



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ACERCA DEL TÉRMINO “EXISTENCIARIO” EN LA
PRIMERA PARTE DE SER Y TIEMPO.

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
GEORGIA RENATA ZAMORA NUÑEZ

ASESOR DE TESIS:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ



MÉXICO, D.F., FEBRERO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Daniel, Sofía y Javier con amor.

Agradezco a mi asesor el Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez por su orientación y respaldo a lo largo de la elaboración de esta tesis. También a todos los participantes del jurado examinador: Dr. Víctor Gerardo Rivas López, Dr. Ricardo Horneffer Mendehel, Dr. Alberto Constante López y Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera por su generosidad y sencillez. Agradezco a mi familia por su apoyo, respeto y comprensión. A mis amigos que con su ayuda y compañía no estoy sola. Mi agradecimiento más extenso es con la Universidad Nacional Autónoma de México y lo que ella significa: los compañeros, los profesores, los espacios en donde he vivido tanto tiempo, que son mi lugar y de donde soy tan propia.

Es más complicado y penoso que la defecación nuestro esfuerzo mecánico de la conversación. Esa corola de carne abotargada, la boca, que se agita silbando, aspira y se debate, lanza toda clase de sonidos viscosos a través de la hedionda barrera de la caries dental, ¡qué castigo! Y, sin embargo, eso es lo que nos exhortan a transponer en ideal. Es difícil. Puesto que no somos sino recintos de tripas tibias y a medio pudrir, siempre tendremos dificultad con el sentimiento. Enamorarse no es nada, permanecer juntos es lo difícil. La basura, en cambio, no pretende durar ni crecer. En ese sentido, somos mucho más desgraciados que la mierda, ese empeño de perseverar en nuestro estado constituye la increíble tortura.

Louis-Ferdinand Céline.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I: La vida.....	7
§ 1 El joven Heidegger y la pregunta por la vida.....	8
§2 Exposición del fenómeno teórico como una advertencia ante la búsqueda del acceso a la vida.....	12
A) <i>El lenguaje de la tradición</i>	15
B) <i>El problema de las categorías de lo presente como conceptos de la vida</i>	19
§3 Vida fáctica.....	22
A) <i>Vivencia del mundo circundante</i>	24
B) <i>Vida como mundo; mundo como significatividad entornada</i>	26
C) <i>La vida como caída</i>	28
D) <i>El habla de la vida fáctica</i>	31
E) <i>Para la formación de conceptos filosóficos desde la vida fáctica</i>	35
Capítulo II: El método.....	39
§4 Fenomenología.....	40
A) <i>Husserl y el método reflexivo-trascendental</i>	41
B) <i>Restos de fenomenología husserliana en Heidegger</i>	45
§5 La Hermenéutica.....	46
A) <i>De la diferencia del ver hermenéutico y del ver teórico</i>	48
B) <i>La estructura del “en-tanto-que”</i>	51
§6 La indicación formal como “puesta en marcha” del método fenomenológico-hermenéutico.....	53

A) <i>Lo Formal de la indicación</i>	54
B) <i>La Indicación: señal, aviso</i>	55
C) <i>La indicación formal como contramovimiento</i>	56
D) <i>La indicación formal en el método fenomenológico-hermenéutico</i>	58
E) <i>Sobre la formación de los conceptos filosóficos en el método fenomenológico-hermenéutico</i>	59
Capítulo III. La filosofía	64
§7 La transformación de la fenomenología hermenéutica en la <i>Ontología fundamental</i>	65
§8 La existencia en <i>Ser y tiempo</i>	71
A) <i>Existencia-fáctica: el proyecto –yecto</i>	73
B) <i>Estar-arrojado: afectividad como forma de apertura</i>	74
C) <i>Comprensión: El proyecto</i>	76
D) <i>El poder-ser como modo de ser de la existencia del Dasein...</i>	78
§9 Los existenciaros en <i>Ser y Tiempo</i> y su relación con los indicadores formales	83
A) <i>Para una mejor comprensión del término: los existenciaros como categorías de la existencia</i>	86
§10 El lenguaje filosófico como realización de la <i>ex –sistencia</i>	89
A) <i>El lógos filosófico-existenciaro como desarrollo del lógos originario aperiente en la analítica existenciaro de <i>Ser y tiempo</i></i>	91
Conclusiones	95
Bibliografía	101

Introducción

Al emprender la lectura de un texto filosófico lo abordamos ya con ciertas nociones de los conceptos que el autor plantea o analiza. Teniendo en cuenta que la tarea filosófica es con base en la conceptualización abstracta, los conceptos siempre se van construyendo a lo largo del discurso argumentativo. El caso de Heidegger y de *Ser y tiempo* es un caso excepcional, pues si asumimos los conceptos como tradicionalmente la filosofía los ha significado, el entendimiento no se da de forma favorable en la lectura.

Pero el mismo Heidegger no permite que lo anterior suceda y asume como tarea preeminente que los conceptos filosóficos han de resignificarse, con lo que inicia una destrucción de la tradición filosófica hasta los orígenes en los que se encuentra la multivocidad de dichos conceptos.

La inquietud personal que motiva la presente investigación es respecto al significado de un concepto central en *Ser y tiempo*: lo *existenciario*.

Dicha inquietud nace al tratar de encontrar en el lenguaje filosófico tradicional un significado, un sentido determinado con que completar mi lectura, al no encontrarlo de forma satisfactoria surge esta insuficiencia como un problema que he de buscar solucionar.

En el marco de la analítica existencial, el filósofo nos dice que lo existenciario es lo concerniente al discurso ontológico, la forma en la que el Dasein comprende su ser; y en este mismo contexto no hace una descripción exhaustiva del término, resulta necesario

desde mi parecer, que para entender el término de manera plena hay que ir más allá de esta importante obra que es *Ser y tiempo*.

Detrás la publicación del tratado en 1927 ocurrieron acontecimientos que pueden aclararnos por qué *Ser y tiempo* no es la obra introductoria del pensamiento heideggeriano. Así es que Heidegger lleva ya varios años trabajando en la academia de Friburgo y Marburgo a lado de Husserl y después en cátedras independientes, trabajos que en forma de lecciones, nos muestran sus primeras intenciones filosóficas. Es en 1919 que dicta la lección *la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, donde vemos un pensamiento en el que destella la influencia husserliana pero sobre todo brilla por su independencia intelectual. En esta primera lección de Friburgo Heidegger ya está pensando en la filosofía que se apropia de la vida y en ella se fraguan problemas y conceptos que son fundamentales del discurso posterior del filósofo.

Sabemos también que *Ser y tiempo* no fue publicado en las condiciones más óptimas para el autor pues, debido a un requerimiento académico salió a la luz de forma parcial. Lo que ahora tenemos como el tratado completo son sólo los dos primeros apartados de la primera parte de lo que Heidegger pretendía publicar¹: *la etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y Dasein y temporeidad*.

En esta situación que puede pasar como anecdótica podemos fundar nuestra hipótesis: Si en el tratado de 1927 Heidegger no argumenta plenamente sobre el significado del término existencial quiere decir que lo hace en otra parte, pues el hilo argumentativo de *Ser y tiempo* no está falto de ello. De esta forma, y por lo que sabemos sobre el

¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta, p. 49

desenvolvimiento de su pensamiento después de *Ser y tiempo* es pertinente buscar en los escritos previos a éste en aras de clarificar el concepto.

Para 1927 Heidegger ya había dedicado ocho años por lo menos a tematizar el acceso a la vida fáctica desde la fenomenología. La influencia que tuvo Husserl en estos primeros escritos es decisiva para el rumbo que toma su discurso. En la investigación del método vemos que los conceptos van emergiendo desde un terreno nuevo en el que tienen su significado.

Desde la lección de 1919 *Kriegsnotsemester* o semestre de posguerra, los conceptos centrales son *la experiencia de la vida fáctica*, y el fenómeno de lo *teorético* que resulta de la destrucción fenomenológica. En su famosa *descripción de la cátedra* Heidegger ya tiene claro lo que mediante su discurso va a desplegar: la idea o concepto de *mundo circundante*. A partir del planteamiento del mundo circundante o *mundo entorno* podemos decir que el filósofo tiene en mente la idea de la *significatividad* y la *mundanidad del mundo* que desarrolla en *Ser y tiempo*. Bajo el postulado de la vivencia del mundo circundante es como pone en marcha este cursar terminológico de lo que en *Ser y tiempo* conocemos como *Dasein*.

En la *lecciones previas* Heidegger incubaba la mayoría de conceptos que en *Ser y tiempo* son cardinales. De igual forma desarrolla la idea del método y para ello se sirve de conceptos que en sus escritos posteriores ya no tienen cabida como es el caso de la *indicación formal*. Dicho término presupone totalmente el concepto de lo existencial del tratado de 1927. Su comprensión fue fundamental para poder aprehender con más certeza el discurso de la analítica existencial: “la indicación formal es la puesta en marcha del

método fenomenológico-hermenéutico”² y es desde la explicación del papel que tienen los indicadores formales en la formación de los conceptos filosóficos que podemos entender posteriormente términos como el *estar-en-el-mundo* o el *cuidado*, por poner dos ejemplos.

En la lectura de las lecciones previas observamos el fluir del pensamiento del joven filósofo donde se muestra lo previo, lo “trabajado” de los conceptos y del discurso. Las apreciamos por su accesibilidad en su carácter de “lecciones” y también por la cercanía que tienen –por ser la destrucción de la tradición- con el lenguaje de la filosofía que ha imperado a lo largo de los siglos.

Las lecciones previas ocupan los dos primeros capítulos de esta tesis. La idea es que mediante la descripción de los conceptos que en ella se fraguan: la *vida fáctica*, *el mundo circundante*, *el método fenomenológico-hermenéutico*, la *indicación formal*; así como el fenómeno de lo *teórico* y *la presencia*, podamos encontrar una base desde la que nos apropiemos o “entendamos” los conceptos que Heidegger utiliza en la *analítica existencial*.

El tercer capítulo pretende explicar con base en las lecciones previas lo que el término existencial significa en la primera parte de *Ser y tiempo*. Con ello nos encontramos en un nivel discursivo diferente: el discurso ontológico. Esto lo observamos en la dificultad que hay para apropiarnos de un sentido claro del lenguaje heideggeriano. Leemos términos que nunca se habían utilizado en la filosofía como *Dasein* o *ser-ahí*³ u

² Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE, p.89

³ Al respecto: la traducción que consulté es la que hace Eduardo Rivera en 1997, de ella tomé todos los términos que él traduce del alemán o conserva como es el caso del “Dasein”. Pero en el caso del término “existencial” que es el concepto central de esta tesis, lo conservo como José Gaos lo tradujo en 1951. Porque si en una lectura incipiente o primeriza de Heidegger entendemos lo que el filósofo llama lo *existenciales* como lo *existenzialle* -que Rivera traduce como existencial- caemos en el riesgo de llevar una interpretación del término como la tradición filosófica lo ha hecho (basta con remitirnos al existencialismo,

otros que han de ser reconsiderados como *ontología* o *existencia*. En esta dificultad surge la curiosidad por el término “existenciario”. ¿Qué mienta lo existenciario? Según la analítica existenciaria de *Ser y tiempo* son los conceptos filosóficos que describen la forma de ser del Dasein. La estructura existenciaria que es el *estar-en-el-mundo* describe la forma en la que el Dasein se las ve con su ser. El discurso existenciario de *Ser y tiempo* habla de estructuras, tiene las pretensiones de explicar categóricamente, como la ciencia explica. El discurso no habla de cosas empíricas o que corresponde a objetos o cosas: lo existenciario habla del ser del Dasein.

