un ser propiamente hermenéutico, es decir, en constante y permanente contacto con los significados, que recibe y que él

¹⁶ . M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica...*, pp. 123 – 124.

¹⁷ Ramón Rodríguez, cuando comenta la *Hermenéutica de la facticidad*, insiste sobre todo en que esta relación significativa, a pesar de ser ejecutada por parte del ser-ahí de una manera atemática, no reflexiva, lo determina en su carácter de ser. Cfr. Ramón Rodríguez, “La ontología y las voces de la época”, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ed. Serbal, Barcelona, 1991, p. 191.

mismo usa, interpreta y crea. Los objetos de la vida fáctica ya no serán simples cosas tal cuales, sino que serán objetos-sentidos, es decir, no tiene primacía la realidad física, sino la significación que se tenga sobre ellos, que es lo que le dará su realidad.

Conclusión

Si se parte del hecho de que ónticamente el fenómeno de la vida fáctica es diversa y ontológicamente es una unidad estructural compleja, no es posible esperar tener sobre ella una única tesis. Lo que se pueda decir ontológicamente de la vida en su complejidad siempre será algo que sólo nos acerque a su diversidad, y ese algo tendrá que ser desarrollado en múltiples tesis. No es en vano que Heidegger en *Ser y tiempo* concibió al *Dasein* como un entramado de diferentes existenciales –el comprender, la afectividad, el habla, etc.–, para explicar la diversidad de la facticidad de la vida. Dentro de éstos, ninguno tenía preminencia sobre los otros, sino que, cada uno ellos, contemporáneamente, ejercía una influencia sobre los otros. Todos interactúan en los demás al mismo tiempo, son cooriginarios.¹ El *Dasein* es visto por Heidegger como un entramado de existenciales, pero en la facticidad de éste se trata de un fenómeno unitario. Ahí radica la complejidad de la analítica existencial. Este fenómeno se “separa” sólo para fines de análisis y en éste se puede enfatizar uno u otro existencial, según el enfoque que se quiera dar, pero el todo es un mismo fenómeno. Por eso, aunque sea grande la tentación de privilegiar a un solo existencial sobre los demás, con esto se estaría traicionando el primer proyecto heideggeriano de comprender verdaderamente la vida fáctica en su obra temprana.

Se podría argumentar que los sentidos y la significatividad son el substrato del cual los otros existenciales, como el comprender, la afectividad, el cuidado, entre otros, tomarían una base para que los demás se den, es decir, que partirían de un fondo significativo previo. Este planteamiento es realmente tentador y podrían darse muchos argumentos en su favor para defenderlo. Sin embargo, si se supera esta tentación y puede verse la facticidad de la vida de una manera menos pretenciosa y simplificadora, y se atiende uno a ver cómo las “cosas” de la vida se dan fenoménicamente,

¹ Cfr. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. ed. cit., p. 148.

entonces se podrá entender que en la originaria facticidad las cosas ocurren de manera distinta, actúa una multiplicidad de factores al mismo tiempo.

Desde los orígenes de la filosofía y en casi toda su historia ha imperado la idea de encontrar un único principio de todo. La propuesta de Heidegger es justamente la contraria, no hay un solo fundamento del cual pueda derivarse, deductivamente, la verdad sobre la vida, los entes y el mundo. Por esta razón, es aleccionador el estudio de las primeras obras de Heidegger, porque en ellas ya nos está planteando el problema de la vida en su complejidad. En ellas no se le está dando mayor importancia a éste o aquél “carácter de ser” sobre los demás. El propio trabajo de la hermenéutica fenomenológica así lo confirma. Muestra cómo la vida se da en la interacción con los entes en el mundo, cómo se cura de ellos, cómo se está en condición de caída, cómo se mueve el actuar del *Dasein* en un mundo significativo, pero nunca se está privilegiando ningún aspecto de ella. La obra temprana de Heidegger es orientadora en ese sentido, nos muestra todo un esfuerzo de comprensión sobre la vida en su forma más originaria; es una investigación que pretende no tener presupuestos teóricos que deformen su aprehensión.

En la presente investigación, por un lado, se ha hecho un seguimiento de cómo fue cambiando el “concepto” de sentido -desde concebirlo como una esencia husserliana universal y atemporal hasta ver cómo evoluciona esa idea y se llega a plantear la manera en que los sentidos y significados interactúan en ese vivir de la vida concreta y temporal-, pero en ningún momento se debe entender como un carácter del *Dasein* que se privilegie sobre los demás aspectos de la vida. Lo único que se ha intentado en este trabajo es investigar ese desarrollo del “concepto” de sentido y significado para iluminar la forma en que actúa la significatividad en los otros caracteres de la vida del *Dasein*, sobre todo en su estado hermenéutico.