En *Ser y tiempo* lo que encontramos preeminentemente es la importancia del preguntar, en ello –dice Heidegger- se muestra la forma de la existencia del ser que es el Dasein: en la explicación de los caracteres del ser que es preguntando, el filósofo despliega su tejido conceptual-existenciario.

La *comprensión- afectiva* que abre el mundo y al Dasein tienen que mostrar cómo es el ente que *es-en-el-mundo*: el Dasein es *existencia-fáctica* y de esta forma de ser este mismo ser tiene que vérselas con él de alguna forma.

La *propiedad* y la *impropiedad* en la que se comprende el Dasein es una característica de *ser-posibilidad*. El *ser-posible-si-mismo-en-el-mundo* es la tarea que define a la filosofía. En esta tarea los conceptos existenciaros juegan su papel retomando el sentido que en las lecciones previas fue bosquejado: como indicación de la forma en las que el ser se lleva a cabo, que conservan los caracteres (existencia-fáctica) esenciales del Dasein, y que en su llevarse a cabo éste “se las ve” consigo mismo de una forma propia.

donde la noción de la existencia es la de la *presencia* o la *existencia*). Personalmente considero que la dureza para el entendimiento de la palabra “existenciario” lleva a preguntar e investigar sobre el significado de la palabra.

De esta forma se desarrolla el cuerpo de la presente investigación, los tres capítulos está permeados por la recurrente pregunta por lo existencial o la posibilidad de los conceptos filosóficos. Nuestro tema es el lenguaje, o más precisamente el lenguaje filosófico. Por eso los tres capítulos tratan del él desde una posibilidad de ser: *el habla de la vida fáctica o cotidiana, el habla o lenguaje de la tradición y el habla existencial. El habla es una forma esencial en la que el Dasein es, el habla es la forma en la que el mundo se proyecta, es la articulación significativa de la afectividad-comprensiva, es interpretación.* Dichos caracteres no son nombrados de paso, sino que constituyen los fundamentos existenciales y posibilitan la creación del discurso filosófico.

El panorama que advertimos desde aquí al preguntar por el sentido de lo existencial supone emprender nuestro curso desde los inicios de la filosofía de Heidegger, y presenciar cómo paulatinamente, con el paso del tiempo y de la actividad filosófica; *Ser y tiempo* se convierte en un libro revolucionario y Martin Heidegger en uno de los pensadores más determinantes de la historia de la humanidad.

I

La vida

En este capítulo abordaré lo que en los escritos de juventud Heidegger tiene como guía de su trabajo filosófico: la pregunta por la vida y el acceso temático a ésta. Pues ya en su tesis de habilitación sobre las categorías en Duns Escoto y bajo la influencia de Dilthey, Rickert, del neokantismo y Husserl; de los griegos, de la filosofía escolástica y sobre todo de Aristóteles, Heidegger proyecta su inquietud principal acerca del papel que ha jugado en la tradición la idea preeminente del carácter científico de la filosofía, dicha inquietud se traduce en el evidente repudio que el filósofo siente por el proceder filosófico de Occidente, en el que la vida ha sido reducida a datos científicos de los más diversos tipos. En esta inquietud su “concepto” de vida es totalmente otro que el tradicional, dicho concepto ya presupone una dirección en la que Heidegger se mueve. Lo que en estos escritos se ve plasmado de manera aclaradora es el replantearse las preguntas directrices en forma de la reinterpretación de los filósofos elementales. Vemos en esta primera etapa que la pregunta por la vida entraña problemas que a lo largo de su camino hacia *Ser y tiempo* se convierten en los “temas centrales” de su discurso y así se vuelve fundamental para lo que perseguimos, abordar lo que en éstos se va construyendo acerca de la vida, la ciencia, la filosofía.

El camino comienza situando el papel que tienen los primeros textos en el *corpus* heideggeriano, sobre todo en torno a *Ser y tiempo*, donde el concepto ya no figura como tal con el grado de importancia que se encuentra en los textos primeros, dicho concepto es el

de “vida fáctica”. El concepto *vida fáctica* sólo lo gana el autor partiendo de una destrucción de la tradición, es decir, que sólo entendemos dicho término si corre a la par la desarticulación fenomenológica de la concepción teórica el mundo; siendo así, el propósito de este capítulo es mostrar con la exposición del fenómeno de lo teórico, la importancia de los primeros escritos y la idea central que Heidegger gana en éstos, la “vida fáctica”; o cómo la idea de lo existenciarío se gesta en su discurso temprano.

§ 1 El joven Heidegger y la pregunta por la vida

Nuestra tarea es la comprensión más original del término existenciarío en *Ser y tiempo*; ahora buscamos en los textos anteriores la referencia más temprana a éste. Recurrimos así a los escritos primeros y encontramos que ya desde su preparación académica la preocupación del joven filósofo es en torno a la vida y el quehacer filosófico con respecto a ella (tesis de habilitación), así vemos la pregunta por el acceso y tematización de la vida como preocupación central en estos.

Con la publicación en 1985 de las obras previas a *Ser y tiempo* dentro de la *Gesamtausgabe*⁴ (obras completas) podemos proyectar el carácter de los primeros escritos heideggerianos. Estos podemos considerarlos como la preparación, como lo previo a este gran tratado⁵ y así podemos entender que en él haya conceptos, términos e ideas que parecen no ser completos o claros, como es el caso del que ahora nos ocupa. Lo *existenciarío* no puede entenderse si no entendemos los motivos y preocupaciones del filósofo desde sus inicios, por lo que regresar a los orígenes del término es necesario para nuestros objetivos.

⁴ Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. Plaza y Valdés, véase cap. I

⁵ *Ibid.* p. 25

Recurrimos entonces, con la idea general de los intereses heideggerianos y con el centro rector de su discurso “la pregunta por la vida y su acceso”, a algunos de sus primeros escritos: Friburgo de 1919 a 1923 y Marburgo de 1923 a 1928. De estos, nuestras fuentes principales serán: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919/20), *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920/21), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: informe Natorp* (1921/22) y *Ontología: hermenéutica de la facticidad* (1923), en los que podemos rastrear desde un comienzo los conceptos tradicionales de la filosofía y su transformación dentro del discurso heideggeriano. De esta manera completaremos el sentido del término desde su gestación hasta lo que en *Ser y tiempo* significa.

La pregunta se formula en las lecciones del semestre de posguerra [*Kriegsnotsemester*] ¿cómo vamos a la pregunta por la vida?, ¿de qué nos armamos en nuestras pretensiones de originariedad de la pregunta? Heidegger recurre a la idea de ciencia, pero de *ciencia originaria*; con esta distinción pone el punto de problematización: la ciencia tal como la concebimos no es en ningún sentido originaria porque sus principios no son principios fundantes sino fundados; conserva la idea griega de la *primera filosofía* como la ciencia de los principios. La tarea de la filosofía por lo tanto es la de fundamentar la ciencia desde la ciencia originaria.

La ciencia tiene que ser descrita desde la vida, desde la esfera de la experiencia como vida que es vivida, Heidegger descubre que ahí está el primer error, pues la ciencia no conserva en su descripción la vida tal cual sino que al contrario, la detiene, la suprime. Al describir la vida como experiencia ésta ya fue alterada, enajenada; surge así el problema de la delimitación del ámbito teórico.

La ciencia que pregunta por la vida en la forma en que es vivida originalmente es una ciencia originaria, en el sentido que la ciencia teórico-natural no lo es porque su visión teórica del mundo es ya una interpretación fundamentada en la teoría; no puede seguir su método, por lo tanto tiene que ser a-teórica, o mejor, pre-teórica. La idea de la *ciencia originaria preteórica* gana con esta descripción la noción de método, así hay que entender el sentido de la filosofía científica expuesto por Heidegger. Resaltar la necesidad de un método adecuado a la vida en su ser vivida es tal vez el tema rector de las primeras lecciones, a la par de la caracterización de la vida. La idea multívoca del concepto “vida” de la tradición filosófica es resignificada como vida fáctica, este término puede ganarse cuando el análisis descriptivo de método pueda mostrar cómo es la vida que vivo yo misma.

Si seguimos la dirección de nuestro primer descubrimiento encontramos que la vida es algo pre-teórico, es decir, que antes del ámbito científico hay algo que es vivido de otra forma: ¿cómo accedemos a ello? Observamos que el “objeto” vida tiene una relación peculiar con su forma de acceso, con su método.

Si la filosofía tiene carácter científico, quiere decir que está construida como un discurso, una tematización, El acceso metódico a la vida no puede prescindir de la conceptualización propia, pero ¿cómo es posible y qué pretensiones tiene este discurso? La formación de conceptos filosóficos es también un tema central en las primeras lecciones. Tras caracterizar la esfera preteórica, Heidegger precisa de un entramado conceptual que permita la descripción de la vida. Al exponer el fenómeno de lo teórico se muestra la inadecuación del método científico en la filosofía. Entonces, la tarea de un posible método de la *ciencia originaria pre-teórica* es la búsqueda, la acuñación de conceptos o términos nuevos o renovados que no desvivifiquen la vivencia y que mediante el lenguaje mantenga

la vitalidad de la vivencia descrita. En dicha inquietud está de fondo nuestra pregunta acerca de “*lo existenciarío*”. Por lo tanto es necesario que planteemos nuestra problemática con relación a lo que nos ocupa en las primeras lecciones: ¿Cómo es posible tematizar la vida sin objetivarla mediante la descripción? ¿Cómo es posible la filosofía?

En la descripción de la vivencia del mundo circundante, Heidegger pone un pie más allá de la zona epistemológica. Con la descripción de una vivencia propia que puede ser ampliada como vivencia general, compartida o común, la vivencia, *experiencia de la cátedra*⁶, del salón, del entorno que la rodea, sitúa el tema del *mundo circundante*, la *significatividad* y la *vida fáctica* como el nudo, el *quid* del asunto de la filosofía y así también el punto de partida.

Las primeras lecciones a las que nos referimos tienen el carácter preparatorio, es lo que hay que tomar en cuenta para aprehender de forma más cierta la *analítica existenciaría* de *Ser y tiempo*. También resaltan por el interés fundamental con que surge la pregunta rectora del pensamiento heideggeriano, es decir la pregunta por el ser o por el sentido del ser. Ésta a su vez, nace como pregunta por la vida, por la propia vida, en la propia vida. De esta forma se han de entender las lecciones y por lo tanto lo que en ellas se problematiza. El término *existenciarío* se puede comprender -como toda la terminología heideggeriana- desde estos orígenes: como la concreción de todo aquello que surgió como problema cuando cuestiona el proceder de la tradición filosófica, de la historia del hombre y su pensamiento. Lo que aporta el acercamiento a las primeras lecciones desde *Ser y tiempo* es poder observar la completud del programa filosófico heideggeriano, es decir, pone a *Ser y tiempo* como el horizonte desde el que las primeras lecciones están pensadas.

⁶ Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Herder, p.86

§2 Exposición del fenómeno teórico como una advertencia ante la búsqueda del acceso a la vida.

Cuando Heidegger pregunta por el correcto acceso a la vida en cuanto es vivida pone a discusión la forma en la que la tradición ha tematizado y pretendido acceder a ella. La idea de que la ciencia es la que muestra la verdad de las cosas y que por lo tanto su método ha de ser utilizado en todo lo que se pretenda decir como verdadero, llevaron a la filosofía a tener pretensiones científicas. Este proceder pone al joven filósofo en alerta y lo impulsa a sacar a luz los principios en los que descansa el método científico, a cuestionar sobre su aplicación en la problemática y quehacer de la filosofía, al mismo tiempo delimita y separa lo que se irá perfilando como tema central del discurso, la vida.