Por otro lado, se ha llegado a la comprensión de que sentido o significado no es un “concepto”, como podría entenderse dentro de la lógica tradicional. Ésta entiende por concepto la “operación mental que nos ofrece las características definitorias fijas que nos permiten delimitar a los objetos”. “Significado” o “sentido” en Heidegger no apunta a una definición con características fijas, ni trata de delimitar a los entes. La idea de significación en Heidegger es dinámica, atraviesa varias etapas de su obra y, además, no limita ni cierra definiciones de un grupo de entes sino, al contrario, abre a los entes en nuestro trato con ellos en el mundo, a una diversidad significativa que ayuda a entender el movimiento mismo de la vida. Es, pues, problemático hablar de “concepto” de sentido o significado en Heidegger. De hecho, probablemente se pueda afirmar lo mismo de toda idea dentro de su filosofía. Se debe de tomar “concepto de significado” en un sentido formal, como una “provisional aproximación”, o como dice el propio Heidegger, refiriéndose a la fenomenología del existir, como una “indicación formal” que posee una comprensión vacía e indeterminada, pero que se puede llenar de una intuición concreta y nos permite hacer entendible el *curso adecuado para el mirar*². Dentro de esta aproximación podemos sostener algunas ideas.

Lo que se vive en la facticidad no son los objetos, sino los sentidos y significados que se encuentran compenetrados en la vivencia con las cosas. Si bien la tradición afirma que percibimos y que vivimos los objetos, a diferencia de ésta, según Heidegger, lo que propiamente vivimos son los sentidos y significados que les damos a los entes. El sentido no es un añadido externo que se le pone a la cosa o a la vivencia desde fuera, porque entonces tendríamos que suponer, por un lado, que existe una cosa previa a toda vivencia y, por otro, que existen los significados puros que luego se les agregan a las cosas. Esta teoría, fenomenológicamente hablando, es imposible. Si quisiéramos sostener que “las cosas existen” sin o independientemente de los sentidos de la vivencia, entonces

² Cfr. M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, ed. cit., pp. 104-105.

llegaríamos de nuevo al problema de los dos mundos: los objetos, por un lado, y por el otro, las ideas o sentidos, independientes de aquéllos.

Es en la vivencia con las cosas que éstas adquieren sentido y por lo que pueden llamarse entes intramundanos. Claro que ya se parte de un significado previo, pero la real significación de los entes se da en el trato con ellos. En la vivencia se conjunta una significación previa y al mismo tiempo, en el curarse de ellos, se constituye una nueva, que nace de lo que se realiza en la vivencia misma. No hay, temporalmente, una vivencia previa y luego la significación de ésta, ni hay absolutamente una significación constituida que luego se aplique a la vivencia para que ésta se dé. Toda vivencia se da contemporáneamente junto con la significación del ente, como insiste Heidegger. Por lo mismo, vida y significado no son dos realidades distintas que posteriormente se unen. Ambas son dos aspectos del mismo fenómeno. Ni la significatividad se puede comprender aislada de la vida fáctica, ni la vida fáctica es independiente del mundo significativo.

Ahora bien, es importante comprender que este mundo significativo es lo que permite constituir al *Dasein* en su carácter de ser hermenéutico. El *Dasein* interpreta los entes, se cura de ellos, se da en ellos, se autointerpreta, porque se encuentra en ese mundo significativo. Pero hay que insistir, no se da todo esto por etapas, como si primero el *Dasein* se “llenara de significados”, luego los aplicara en el mundo, y en un momento posterior los interpretara. La significatividad, la facticidad y el estado hermenéutico del *Dasein* se dan conjuntamente todo el tiempo. El *Dasein* interpreta y se autointerpreta por los significados, y los significados, a su vez, se van constituyendo en ese interpretar del *Dasein*. Entonces, significatividad necesariamente remite a vida fáctica y viceversa.

De esta manera, era inconcebible para Heidegger entender al *Dasein* de una forma semejante a como Husserl comprendía el ego puro. El término *Dasein* pretende mostrar una relación más rica con la vida fáctica y la

relación fundamental que guarda con el ser en general. El análisis de la existencia que se inicia desde la *Hermenéutica de la facticidad* tendrá de aquí en adelante como finalidad la investigación de esa relación esencial. Esta es la razón por la que a Heidegger le parece inadmisibles una filosofía fenomenológica que sólo se encuentre fundamentada en la conciencia del hombre. La facticidad del *Dasein* no puede ser comprendida exclusivamente desde la conciencia. Los límites de la facticidad del *Dasein* se extienden hasta la comprensión y precomprensión del sentido del ser. La pregunta por el *Dasein* es el camino para allanar la pregunta por el sentido del ser.