Una y otra vez surge la misma pregunta: ¿Cómo es posible aprehender genuinamente el fenómeno de la vida sin huso del instrumental con tendencia objetivante de la tradición filosófica? La respuesta es tajante: hay que suspender la primacía de la actitud teórica y poner entre paréntesis el ideal dominante de las ciencias físicas y matemáticas que impregnan el quehacer filosófico desde Descartes hasta Husserl.⁷

El problema que Heidegger ve en la tradición filosófica es un excesivo uso de la teoría en la filosofía. El método científico, que se ocupa de determinar las cosas conforme a leyes según sea la disciplina científica en curso, siempre determina a los entes como cosas, como objetos: la física tiene conceptos básicos que caracterizan al objeto según sus leyes y principios, por su lado, también la biología, etc. Leyes y principios que son generales y universalmente válidos; en estos se sustenta la ciencia. De esta forma, el objeto científico está caracterizado por ser el resultado de una serie de extirpaciones de sus cualidades peculiares, temporales e individuales que lo sitúan en un lugar dentro de una estructura de conocimiento general.

⁷ Adrián, Jesús. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, p. 58.

El lenguaje de la ciencia, el “*rigor*” científico, es como lo decía Rickert, una homologación de la realidad. Heidegger retoma algo de estos planteamientos y bajo esta sospecha pone en la mira la idea de la teoría y su conveniencia en la filosofía.

La necesidad de que la “realidad” sea descompuesta es la principal sospecha que hay que tener en cuenta, porque cotidianamente no vamos por el mundo con la necesidad de conocerlo a fondo o en sus partes más elementales. Esto sólo lo hacemos cuando al mundo lo tenemos enfrente, escindido de nosotros y podemos verlo y analizarlo. Esta idea, dice Heidegger, es ya un ámbito muy distinto al actuar “natural” del hombre, es la idea de la contemplación, del “ver” científico que los griegos nombraban el *theorein*:

En el cuidado de la observación, de la curiosidad (*cura, curiositas*), el mundo también está ahí presente, pero ya no como el asunto del trato ejecutivo, sino que ahora se da sencillamente según el aspecto desde que se lo observa. La observación se despliega entonces como una determinación de corte abstracto que puede articularse en forma de ciencia.⁸

La interpretación teórica del mundo se da de una manera “artificial”, viene ya en un segundo momento del encuentro con el mundo, en cuanto aísla el mundo como objeto y dejó de considerarlo como inserto en un entorno significativo. La descomposición observadora del método científico lleva a considerar el mundo como un conjunto de “cosas compuestas” por partes que a la vez se van volviendo más generales y que se van insertando en una catalogación (categorización) de algo en sentido de “cosa” presente. En la lección de 1919 “*la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*”, Heidegger lo explica claramente por medio de la descripción de la cátedra: el análisis teórico nos lleva, mediante los principios que la ciencia ha instituido, a considerarla primero en su forma geométrica, en su textura, en su color, en su composición; donde cada

⁸ Heidegger, Martín. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles, indicación de la situación hermenéutica*. Trotta, p.36

faceta o estado es más abstracto que el anterior y de esta forma se llega a la conclusión de que la cátedra es una cosa. Es en este nivel donde ya no puedo abstraer más la descripción, en él topa toda la ciencia que explica las cosas como materia. Esta idea de la “coseidad”, de la objetividad, es la esfera más alta y restringida de vida: es la vida desvivificada donde uno pierde el aliento y no puede continuar.

El concepto de “objeto” representa entonces la desvivificación a la que Heidegger se refiere. En éste, el mundo así descrito ya no conserva nada de lo que lo constituye; ha sido generalizado y puesto en clave del conocimiento, sin este artilugio no puede ser “vivido”. Por lo mismo, dicho concepto se debe retomar bajo una nueva forma de interpretar el mundo y bajo el método fenomenológico-hermenéutico Heidegger lo lleva hasta el sentido referencial de la “objetualidad”, pero eso lo trataré más adelante.

A esta forma de interpretar el mundo Heidegger la llama “teoretización”, refiriéndose al método que la ciencia tiene para determinar el mundo y a la determinación husserliana del origen de las cosas mismas. Dicha teoretización es como una “infección”, pues si bien sirve a las ciencias para realizar su tarea, no es adecuada para la filosofía si su tarea es la de interpretar el mundo, la vida en su “ser vivida”. La filosofía ha sido infectada, en realidad casi todas las disciplinas caen, por la pretensión de verdad que tiene la ciencia y que éstas persiguen, en la teoretización.

Hay que decir que el fenómeno de lo teórico es el camino más pronto para interpretar el mundo; en él, el hombre se resuelve de una forma en la que su vida queda determinada en tanto lo más próximo que es el mundo. Nace así toda la problemática del conocimiento, la cual puede ser afrontada sólo por la misma teoría; ésta da a la vida un

sentido que parece ser el adecuado e intenta calmar la necesidad de preguntar por sí mismo extraviándose en las cosas.

Cuando vivimos en el mundo como lo que está-ahí [*Vorhandenheit*] se presenta la dificultad de vivir una doble vida: la interior del pensamiento propio y la exterior del mundo, de las cosas y los demás. El problema es la trascendencia que se presenta como lenguaje, ¿Cómo articulo la experiencia en torno al hecho de que sí lo que pienso y lo que hay son cosas de naturaleza diferente? La interpretación teórica sustenta un lenguaje teórico y objetivante también.

A) *El lenguaje de la tradición*

La experiencia teórica del mundo es descrita de una forma peculiar, los preceptos generales de la ciencia, los fundamentos y leyes que la rigen son también formulados desde un suelo que está ya impregnado por la interpretación teórica, es decir, llevan en sí su propia condición. ¿Es por el lenguaje que ocurre la objetivación, o al contrario, dicho fenómeno se encuentra en el lenguaje y en la forma en que éste articula el mundo de manera escindida?

La idea de ciencia, como ya lo habíamos dicho, es el conjunto de leyes o conceptos generales que describen el mundo, de ésta forma la ciencia objetiva mediante la generalización, pero, ¿cómo ocurre?, y más aún, ¿cómo puede no ocurrir?, hay que sacar a la luz ese proceso de desvivificación que por el lenguaje, se realiza.

Nuestro problema es la idea de la filosofía entendida en términos de ciencia originaria, para ser más exactos: ante todo en la búsqueda de un procedimiento metodológico que garantice un acceso seguro a los elementos esenciales de la idea de la filosofía como ciencia originaria [...] ¿Cómo es la filosofía capaz de mostrar esta validez? ¿Cómo, es decir, con qué método?, ¿Cuál es en general el

método apropiado para fundar la validez de los axiomas? [...] el problema axiológico fundamental es un problema relacionado con el método.⁹

La ciencia teórica está fundamentada en sus principios particulares, estos principios rigen la forma en que se interpretan los objetos, es decir, el mundo; y se formulan en proposiciones que tienen la pretensión de ser válidas, universales, necesarias y *apriori*. La pretensión de verdad es un presupuesto lógico en la constitución de las ciencias, es lo que se toma por dado sin cuestionar, pero en él subyace la noción de validez y de verdad teóricas que constituyen su naturaleza.

Se formulan proposiciones científicas por medio del lenguaje, se expresan y se difunden, se convierten en paradigmas o se desechan según sea el caso, pero sus estructuras lógicas permanecen siempre. Lo lógico es el deber ser del pensamiento puro, es la institución del método teleológico-científico. Es el ámbito de la construcción de categorías.

Avancemos poco a poco: el tema es la doctrina del *lógos* y de la proposición. Hay que recurrir a la interpretación de determinados textos en donde Aristóteles expone el tema de la verdad que históricamente se ha entendido como originaria del enunciado. Heidegger la aborda con el objetivo de mostrar el origen de la concepción de la verdad como *adequatio*.

La discusión aristotélica de la verdad en torno a la proposición enunciativa gira alrededor del *lógos apophantikós*, que es el *lógos* que muestra. En la lógica tradicional éste es el sentido de la proposición, pues no toma en cuenta las expresiones que se hacen dentro de lo cotidiano que no corresponden con la forma lógica de “a es b”; por lo tanto, Heidegger dirige su análisis a esta forma de discurso.

⁹ Heidegger, M. *la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, p. 27, 40, 47

La proposición apofántica muestra lo que se dice, sea falso o verdadero, positivo o negativo, mediante el habla “la tendencia del discurso es ahora hacer ver aquello sobre lo que trata el discurso, hacer ver y sólo eso [...] dicho en otras palabras mostración es hacer ver lo presente en cuanto tal [...] es hacer ver lo ente en tanto que ente”¹⁰. La expresión apofántica es un traer a la vista lo presente tal y cómo está presente.

Los conceptos ontológicos del “ser” y de “lo presente”, considerado como lo que es efectivo o lo que está enfrente manifestándose, han sido equiparados a lo largo de la tradición filosófica. Así la presencia es considerada como el ser, como lo que el ente es. La enunciación apofántica muestra su ser; muestra *que-es*, muestra su presencia. En el enunciado es donde cobra importancia la cuestión del ser porque en él *se* implica decir que algo es algo, en tanto composición de sujeto y predicado, que es articulado por el *es* de la proposición mostrativa. En el análisis del enunciado vemos que el sentido que en él se expresa como ser, “*es*” es el *ser-qué* de lo que se enuncia, es decir, se habla de su *quididad*, de esta forma podemos entender que la *quididad* del ente constituye su *esencia*, es decir, *lo que es*, en su *qué-es* esta dado su *que-es*, se hace manifiesta su *presencia*.

El discurso heideggeriano sobre la verdad se fundamenta en el análisis de algunos textos donde Aristóteles trata el concepto de verdad como relación de correspondencia, es decir la verdad como *adequatio*. De aquí parte Heidegger para caracterizar lo que él llama lo “teorético” del lenguaje científico.

Heidegger dice que el sentido de *lógos* se reduce al *lógos* apofántico que es el que se expresa como adecuación, las demás formas son excluidas pues no conviene al análisis de la teoría del juicio. Así la forma del habla se reduce a ser una mostración y determinación

¹⁰ Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p.373,380

de lo que se habla. Después dice: el *lógos* mostrador es de dos formas o bien oculta o bien desoculta, pues para mostrar hay que decir que hay o no hay tal propiedad en este u otro objeto, así el *lógos* es positivo o es negativo. Estos atributos le vienen al *lógos* porque en su forma estructural el *logos* es articulación, es decir: juntar manteniendo separado.

La idea aristotélica de *lógos* como *síntesis* y *diáresis* es retomada por la tradición de una forma inadecuada, pues Aristóteles dice que todo *lógos* es a la vez juntar separando, que todo *lógos* apofántico en tanto “a es b” responde a la síntesis diarética que constituye al lenguaje, pero esto fue interpretado parcialmente, y se concluye que la síntesis es el enunciado afirmativo y la *diáresis* es el enunciado negativo, de esta forma la estructura característica del *lógos* se convierte en el “es” en su función copulativa: *adequatio intellectus ad rem*.

La forma de la *adequatio* fue interpretada bajo el supuesto teórico al tomarse como una adecuación de la cosa, la naturaleza o el mundo a las formas lógicas del pensamiento del hombre. El fantasma de la teoría impregna esta interpretación pues presupone la acción de mirar, de ver algo. Cuando observamos algo ya se descompone la vivencia del mundo entorno y se presupone una separación entre el que mira y lo que es mirado; se constituye así teóricamente la idea del sujeto y del objeto así como el problema del conocimiento.

En la tradición lógica el punto de partida es el enunciado apofántico, es decir aquél que muestra algo diciéndolo. El enunciado separa el objeto del que se habla y lo determina como algo. Esta forma de habla cambia -dice Heidegger- la forma natural de estar-en-el-mundo-entre-las-cosas. De esta manera se está viendo al mundo, el cual se muestra al ser enunciado; se ve y al mismo tiempo se oculta el estar-a-la-mano ya que el discurso

apofántico muestra lo presente en tanto está presente. Además el enunciado como discurso apofántico, al mostrar denegando y atribuyendo, se refiere a lo que muestra u oculta como presente o no presente en cualquiera de sus modalidades; así el lenguaje se vuelve un correlato de lo que está presente. El enunciado determinativo está arraigado en el suelo teórico, donde la interpretación se priva del entramado significativo y ve, contempla al útil sólo en su estar-ahí, sólo en sus propiedades que lo determinan como cosa, así puede incrustarse y generalizarse en tanto objeto, puede ordenarse por medio de categorías que lo determinan como cosa presente, que determinan su ser.

Por medio de la mirada contemplativa y para ella, lo a la mano se oculta en tanto que a la mano. Dentro del proceso del descubrimiento del estar –ahí que encubre el estar-a-la-mano, el ente que comparece estando-ahí es determinado-de-tal-o-cual-modo-ahí. Ahora, por primera vez se abre el acceso a algo así como las propiedades¹¹.

El enunciado que predica la presencia de algo oculta la forma más originaria del *lógos*, sólo así pudo originarse su sofisticada estructura proposicional, sólo así pudo lograrse la separación epistemo-lógica del sujeto que constituye la realidad. Las teorías del significado que logran una elevada elaboración de dicha problemática de correspondencia también presuponen siempre un nivel más auténtico en donde el *lógos* no es un segundo momento del comparecer el mundo ante mí, sino que es la condición de poder estar-en-el-mundo-estando-ya-en-el-mundo.

B) *El problema de las categorías de lo presente como conceptos de la vida*

Heidegger problematiza acerca del presupuesto histórico de la *existencia como presencia*. El problema de las categorías a su vez comparte el suelo teórico de donde nacen ya marcadas en este sentido. Las categorías no son las formas originarias de las que se puede deducir que una cosa cualquiera es un objeto presente, sino que la idea de lo presente está

¹¹ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta, p. 176

ya presupuesta en ellas. Recordemos que lo presente es considerado como lo existente: algo existente es algo que-es, a diferencia de lo qué-es que es la esencia. La escolástica medieval toma estas dos formas como lo contrario que se complementa, pero al final ambas caracterizaciones tienen en cuenta la presencia como su origen. Es decir, cuando nombramos lo existente como presente, como lo que *ya-había-previamente*, nos remitimos a la idea antigua de la sustancia finita (*paraousía, existentia*), la idea física de la materia, que a su vez nos remite a la idea de la forma, la sustancia infinita (*ousía, esencia*), también lo que *ya-previamente-había*. De la teoría *Ilemorfica* la escolástica mantiene la idea de la presencia, lo presente, la substancia. Dicho presupuesto está en la filosofía clásica, ya que según Heidegger esta idea es herencia de un equívoco al determinar las categorías que pueden describir al hombre: parten de un origen teórico que considera que el ser del hombre es algo presente.

Por otro lado, en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* al abordar el fenómeno del conocimiento desde la psicología, Heidegger profundiza su análisis del método teleológico-crítico, que se fundamenta en el presupuesto del mundo escindido. Éste ha impregnado todos los ámbitos, pero en la descripción científica es donde se expone de manera plena, pues si prescindimos de dicho supuesto, el conocimiento no se sostendría. El método teleológico es el que tiene como fin que la naturaleza se pueda adecuar al pensamiento. El pensamiento tiene sus propias leyes que persiguen un “valor” ideal al que hay que adecuar el mundo, que hay que perseguir y ponderar ante todo, este valor es el de la verdad. Partiendo de aquí el desarrollo ya se ve problemático, pues, como ya hemos expuesto, la noción de verdad está impregnada también de creencias que han

cambiado su sentido original, así, el valor máximo en las ciencias es que su descripción sea verdadera.

En el centro del problema está la presuposición de que la experiencia del mundo o la vivencia se da en forma de síntesis de lo que “está dado” ideal y materialmente. El problema de la predonación es un problema teórico, pues las cosas no se dan, ni las cosas psíquicas ni las físicas; en ellas ya se vive, es el supuesto de una ausencia de mundo circundante y de un sujeto puro receptivo que pone la normatividad. Las categorías son ese conjunto de normas puras con las que se puede estructurar el mundo que está-ahí presente. Es, dice Heidegger; el deber-ser ante el ser, y esta es la manifestación del más alto nivel de desvivificación, mediante esta categorización todos los fenómenos en los que la vida se realiza devienen objetos.

Las categorías de la tradición no son adecuadas para determinar al hombre, éstas consideran al objeto que puede ser determinado, al objeto de la ciencia, de la naturaleza. Partir de ellas irremediamente nos lleva a la caracterización del hombre como algo presente, como una cosa con alma.

El problema es complejo; sólo podemos esbozar el camino que nos permita localizar el nudo de la problemática de la metafísica tradicional: ahí donde los conceptos centrales tienen su origen y proyectan su destino histórico, donde su formación debe cuestionarse, donde han de cambiarse de una vez y para siempre los fundamentos o principios de como pensar al hombre desde el pensamiento propio.

De esta forma Heidegger da el primer paso en su tarea destructiva de la tradición. A la par, muestra el fenómeno de lo teórico y aquello que no se ha podido manifestar pero

que al desfondarse el conocimiento en cuanto tal, queda ahí, en la forma de vida, de la vida que vivimos cada uno.

§3 Vida fáctica

Descubrir y desentrañar el fenómeno de la teoría era necesario para acceder a lo que le subyace. Si lo teórico es una esfera de la vida no originaria entonces entendemos que lo pre-teórico ha de ser más originario. Implica así abstenerse del método científico-teleológico y tomar en cuenta la actitud cotidiana que todos tenemos ante la vida, el estar viviéndola y comprendiéndola, yendo por el mundo haciendo frente a las necesidades y deseos que se presentan, teniendo expectativas, planeando queriendo etc.

La experiencia, como mundo contrapuesto al yo, de donde parte el supuesto teórico para describir la vida está ahora descartada como punto de partida para nuestro análisis. El problema también se presenta en poder deslindar el objeto de la forma en que se mostrará (problema por ahora) es decir, el método. Ahora trataré, con Heidegger, de abordar la vida en la descripción de una vivencia. Recurrimos otra vez a la vivencia de la cátedra donde comprender la descripción del mundo circundante es fundamental para la comprensión de su discurso subsecuente.

El problema de querer describir la vida de forma ateórica es que ésta se lleva a cabo en gran multiplicidad de formas, en la variedad de individuos que la viven, quieren y piensan de formas diferentes. La filosofía, por lo tanto, no ha de quedarse en este ámbito (lo que en *Ser y tiempo* Heidegger llama existencial), aquello que Rickert resuelve con el

término de “cultura” Heidegger lo encuentra insuficiente y parte de lo cotidiano para fundamentar la forma de entender y conceptualizar la vida propia.

Al respecto, el filósofo hace una primera aclaración entre lo que es una concepción del mundo y la propia filosofía. También en la *lección del 1919 (Kriegsnotsemester)* plantea que las concepciones del mundo no son la filosofía, pero que éstas son material de ella. La filosofía ha de encargarse de exponer los principios que las sostienen, pero antes y de manera preeminente, ha de encargarse de poner en claro sus propios principios y sus orígenes.

Podemos decir que una concepción religiosa, política, mitológica y la misma concepción científica están dentro de esta caracterización. Si recordamos lo que se proponía como *ciencia originaria preteórica o primera filosofía* era aquella ciencia de los principios fundantes, esto quiere decir que la tarea de la filosofía es estructurar y mostrar la posibilidad de toda concepción del mundo y su intrínseca pertenencia al ser que la formula. Por lo tanto la filosofía no es una concepción del mundo, y no se agota en la imposibilidad de determinar lo indeterminable particular, sino que ha de mostrar la estructura de toda concepción del mundo en la que se mantiene la vida en cuanto tal.

El carácter genuinamente no-filosófico de la concepción del mundo puede emerger sólo si se contraponen a la filosofía, y no únicamente eso, sino sólo a través de las herramientas metodológicas de la filosofía misma. La concepción del mundo se convierte en el problema de la filosofía en un sentido completamente nuevo, pero el núcleo de la filosofía reside en la filosofía misma; de hecho, ella misma es el problema.¹²

El primer problema fue mostrar que la filosofía hasta ahora, entendida como tal, es también una concepción del mundo que, guiada por el ideal teórico-teleológico, no ha sido fundante ni mostradora de principios sino que se ha dejado fundar por los principios de la

¹² Heidegger, M. *la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, p.13-14

ciencia. Ahora es momento de abandonar esta posición y sumergirnos en una descripción del mundo o de la vida con carácter metódico, que pueda desde el ámbito preteorético mostrar la vida desde mi propia vivencia, hemos de buscar por lo tanto lo común en toda vivencia y partir de ello.

A) *Vivencia del mundo circundante*

“[...] Entro en el aula y veo la cátedra. Prescindimos de una formulación lingüística de la vivencia, ¿Qué “veo”? [...] Yo veo la cátedra desde la que debo hablar, ustedes ven la cátedra desde la cual se les habla, en la que yo he hablado ya [...]”¹³. Heidegger muestra desde la determinación de una “cosa”, la cátedra; el ámbito preteorético del *mundo circundante, mundo entorno*.

Como ya dijimos, las cosas no se constituyen como tales desde la determinación objetiva, sino que estas cosas responden siempre a un para- qué, es decir son siempre útiles a la mano, esta utilidad se muestra en un entorno que la constituye, la cátedra no está sola ahí en el espacio vacío, sino que está en un salón, auditorio, aula rural, etc. Este lugar, este espacio, está lleno de útiles que siempre hacen referencia a otros útiles, es lo que Heidegger llama en *Ser y tiempo* la trama respectiva, es decir, a la cátedra no la constituye primeramente sus dimensiones o su densidad, sino que está respectivamente inmersa en un determinado espacio con otros útiles a los que remite y remiten a ella. Este espacio en el que “juega” todo el conjunto de útiles es la totalidad respectiva, es todo el salón; con su mala iluminación, pocos pupitres, pizarrón verde; al final del pasillo del segundo piso de la Facultad de Filosofía.

¹³ *Ibid.*, p. 86

La totalidad respectiva (su qué) constituye al útil en cuanto tal, pero su ser a la mano (su cómo) está constituido en sus para-qué. La cátedra es desde donde habla el profesor, según los alumnos; es desde donde habla a los alumnos, pone los libros o descansa, según el profesor. Es también lo que hay que limpiar y poner en su lugar al terminar la clase, según el conserje. Los útiles responden a un para-qué que es constituido por la significatividad. Al final la cátedra no es una cosa como tal sino que es significativa, siempre refiere a quienes la usan. “Viviendo en un mundo circundante me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, “mundeá” [*es weltet*]”¹⁴

El ámbito de los útiles no es una realidad que exista por sí, sino que todo lugar está estructurado por la totalidad respectiva que descansa en la significatividad. Y todo esto no necesita ser enunciado por quienes viven este entorno significativo, pues no vamos por el mundo diciendo lo que usamos ni determinándolo cualitativamente, esto es porque siempre nuestro entorno nos es familiar. Nuestra manera de entender la visión es la visión circumspecta, vemos nuestro entorno que es familiar para nosotros, pero esta familiaridad no indica sólo una familiaridad óptica de nuestros útiles o lugares habituales, la familiaridad a la que Heidegger se refiere es con la que estamos-ya-en-el-mundo, con la que siempre estamos dirigiéndonos a los entes intramundanos ya sean útiles a-la-mano u otras personas con las que compartimos. De ahí que la enunciación determinativa de las cosas que se hacen presentes es hecha rara vez, sólo cuando hay la pretensión de un conocimiento que tenga que ser comunicado expresamente.