No se puede hacer una equivalencia entre la existencia del *Dasein* y el ego puro de Husserl. Si se quiere ver en el análisis de la existencia un mero estudio del hombre, podría ser muy fácil caer en la idea errónea de que la filosofía de Heidegger es una nueva aplicación de la fenomenología de Husserl, como un simple estudio del sujeto y su conciencia. Con esta idea, se pierde de vista por completo que la finalidad última de la filosofía de Heidegger es la investigación de los sentidos en la vida fáctica como preparatorios para desarrollar la pregunta por el ser.

La tarea de la fenomenología, desde la *Hermeneútica de la facticidad*, será la de desentrañar esa relación ontológica entre ser y *Dasein*. La *analítica existencial* aquí iniciada se enfrentará particularmente al hecho de que el sentido del ser en el *Dasein* no es una comprensión conceptual, sino que se da de una forma originaria en la facticidad de la existencia. La *analítica existencial* no tiene otra alternativa más que la investigación del *Dasein*, porque sólo y únicamente en el *ahí* del *Dasein* es donde se manifiesta el ser. Esta manifestación del ser se encuentra en todas las proyecciones significativas de la facticidad de la existencia.

Esta es la razón por la que la crítica contra Husserl no era gratuita, sino apoyada en una adecuada interpretación de la vida del *Dasein*. Éste será ahora un entramado de relaciones significativas que dan sentido tanto a su

propio ser, como al propio mundo. De hecho, no habría separación entre *Dasein* y mundo. Si la vida fáctica se da con los entes con los cuales se cura, no habiendo más que una distinción puramente teórica entre los entes y la propia existencia, el *Dasein* se convierte en un plexo de significados en el que convergen los entes y su propia vida, y de esta manera puede hablarse propiamente de mundo. En términos de Heidegger, no hay otro mundo más que este mundo significado por el propio “ahí” del *Dasein*.

Las interpretaciones significativas constituyen el momento esencial del “ahí” que define el ser de la facticidad. *Dasein* no mienta entonces el puro existir de un hecho, como una circunstancia objetiva de una conciencia, sino que es un conjunto de estructuras significantes que determinan el sentido del mundo y de mi estar en él; por eso, mi estar en ellas no es un “estado de la existencia” o un modo de la conciencia pura, sino un modo del propio ser. La idea de que el mundo ya no es la totalidad de los objetos, sino la totalidad de los significados, está ya presente en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Desde aquí el *Dasein* es un ser propiamente hermenéutico, es decir, en constante y permanente contacto con los significados, que recibe y que él mismo usa, interpreta y crea. Los “objetos” de la vida fáctica ya no serán simples cosas tal cuales, sino que son objetos-sentidos, es decir, entes cuyas significaciones permiten el darse de la vida fáctica.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de M. Heidegger

-*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero. Herder, Barcelona, 2005.

-*Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu. Siruela, Madrid, 2005.

-*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. [Informe Natorp], trad. Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid, 2002.

-*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza. Alianza Editorial, Madrid, 1999.

-*El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

-*De camino al habla*, trad. Yves Zimmermann. Ediciones del Serval, Barcelona, 1987.

Obras sobre Heidegger.

Bengoa Ruiz de Azúa, Javier. *De Heidegger a Habermas*. Herder, Barcelona, 1992.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona, 1990.

Gil Villegas, Francisco. *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precusores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*. El Colegio de México-FCE, México, 1996.

Lafont, Cristina. *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. trad. Pere Fabra. Alianza, Madrid, 1997.

Lothar Kelkel, Arion. *Heidegger o la conversión "filo-lógica" y poética en Heidegger o la experiencia del pensamiento*, trad. Bartolomé Parera Galmes. Edaf, Madrid, 1981.

Masmela, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Trotta, Madrid, 2000.

Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo*. Anthropos, Barcelona, 1989.

Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. Félix Duque. Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Tecnos, Madrid, 1997.

Rodríguez, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Trotta, Madrid, 1993.

Rodríguez, Ramón. “La ontología y las voces de la época”, *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.

Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. Raúl Gabás. Tusquets, Barcelona, 1997.

Salmerón, Fernando. *Lenguaje y significado en “El ser y el tiempo” de Heidegger*, Dianoia, 14. México, 1968.

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez. Gedisa, Barcelona, 1986.

Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. Universidad Iberoamericana- Plaza y Valdés, México, 2004.

-Otras Obras consultadas

González, Juliana. “La fenomenología”, *Las humanidades en el siglo XX, La filosofía, 5*. UNAM, México, 1979.

Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, traductores: Manuel García Morente y José Gaos, 2 vols. Alianza, Madrid, 1982.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos. FCE, México, 1986.

Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas. Tecnos, Madrid, 1986.

Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tademig. Nova, Buenos Aires, 1962.

Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traductores: César Moreno y Javier San Martín. Alianza, Madrid, 1994.

Muñiz Rodríguez, Vicente. *Introducción a la filosofía del lenguaje*, 2 vols. Anthropos, Barcelona, 1989.