El mundo entorno o mundo circundante es un lugar familiar, siempre estoy orientado en él y es la forma en la que lo vivo, por lo tanto, podemos decir que la idea del mundo

¹⁴ *Ibid.*, p. 88

circundante escapa y, aún más, pone las condiciones de la interpretación teórica. Siendo así es una esfera preteórica en la que la vivencia aún no es objetivada.

El concepto de mundo circundante es abordado por Heidegger desde sus primeros escritos, en la *lección de 1919* el mundo circundante es descrito como *vivencia del mundo circundante*, con la que tenemos una idea más cercana a la vida tal como es vivida. La forma en la que Heidegger procede es esclarecedora, pues con la explicación del fenómeno teórico podemos entender lo que Heidegger mienta con lo preteórico. Con ello también la tarea de desteoretizar la forma en que hasta ahora se ha valido la vida para interpretarse y comprenderse. Así surge la pregunta: ¿cómo tomamos la vivencia del mundo circundante para poder expresarla sin caer en lo anterior? Por lo pronto hemos ganado la idea de la vivencia del mundo circundante como el “objeto” que ha de ser descrito; en este apartado trataré de trazar más claramente lo que significa tematizar la vida fáctica como “objeto” para posteriormente desplegar su método peculiar.

B) Vida como mundo; mundo como significatividad entornada

Siguiendo la idea de la familiaridad del mundo podemos describir la vida en dos de sus formas: la *significatividad* constitutiva del mundo como contenido, y la *caída* que por la significatividad circumspecta muestra la vida como movimiento.

La descripción de la *vivencia de la cátedra* nos llevó hasta el concepto de mundo circundante, en dónde se experiencia el mundo en su totalidad. De esta forma la significatividad constituye la idea del mundo como cosas u objetos presentes, pero este fenómeno es fundamental, así desde el por-mor-de se articula la trama de objetos

circunspectos que mantenemos cerca o lejos en nuestro espacio entorno. El mundo me es significativo, por lo tanto familiar; aunque algo se me presente como desconocido o extraño, siempre sé cómo acometerlo, llevarlo a cabo. Siempre estamos orientados en el mundo.

La idea de la significatividad que en *Ser y tiempo* constituye la mundanidad del mundo es ya central en la *lección del 1919*, donde ésta se fragua; vemos que la vivencia del mundo es la manifestación de toda la trama significativa, que el mundo siempre es vivido como significatividad, que siempre nos es familiar. En la lección de 1920-21 "*Introducción a la fenomenología de la religión*", la significatividad es caracterizada, dentro del objetivo de exponer el método pertinente de la fenomenología; como el contenido de la vida que es descrita en tres formas de captarse: *contenido, forma y ejecución*.

En nuestro intento por mostrar el objeto "vida fáctica" la descripción de la vida como significatividad es importante, pues ésta no mienta un objeto o una cosa, pero al caracterizarla como "contenido" Heidegger muestra su autosuficiencia y con ello la tendencia a interpretarse como objeto de la vida misma; podemos decir que en la vivencia de la totalidad del mundo lleva en sí su marca. Al vivirse como contenido, irremediabilmente se interpreta como una objetivación, pero un objeto no se puede vivir, por eso es sólo una interpretación secundaria; en cambio la significatividad que la sustenta sí se vive y esta forma de vivir es autosuficiente. El contenido mantiene oculta la misma forma de la vivencia y su ejercicio:

Si examinamos la experiencia fáctica de la vida sólo según la dirección del contenido experimentado, lo que se experimenta, lo vivido, se desina como "mundo" y no como "objeto"[...]Lo peculiar de la experiencia fáctica de la vida es el "modo en que me pongo frente a las cosas" el modo de experimentar mismo, no está incluido en la experiencia[...] la experiencia fáctica de la vida muestra una indiferencia con respecto a la forma del experimentar[...] esta indiferencia fundamenta,

por tanto, la autosuficiencia de la experiencia de la vida fáctica[...] Si atendemos, pues, a la peculiar indiferencia del experimentar fáctico hacia todo vivir fáctico, se nos hará entonces patente un determinado sentido total del mundo circundante[...] todo se experimenta en la experiencia fáctica de la vida lleva el carácter de la significatividad[...] en la forma de la significatividad que determina el contenido del experimentar mismo, experiencia todas mis situaciones vitales fácticas.¹⁵

Esta significatividad entornada que se vuelca como totalidad de la vivencia del mundo sobre las otras formas que la constituyen como fenómeno, vuelve la vida característicamente evasiva, es decir; el contenido es aparentemente la única esfera en la que se mueve el hombre. Entonces hay que poner todo en el contenido: nuestro ser familiar está familiarizado con el mundo, nuestro orientar está orientado siempre hacia el mundo. Si la vida se vive por la significatividad y esta significatividad siempre es mundana, entonces estamos esencialmente “relacionados” con el mundo. La vida es vivencia del mundo, es, dice Heidegger, vida *caída* y *cadente* en el mundo.

C) *La vida como caída*

La caída describe la forma en que la vida es vivida. Por lo tanto es un fenómeno del cual no puede hacerse salvaguardar algún tipo o actitud en el hombre. “Ser-caído” significa vivir toda la trama significativa como mundo, la que se vive ya sea por el mundo como objetividad o bien por la significatividad que es siempre por-mor-de-sí-mismo. De esta forma no podemos dejar de ser caídos, este carácter no muestra algo que pueda remediarse en busca de ser mejor hombre, sino que es lo que nos constituye como tal. Por esta causa es difícil llegar a comprender el fenómeno, pues aquí se describe la forma en la que vivimos el mundo circundante: al estar siempre orientándonos y viendo entorno, estamos dirigidos al mundo. También en el trato con los útiles y con nuestros familiares y otras personas estamos dirigidos al mundo en el mundo. Así mismo en la interpretación científica del trato

¹⁵ Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE, p.42-43

teorético, sólo así podemos nombrarlo y determinarlo como una cosa u objeto que puede ser conocido. La diferencia es el **cómo** estamos dirigidos o **cómo** nos comprendemos desde el mundo, es lo que en *Ser y tiempo* Heidegger llama *lo propio* y *lo impropio* del Dasein.

Al describir la vida como caída se expone ésta en dos sentidos: como caída en el mundo y a la vez cayendo, este mismo estar referidos es por lo general lo que lleva a que siempre y por las características que definen el fenómeno, sigamos en un movimiento permanente de caída, es decir; la vida se vive como movimiento, nunca se detiene ni se agota en las cosas con las que tratamos en el mundo. La vida siempre está dispuesta y tiende hacia el mundo. El ser *tentadora*, *tranquilizadora* y *enajenante* describe la vida cadente, que es arrastrada siempre hacía el mundo. Este movimiento no es ni propio ni impropio, es una forma esencial de ser de cada uno de nosotros, pero en este estar siempre moviéndose tendiendo al mundo como trato, por lo general corremos por el camino de comprendernos como el objeto de la observación.

Al hablar de la vida cadente, Heidegger está ya describiendo una forma estructural de ser, por lo tanto hay que intentar dejarlo lo más claro posible: la vida se vive en un nivel preteorético en el que nos encontramos ya en un mundo significativo, donde nos movemos familiarmente usando los útiles a la mano, viendo en torno, conviviendo con los otros y teniendo una idea acerca de lo que somos nosotros mismos y el mundo. Es en el momento del abandono del trato ejecutivo-circunspecto donde irrumpe un cambio de actitud del hombre: está dirigido al mundo, pero ya no en un ámbito inmediato de la familiaridad con él, sino que lo observa y puede preguntar y hasta cuestionarlo. Es el momento interpretativo de la preocupación que podemos apropiarnos de nuestra vida para poder entenderla o alejarnos de ella.

Con la descripción de la caída ganamos el concepto de “*facticidad*” que caracteriza a la vida. La “vida fáctica” como objeto de nuestra investigación tiene que tomar este carácter para captarla en su origen. No puede ser abstraída del propio mundo que la constituye. Es desde aquí, desde lo fáctico de donde parte una posibilidad de que la tematización pueda corresponderle y no caer en la objetivación teórica, pues, al interpretarla como un movimiento con una dirección se da la posibilidad de un “contramovimiento” que cambie la dirección de la vida cadente. Esto abre la posibilidad de comprendernos ya no por el mundo como objeto, sino por el mundo como mi propio ser.

Si consideramos ambas formas de ser como constitutivas, entonces la significatividad entornada y la caída, (así como el carácter temporal del hombre, es decir, su historicidad que puede ser apropiada por el fenómeno de la muerte) trazan el objeto “vida fáctica”. Podemos decir que este “objeto” peculiar no muestra ningún contenido objetivo, pues al develarlo no queda nada que pueda considerarse como una cosa y lo que queda es algo que podemos interpretar como forma de ser. ¿Cómo hemos llegado hasta aquí? En ningún momento aclaramos los pasos metódicos que sirvieron para interpretar la vida fáctica. Hay que tomar entonces una actitud diferente para poder captar otro sentido de la vivencia del mundo circundante. Hay que, detener la caída en la significatividad mundana y dirigirnos en el trato preocupado hacia la forma en la que se experimentan ambos fenómenos que constituyen el mundo.

Por el momento, y con el afán de describir lo que la “vida fáctica” muestra, hay que posponer la explicación del método y, siguiendo con lo anterior, dice Heidegger que: “La experiencia fáctica de la vida es la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente

indiferente y autosuficiente por la significatividad”¹⁶. La vida fáctica es el estar siempre referido y refiriéndose al mundo que es significativo. Puesto que la significatividad se vive como totalidad del mundo, ésta nos basta para interpretarlo. En el estar preocupado, en este observar e interpretar el mundo nos volcamos en su significatividad. La significatividad interpretada y expresada desde la teoría tiende a la objetivación, vivimos y tenemos experiencia de las cosas y nos vivimos a nosotros mismos como cosas.

Considerando el destino más pronto del hombre en su intento por determinar su ser que concluye al detenerse en el ámbito objetual, nunca está totalmente perdido, pues la caída en la significatividad objetivada siempre puede re-direccionarse en virtud de que es movimiento. La vida no está acabada hasta que deja de serlo.

Contemplemos ahora la vía de este “contra-movimiento”. Si la objetivación de la vida ocurre en la interpretación que se hace en el momento del trato contemplativo o preocupado, el cual está constituido por el lenguaje, entonces hay que describir la forma del lenguaje y su participación en la vida fáctica.

D) El habla de la vida fáctica.

En el ámbito preteorético del mundo circundante, donde éste está constituido por la significatividad, siempre estamos ya dirigiéndonos al mundo en tanto ser-a-la-mano, ser – solícito. No necesitamos explicitar el mundo para vivirlo, en *Ser y tiempo*; la comprensión del mundo de la esfera pre-ontológica no necesita decirse, en ésta sólo hay comprensión, apropiación del mundo.

¹⁶ *Ibid.*, p. 46

Pero dijimos que la vida fáctica se caracteriza por la caída en la significatividad. Ya hemos expuesto el fenómeno de la objetivación del mundo por el lenguaje, ahora nos queda mostrar cómo el lenguaje, el nombrar del mundo circundante, que habrá de considerarse según Heidegger como habla, muestra al mundo en cuanto tal.

Hay dos formas de acceder al problema: por lo que arrojó nuestra investigación sobre el lenguaje teórico o por lo expuesto acerca de la vivencia del mundo circundante. En realidad se trata de lo mismo: la vivencia del mundo circundante es donde la vida se desarrolla tal cual. Vivimos el mundo como significatividad que siempre hace referencia al mundo. La vida cadente es la que vivimos cada uno, generalmente siempre tendemos hacia el mundo de una forma que no nos es propia, estamos absortos en el trato ejecutivo y nos mantenemos en una determinada concepción del mundo y de nosotros mismos. Por su carácter, esta comprensión siempre se interpreta a partir de los objetos; es decir, caemos siempre en la idea de que somos cosas psíquicas y físicas que conocen el mundo, por lo que siempre toda concepción tiene el sesgo epistemológico de la escisión sujeto-objeto.

Habíamos dicho que de este supuesto parte toda la teoría del lenguaje y que por lo tanto el problema se presenta como una adecuación del mundo al intelecto que se manifiesta en la forma “a es b” de la lógica tradicional y que responde a una determinada forma de hablar. La enunciación apofántica que muestra lo presente en cuanto tal se toma como la forma principal en que el lenguaje se desarrolla con los resultados ya expuestos. Pero también habíamos dejado a un lado las expresiones que no corresponden a dicha forma, ahora sabemos que representan un problema pues al no pertenecer a la esfera teórica no se pueden explicar.

Las expresiones son las características de la vivencia del mundo circundante. El mundo circundante es algo que no necesita decirse ni expresarse tal cual, simplemente se lleva a cabo, pero hablar es parte de la vida, ¿Qué constituye este tránsito de lo preteórico a lo expresable? ¿Dónde podemos ubicar nuestro problema de la formación de conceptos? Por el momento el fenómeno del *lógos* como habla puede allanar el camino mostrándonos cómo el habla es la vivencia misma y de qué forma.

El mundo lo vivimos como una totalidad en su contenido, la vivencia de la significatividad entornada y cadente es algo que nunca tenemos como tema al vivir. En cambio el mundo se vive como lenguaje: hablo, ya sea expresándolo o no al dirigirme al mundo en tanto significativo; interpreto este algo como algo que nombro, por lo tanto la vivencia inmediata del mundo circundante es también una interpretación, pero no significa que esto sea ya una segunda vivencia. El habla es la propia vivencia. Es la articulación mundano-premundano lo que le da unidad al fenómeno del *lógos* y esta articulación es la interpretación de lo indecible del “algo premundano vivenciable” en tanto “algo mundano” que aún no ha sido alterado por la objetivación teórica.

Las funciones significativas premundanas y mundanas expresan por naturaleza caracteres del proceso de apropiación [de las vivencias] es decir, acompañan (viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma y en cuanto acompañan a la vida, son tanto originarias como portadoras en sí mismas del origen [...] es decir, expresan la vida en las tendencias que la motivan y en las motivaciones hacia las que tiende.¹⁷

La circunspección se realiza en el modo del nombrar y abordar discursivamente la objetividad del trato. El mundo siempre comparece en un determinado modo del nombrar discursivo, del referirse a dicho mundo mediante el discurso (*lógos*).¹⁸

Este carácter del *lógos* que antecede al lenguaje caracterizado por la tradición lógica, supone un fenómeno originario que ha sido igualmente malinterpretado desde la teoría,

¹⁷ Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, p. 141

¹⁸ Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta, p. 37

este es el fenómeno de la verdad tomada como *alétheia*, como desocultamiento. No es mi intención detenerme en la exposición de la *alétheia* pues requiere de un trato más profundo del que pudiera darle en esta tesis, más hago una breve referencia porque el fenómeno del *lógos* no supone una verdad según la tradicional idea de la *adequatio*, sino que por sí, el habla de la vida del mundo circundante conlleva una verdad en el sentido que muestra las cosas como tales porque es la significatividad enunciada, porque las cosas, los útiles se constituyen en sus para-que que sólo puede hacerse comprensibles en tanto algo que ya interpretamos como una palabra, un nombre. El mundo no es el conjunto de cosas al que le corresponda un nombre o una determinación, el habla forma el mundo desde la significatividad que mienta un por-mor-de-sí que ya es verdadero.

Hay que poner atención en la forma del habla de la vida fáctica y resaltar su carácter de interpretación. La interpretación configura el mundo porque posibilita lo premundano como mundano. En el vivir del mundo circundante ya tenemos una idea de lo que éste es, vamos tratando con el útil a la mano sin que sea necesario hacer mención de él o de determinarlo en algún sentido, pero al mismo tiempo vivimos en un nivel discursivo del mundo, lo entendemos de alguna forma y esto es por el hecho de que la vivencia es una vivencia discursiva; esta determinada concepción es la que predomina comúnmente en la vida fáctica, esta interpretación es la que es en turno del mundo compartido de la co-existencia, es decir mienta el estado de caída de la vida fáctica:

La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo. La circunspección ofrece a la vida un mundo ya interpretado de acuerdo con aquellas perspectivas en las que el mundo comparece y aguarda en calidad de objeto de la preocupación, en las que el mundo es puesto como problema y buscado como refugio.¹⁹

¹⁹ *Ibidem.*

Hay que decir que la interpretación como modo de vivir el mundo circundante es por lo tanto modo de ser de la vida fáctica, ésta muestra el modo en que el mundo es vivido, cómo nos es propio. El habla de la vida fáctica la constituye en sí misma, así este fenómeno muestra la vida en su ser vivida y también muestra que el lenguaje no es originario de la esfera teórica y más aún que es anterior a ésta por lo que es posible el hablar sin objetivar el mundo, y sienta la forma de hablar con pretensiones científicas, desde el trato preocupado, de la vida sin quitarle su peculiar forma fáctica de ser.

E) Para la formación de conceptos filosóficos desde la vida fáctica

Asumir la vida como “objeto” nos llevó a exponer la caída en la significatividad que se vive como mundo, que no mienta por el contrario nada objetivo, nada cósmico. Sabemos ahora que partir del fenómeno de la teoretización expone algunos problemas para la conceptualización de la vida fáctica y a la vez muestra a ésta como una forma en la que la vida es vivida según sus tendencias más esenciales, que la interpretación científica en su sentido positivo nos remite a la vida preteórica donde nos encontramos viviendo de determinadas formas que no son afectadas en ningún sentido por la ciencia o la teoría, y sale a luz el mundo como mundo circundante.

Esto es lo que hemos ganado, pero aún sigue en pie la pregunta: ¿Cómo es posible hablar de la vida fáctica sin objetivarla? La descripción de la vivencia como habla no resuelve el problema, pues el *lógos* óntico por ser óntico siempre es desde la vida de uno mismo y no tiene intenciones de ser conocimiento expuesto, general ni universal que pueda conceptualizar la vivencia en sus estructuras. Esta forma de trato que ahora nos interesa es

la forma de la preocupación que la vida tiene por sí misma, con esto ganamos nuestra dirección: La preocupación es una tendencia de la vida cadente por observarse a sí misma, con la prevención que hicimos acerca de la preocupación teórica, hay que evitar caer en ésta. Sabemos que lo más originario es la vivencia del mundo circundante, y que ésta siempre es posible por una determinada concepción del mundo, esta concepción que por lo regular es inauténtica a la vida tal cual, es una interpretación de la vida fáctica, pero la interpretación es también posibilitadora de la vivencia pues traduce lo premundano significativo en lo mundano vivible como comprensión.

La interpretación es un rasgo característico del hombre, de la vida fáctica, y desde aquí hay que estructurar la posibilidad de un lenguaje conceptualizador ateorético que describa la vida fáctica en tanto caída en la significatividad.

En su formación, los conceptos de la filosofía tendrán los caracteres de la vida fáctica; por ningún motivo puede no tomarlos en cuenta, de ser así, caeríamos en una interpretación no originaria como es el caso de la ciencia teórica en la que la vida fáctica es reducida a la generalidad de las categorías del pensamiento. En la exposición de dicho fenómeno ya hemos tratado el problema, pero no hemos logrado vislumbrar lo que las categorías ocultan como tales: “El modo de su investigación es la interpretación de este sentido de ser con respecto a sus estructuras categoriales fundamentales: es decir, las diferentes maneras como la vida fáctica se temporiza a sí misma y temporizándose habla consigo misma (*kategoréin*).”²⁰

Tenemos que avanzar en la interpretación del fenómeno del *lógos* categórico en este sentido, pues tratándose el discurso de una forma estructural en la que el hombre se

²⁰ *Ibid.*, p. 46

comprende hablando de su vida desde ella misma, y dicha estructura se manifiesta como expresable y cognoscible en el sentido de que puede exponerse de manera “general”, necesitamos buscar el sentido más originario de lo que las categorías mientan, olvidando que son formas vacías del pensamiento como lo ha entendido la tradición; situándolas en la vida fáctica en su específica función respecto al discurso fáctico-preocupado. Al respecto, Heidegger ya lo había tomado en cuenta desde su tesis de habilitación refiriéndose al filósofo del medioevo Duns Escoto: “En su tesis de habilitación, de 1915, Heidegger se esfuerza por mostrar que las formas categoriales que usa el intelecto no son puras entidades vacías, sino que remiten a estructuras preteóricas ancladas en la vida histórica.”²¹

El fenómeno de las categorías no puede entenderse si no se entiende el carácter hermenéutico del hombre, al hablar de él, en el segundo capítulo, llegaremos a trazar mediante la descripción del método su forma característica de ser y al mismo tiempo el lugar que ocupan en la descripción de la vida fáctica.

La tarea de la formación de conceptos que describan la estructura de la vida fáctica es a la vez la descripción de la propia vida fáctica, por lo tanto, dicha descripción es el método que se identifica con su objeto en la forma de ser un transcurrir del pensamiento de mí mismo sobre mí mismo, parte de la vida, caracteriza a una tendencia de la vida, pero se diferencia en que modifica el estado cadente de la vida. Es la forma en la que el hombre existe más propiamente, lo que a partir ya de la lección de 1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* es caracterizado como “existencia del Dasein” y que tendrá su máxima plenitud en el tratado del 27. Es menester seguir por el camino de la descripción que conserva los parámetros “rigurosos” que se han planteado y conservar, al

²¹ Adrián, J. *La genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, p. 91

mismo tiempo que se vuelve a plantear, la pregunta sobre mi propia vida, lo que hasta ahora se ha ganado por medio de la reinterpretación del fenómeno teórico y el descubrimiento del mundo circundante.

II

El método

Podemos entender el plan o programa de la doctrina heideggeriana como los escritos anteriores a *Ser y tiempo* siempre en vista de *Ser y tiempo*. Atendiendo a nuestro objetivo, estos escritos nos han puesto en una dimensión más profunda para el entendimiento de *Ser y tiempo*. Todo este discurso podemos entenderlo si desplegamos la pregunta por el sentido del ser que es el eje rector, en las formas preparativas para realizar esta pregunta. La *analítica existencial* que describe o pregunta por el ser de un ente en específico —el tema de la primera parte de *Ser y tiempo*— presupone ya la adopción del método adecuado. En el párrafo 7 Heidegger habla parcamente de la fenomenología como método, pero la vemos de trasfondo en toda la primera parte del tratado (así como su recurrente aclaración de la interpretación presencialista y teoricista de la tradición filosófica). Dichos temas están entremezclados y constituyen también la doctrina y el método que Heidegger hace de camino a mostrar la forma de la existencia del ente que puede preguntar por el ser.

Ya hablamos anteriormente de la pertenencia esencial método-objeto en la descripción de la vida. En esta afirmación damos por supuestas cosas que aún no hemos aclarado; además no hemos avanzado mucho en los escritos anteriores a *Ser y tiempo*, pues en nuestro ánimo de separar método y objeto, observamos que desde la *lección de 1919* el objeto reclama su método por la necesidad de la descripción. En este capítulo retomamos los principios de la filosofía heideggeriana con la pregunta por el acceso a la vida fáctica, teniendo en cuenta lo que ya caracterizamos con esto, la pregunta es por el cómo del

acceso: ¿Cómo accedemos, qué método es el que puede mostrarme mi propia vida en cuanto tal es vivida?

Con la prevención ante la interpretación teórica de la vida ya hemos descartado el método científico-teleológico. Hay que recordar que la idea de la filosofía como *ciencia originaria pre-teórica* trajo la necesidad de un método que posibilite la enunciación y formación de conceptos, es decir; el método adecuado proveerá a la vida de poder hablar de sí misma desde ella. Siendo la filosofía una ciencia de la vida, esta tendrá sus propios modos y conceptos.

§4 Fenomenología

Con la anterior descripción de las formas de la *significatividad* y la *caída* no ganamos ningún contenido objetivo. Surge así el término con que hay que abordar la vida fáctica: ganamos el fenómeno como concepto y la fenomenología como el método, por lo tanto hay que exponer lo que con ellos queremos investigar según su forma, su cómo:

Fenómeno es, por lo tanto, aquello que se muestra como tal, en su mostrarse: está aquí él mismo en cuanto tal, no representado, sea como sea, ni considerado de modo indirecto, ni tampoco reconstruido de manera alguna. Fenómeno es el modo de ser objetivo de **algo**, un modo ciertamente señalado: el estar presente de un objeto por sí mismo.²²

¿Qué es la fenomenología? ¿Qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí **anunciar formalmente**. Toda experiencia en cuanto experimentar y como experimentado “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, se puede preguntar:

- 1) Por el “qué” originario que es experimentado en él (**contenido**)
- 2) Por el originario “cómo” en que es experimentado (**referencia**)
- 3) Por el originario “cómo” en que el sentido referencial es ejercido (**ejercicio**)

²² Heidegger, M. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza, p. 92

[...]”Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido, da el “Logos” de los fenómenos”.²³

El postulado de la fenomenología es “*a las cosas mismas*”, que Heidegger retoma de su maestro, pero esto sólo nos lleva a preguntar ¿Qué quiere decir con “*a las cosas mismas*”? Husserl despliega desde su afán por demostrar la constitución de la conciencia cognoscitiva la idea de cosa, de objeto y la forma del conocimiento en los principios trascendentales de la conciencia. Merece el esfuerzo la explicación en términos generales de lo que Husserl llama fenomenología, pues sin una idea fundamental no podremos avanzar en la explicación y modificación que lleva a cabo el método heideggeriano.

A) *Husserl y el método reflexivo-trascendental.*

La pretensión Husserliana que en un principio se muestra en la máxima fenomenológica es la de una ciencia originaria teórica por excelencia, de esta forma la fenomenología no parte de un supuesto científico tradicional, sino que va a la vivencia misma, a la cosa misma, pero ¿Cómo tiene que ser considerada la vivencia según este filósofo? ¿Escapa el método reflexivo a los parámetros de la teoría? De ningún modo, pues la reflexión se sustenta en una detención y observación de la vivencia vivida, la vivencia reflexionada deja de ser pre-teórica porque sólo puede ser tematizada si ésta se observa a modo de reflexión. Este sentido de la necesidad de una visión reflexiva conlleva también el supuesto de que la vivencia ha de poder conocerse. Sobre la necesidad del conocimiento está el método reflexivo, por esta razón es trascendental y no se libra del rasgo teórico.

²³ Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. FCE, p. 88 (el doble subrayado es mío)

Husserl destaca que la intencionalidad es el fenómeno primero que hay que considerar para conocer las vivencias, aquí la vivencia ya tiene una carga teórica, pues el sentido de lo “i-reflexivo” no es el de lo pre-teorético:

Cuando Husserl dice que una vivencia llega a ser objeto mediante la reflexión, no se refiere a ninguna cosificación, sino al hecho de que sólo así puede la vivencia llegar a ser un objeto intencional. Al reflexionar vemos la vivencia como un objeto intencional. Sólo así es vista, está ahí, es dada, y este darse pertenece necesariamente a la actitud teórica.²⁴

Para Husserl, sólo sabemos de las vivencias si hacemos una reflexión, así podemos hablar de ellas; de otra forma las vivencias siguen sucediendo, transcurren sin poder “dar cuenta” de ellas mismas. En el momento en que Husserl determina la intencionalidad como un estar-dirigido a algo, objetiva (no de manera tradicional como ocurre en la generalización) la vivencia en tanto es el a- qué del estar-dirigido. Al detener por medio de la reflexión formal el cauce de las vivencias, ésta pierde su carácter vital, ya no es más parte de la vida, al tomar la vivencia como algo “dado” tiene en sí el rasgo característico de la teoretización, pues como hemos dicho la idea de la pre-donación, de la existencia de “algo previo” es indicio de la idea teoreticista; cuando este fenómeno ha sido observado reflexivamente, ha sido detenido y analizado, hablar de él es ya una objetualización en el sentido de que es determinado como un objeto intencional; como una vivencia que puede ser recuperada sólo por medio de la visión reflexiva formalizadora.

El cambio de la dirección de la mirada (más no de la actitud teórica) en la vivencia reflexiva es determinante para poder conocer la conciencia en cuanto tal, es decir, para poder hablar de la intencionalidad como fenómeno. El mundo es aprehendido reflexivamente, en la reflexión de la vivencia estoy dirigido a ésta desde fuera, en esta aprehensión ya le he convertido en objeto al cual me dirijo, pero si en este estarme

²⁴ Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. Plaza y Valdés, p. 71

dirigiendo a la vivencia como objeto cambio la dirección de mi mirada hacia ese estar dirigido también me encuentro en la “actitud teórica” desde la cual la fenomenología puede desarrollarse de manera que siga la consigna de “*a las cosas mismas*”. Solo en este estar dirigido de los actos intencionales Husserl encuentra el asidero de una ciencia pura, es decir, sin ningún contenido sensible, que parte de lo que él llama pre-teorético, y llega a lo teórico.

Para ahondar en el tema de la reflexión, hay que describir cómo se lleva a cabo. De ahí Husserl tiene como guía la idea de la intuición. El objeto es dado por una síntesis de la intención de significado y la objetualidad, ésta es posible sólo por la intuición; y habiendo varios tipos de intuición hay varios tipos de síntesis. La intuición sensible es aquella en la que el objeto está dado de forma presente, sea en el momento, sea un recuerdo, una representación o una imagen la síntesis es llenada por la intuición sensible; que en este caso es una síntesis lógica. Pero si el objeto no se da por medio de una intuición sensible sino que muestra su forma, sus estructuras; el objeto se da de otra forma que no es sensible sino teórica, es decir categorial. Lo categorial sólo se logra si hay un cambio de la dirección de la mirada, lo que ya hemos dicho acerca de la actitud reflexiva.

La intuición categorial es importante pues descubre una nueva forma de objetividad que según Heidegger se junta con la antigua. Ésta no es un intuir de esencias que estén sólo en el sujeto, sino que tienen su fundamento en lo sensible: el objeto sólo puede darse si es que lo categorial ya ha puesto previamente las condiciones de este “darse”. Con previamente no quiero decir que existan por sí mismas sino que con la intuición sensible ya se hace manifiesta la intuición categorial, no es un primer y segundo momento, ni un ámbito interno y externo, es la completud del fenómeno “visto” de forma diferente.

La intención de significado tiene su correspondencia con lo sensible, sólo por la posibilidad de ser intuido. Cuando hablamos de la intuición sensible hablamos de una síntesis lógica. En el intuir categorico cambiamos de intuir lo sensible sólo como lo que se muestra o como lo que se da, y vemos que se da porque las condiciones del darse son articuladas categorialmente, estamos aquí en el ámbito puramente reflexivo y hablamos de una síntesis fenoménica. La intuición sensible y la intuición categorica son formas de darse los objetos, pero sólo mediante la reflexión podemos acceder a *lo que las cosas son*. La intuición categorial es la posibilidad de un percibir el mundo o las cosas que se fundamenta en lo sensible -Heidegger tiene aquí una señal que ha de tomar muy en cuenta cuando desarrolle su método hermenéutico- Así, podemos decir que la intuición categorial es lo no resaltado de la percepción, pero que posibilita el poder darse. En lo categorial tiene su suelo lo fenomenológico y lo categorial sólo es posible por la reflexión, por lo tanto el método de acceso a las cosas mismas es la reflexión, que tiene como fundamento la posibilidad del conocimiento.

En la expresión hay momentos intencionales que no tienen su cumplimiento en lo sensible, estos articulan el sentido en el que aprendemos las cosa en su ser expresadas. Las expresiones proposicionales del tipo “a es b” son adecuaciones o síntesis lógicas que encuentran su cumplimiento en lo sensible (generalmente son síntesis de conocimiento); pero este “es” que no tiene correspondencia con lo sensible articula categorialmente la idea de objetualidad y muestran la forma del fenómeno.

Heidegger toma de Husserl el sentido “formal” del estar dirigido del acto intencional, pero con la advertencia ante lo teórico, descarta el método fenomenológico-trascendental como aquel que nos lleve “a las cosas mismas”.

B) Restos de fenomenología husserliana en Heidegger

Heidegger ve en el proceder reflexivo del método husserliano el problema de la objetivación. Representa también -como el método científico-teleológico- la desvivificación de la vivencia porque el ámbito originario del mundo entorno es descartado como punto de partida.

Sin embargo, el filósofo no puede negar la influencia de su maestro y retoma el camino de la fenomenología con pretensiones de originariedad. Heidegger ve que el principio reflexivo no llega hasta el fondo como es su pretensión y que, influenciado Husserl por la idea histórica del ente presente llega a la conclusión acerca de la constitución de las cosas mismas, es decir de las estructuras que da la conciencia que pueden ser conocidas sólo mediante la abstracción y la reflexión. Pero el principio es provocador: “*a las cosas mismas*” plantea el problema de *la cosa misma* y el método de llegar a la cosa; por lo tanto Heidegger retoma de Husserl el principio del método fenomenológico, pero con la debida precaución que se tendrá ante todo intento de desviación teórica.

Sólo he de mencionar en este apartado lo que Heidegger retoma de Husserl, que no es menor, sino que le da pauta para re-estructurar el método fenomenológico. Con el método viene la idea de la intuición categorial, que como ya vimos es fundante de las posibilidades de percepción y sensibilidad de carácter epistémico. Heidegger ve en ésta la posibilidad de traspasar la esfera reflexivo-teórica y acercarse a lo verdaderamente pre-teórico.

§5 La Hermenéutica.

Al tratar de describir la vida fáctica como objeto al cual se puede acceder por medio de la tematización hemos avanzado bien poco, y hemos dejado inconclusa dicha tarea. Ahora con el objetivo de mostrar el método ganamos la idea de la fenomenología como lo que puede mostrar el fenómeno que es la vida fáctica. De ella hemos dicho que es suficiente por sí sola por ser significativa, es decir; que puede, por estar siempre dirigida al mundo; interpretarse como mundo, como ente y que este estar volcado al mundo siempre lo es en estado de caída: *significatividad y caída* fue lo que caracterizamos como “vida fáctica”.

La descripción de la cátedra como vivencia ha traído el tema del mundo circundante como la esfera originaria de la que parte nuestra descripción. Sabemos que la cosa no es una sustancialidad que se adecúa a los principios subjetivos de la mente, sino que es significativa y constituye el entorno en sus para-qué. Hasta ahora lo que se muestra es el ámbito preteórico del mundo circundante, pero ¿Cómo es que podemos hablar de él? Hemos hecho implícito el método de descripción de las vivencias, pues mediante el lenguaje tradicional no podríamos ver el ámbito fenomenológico que nos muestra la vida como significatividad y caída, ya que nos son éstas descripciones de cosa alguna, de ningún objeto y más bien muestran la forma en que la vida es vivida.

El describir la vivencia es el problema que nos hemos puesto a resolver, pero siempre se presenta la descripción como objetivante, como una adecuación. Con el método fenomenológico-reflexivo también se lleva a cabo como una adecuación, pero hay que resaltar cómo Husserl cambia la dirección de la mirada para ver, ya no el proceso de reflexión infinito; sino la reflexión que es observada en su forma.

La fenomenología como el estar referido al carácter formal de la vivencia reclama su objeto. La “vida fáctica” significativa y cadente ha traspasado el ámbito reflexivo y teórico, por lo tanto ya hemos empleado el método de algún modo sin dar cuenta. Hay que poner en la mira la forma en que vivimos la vivencia del mundo circundante.

La descripción de la vivencia de la cátedra dejó claro que el mundo se vive como significatividad, que la idea de objetos y cosas componentes del mundo es por causa de esta significatividad cadente. Pero aún queda sin aclarar cómo podemos hablar de la vivencia pretendiendo que ésta sea una descripción correcta.

El mundo lo comprendemos, siempre estamos orientados en él dirigiéndonos en sus para-que premundanos significativos. Cuando nos dirigimos al mundo no tematizamos acerca de lo que estamos usando. Pero cuando esto sucede y tematizamos, entonces hacemos expresa la situación mediante un nombre, decimos una palabra o una serie de palabras que describen lo que hago, se manifiesta la significatividad entornada. Por ejemplo: ¡qué oscura noche! refiriéndonos tal vez a la dificultad de andar por la casa sin luz, o tal vez a la imposibilidad de ver por telescopio la ventana vecina; un sinnúmero de situaciones fácticas que se manifiestan como una noche oscura. La visión del mundo entorno viene a nosotros en palabras como algo determinado, algo expreso, lo que hemos nombrado anteriormente como el habla que acompaña a la vivencia.

La vivencia que habla sobre lo vivido es parte de la misma, sin ser una adecuación o síntesis. Heidegger nombra esta forma de tener y hacer propio lo vivido la intuición hermenéutica, siguiendo el hilo metódico de la intuición categorial en Husserl. Estando en un nivel premundano, la intuición comprendedora posibilita la interpretación y se despliega

sin ningún tipo de mediación reflexiva; es en *Ser y tiempo*, la forma en que la comprensión se desarrolla. El punto central es la posibilidad de la tematización de toda vivencia y el carácter hermenéutico de ésta. Si vamos a decir algo siempre será de forma hermenéutica: interpretando aquello vivenciable del mundo circundante como el mundo expresado en palabras, en cosas.

Desde aquí, el lenguaje y la formación de conceptos adquieren otra perspectiva: el hablar no es ya más una relación de adecuación sino una traducción, una interpretación. Es el primer paso del método hermenéutico-fenomenológico: “la vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, **la intuición hermenéutica** [...] la universalidad del significado de las palabras señala primariamente algo originario. El carácter mundano de la vivencia vivida.”²⁵

Es así como se abre fenomenológicamente la esfera del mundo circundante en aras de tematizarla. La vida fácticamente vivida considerada expresamente, sólo puede ser mediante una interpretación que capte la forma estructural de la vida

A) *De la diferencia del ver hermenéutico y del ver teórico*

Hablamos de la actitud fenomenológica como un dirigirse al fenómeno de la vivencia en cuanto tal, que Heidegger considera que puede ser interpretado de tres formas: “1) el “*qué*” (*contenido*), 2) el “*cómo*” (*referencia*) y 3) el “*como*” (*ejercicio*)”.

La consideración fenomenológica no es el ocuparse premundano con los útiles, sino que ocurre como el trato preocupado que anteriormente ya hemos visto ¿No sucede al igual que la interpretación científica del mundo, que la fenomenología cae también en la actitud

²⁵ Heidegger, M. *la idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder, p. 142

teorética del observar? La fenomenología trascendental de Husserl incurre en el error, pero de qué forma ha de caracterizarse si pretende ser pre-teorética como ya se dijo.

La innovación metodológica heideggeriana que busca fundamentar la filosofía en sus orígenes va más allá de lo que la teoría ofrece como fundamentos de su visión y se acerca y cimienta en la vida fáctica. Trascender la teoría es abandonar los supuestos que se tienen como siempre válidos y absolutos, el mundo circundante es la tierra ganada y conquistada desde donde ahora tienen que partir las investigaciones fenomenológicas. La teoría ofrece todo el entramado de conceptos y fundamentos generales del conocimiento que se caracterizan por dejar de lado la vida tal cual y objetivarla. La fenomenología-hermenéutica no puede caer en el proceder de la visión curiosa que tiene el mundo de frente sino que, considerando cómo el mundo circundante es vivido y visto, desarrollar el modo de hacer expresa esta visión. La intuición hermenéutica nos da el cabo de la madeja del método fenomenológico-hermenéutico.

La visión es una visión circumspecta-comprensora, la apropiación del mundo circundante ya comprendido es hermenéutica, es decir por medio del lenguaje “entiendo” el mundo. El concepto de “visión”, del “mirar”; no es el mirar lo que “está” enfrente para conocerlo sino, mirar orientado que comprende siempre interpretando. La cuestión de la “visión” es determinante para entender el método, pues la estructura ontológica del Dasein como interpretación se inicia en la descripción y apropiación de la “situación hermenéutica” que se basa en las formas de la mirada con las que ya estamos en el mundo.

La intuición hermenéutica traza la forma en que la vida es vivida, la forma en la que estamos en el mundo. Ésta (por medio de la reducción fenomenológica) puede ser llevada a

su estructura constitutiva del “en-tanto-que” por la que la vida puede caracterizarse como interpretación. Dicha estructura muestra las formas originales en las que la vida fáctica se encuentra: “el punto de mira [*haber previo*] más o menos fijado y apropiado”²⁶, que es la situación pública en la que ya nos encontramos con sus creencias y opiniones marcadas por el carácter caedizo de la vida, pero también es fenomenológicamente lo premundano que se vive de forma a-temática. “la dirección de la mirada [*manera previa de ver*] según el cual se debe de comprender el “como-algo” y el “hacia-donde”²⁷, que partiendo del haber previo hacia donde se dirige nuestra interpretación, es como vamos a comprender dicho “algo” significativo como objeto en el mundo y “el horizonte de la mirada [*conceptuación previa*] que delimitado por el punto de mira y la dirección de la mirada, en cuyo interior se mueve la pretensión de objetividad de toda interpretación”²⁸

Con la aclaración de la forma en que el mirar constituye la forma en que la vida es vivida podemos ahondar en la estructura hermenéutica, pero ponemos de realce el asunto de la mirada porque hay que recalcar siempre que escapa al ideal teórico del observar y se comporta como una forma en que la vida se lleva a cabo, “la mirada es constitutiva porque es una forma en que se manifiesta la comprensión como aprehensión”²⁹ del mundo. Que de esta forma se interprete la estructura del “*en-tanto-que*” hermenéutico es lo que tenemos que mostrar a continuación.

²⁶ Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trotta, p.29

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. Plaza y Valdés p.147

B) La estructura del “en-tanto-que”

Caracterizamos el objeto “vida fáctica” como significatividad cadente, con lo que sólo mostramos dos formas esenciales cómo la vida es vivida y no dijimos nada cósmico u objetivo. Ambas caracterizaciones son la situación en la que tenemos la investigación acerca de la vida fáctica y su acceso que hemos planteado como problema central ¿Cómo refieren ambos caracteres de la vida al método fenomenológico-hermenéutico?

La vida fáctica se vive en un estado de “ya interpretado” desde el cual siempre tenemos un punto de vista acerca de lo que la vida es o cómo se explica, el estado de ya interpretado es el ámbito fáctico de las tradiciones, de las costumbres, del sistema de “valores” o “verdades”, es el horizonte hacia-donde llevamos la comprensión por medio de todo el lenguaje que manifiesta la publicidad de dicho estado. La vida fáctica es autosuficiente por la significatividad y está siempre en caída en el mundo, la cotidianidad de ésta se vive por lo general en lo público del estado de interpretado, en el uno.

La vida fáctica en el mundo puede entenderse cómo se lleva a cabo por medio del “en-tanto-que” de su estado actual. Dicha estructura es vista fenomenológicamente, pues ante los ojos no está nunca. Las tres coordenadas que en el *Informe Natorp [1922]* son enunciadas como el arranque de la hermenéutica-fenomenológica, son la interpretación ontológica de la vida cotidiana del mundo circundante. Lo que la vida fáctica muestra mediante la fenomenología-hermenéutica es que ésta se puede entender como una estructura de interpretación que así, interpretando, se comprende a sí misma. El rasgo hermenéutico de la vida no es una añadidura, sino que es constitutivo. Con la hermenéutica como método, el hombre que pregunta por su vida encuentra que en su forma de ser más

esencial está la interpretación, que su punto de partida que es su “realidad” inmediata es una interpretación y que el horizonte más próximo es también una posible interpretación sea tal vez más originaria, tal vez no: “Si llamamos aunque sea impropriamente a la facticidad “objeto” de la hermenéutica (como las plantas son objeto de la botánica), diremos que ésta, la hermenéutica, se encuentra en su propio objeto (esto es como si las plantas, lo que son y como son, fueran la botánica)”³⁰

Con lo anterior se muestra el carácter perteneciente vida-método. Hemos esbozado el modo de la vida y el método a que hay que atenerse, y esto es sólo un esbozo, porque la apropiación de la “situación hermenéutica” requiere -por ser fenomenológica- que sea de carácter formal, que pueda expresar de manera formal estas formas de interpretar, estos “cómo” de manera fenomenológica-hermenéutica:

El haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de **indicación formal**: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo [...] El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de intuición (intuición hermenéutica).*³¹

Hemos descrito el mundo circundante, que es desde donde podemos apropiarnos de la vivencia; hemos también nombrado el carácter hermenéutico de la vida fáctica, así como la conveniencia de proceder de manera fenomenológica. El término de *indicación formal* es ahora lo que guía nuestro trabajo, en el tema del método este término es de importancia pues su comprensión es necesaria para entender lo que en el tratado del 27 el filósofo expresa con lo “existenciario”.

³⁰ Heidegger, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial, p. 33-34

³¹ *Ibid.*, p. 104

§6 La indicación formal como “puesta en marcha” del método fenomenológico-hermenéutico.

Hemos ido acotando el tema; la prevención ante la interpretación teórica de la vida aporta además de la exposición del fenómeno de la teoretización, el método generificante con que la ciencia teórica construye su sistema de conocimiento, es decir; la forma en que el mundo es objetivado por medio de la categorización del lenguaje. Esta delimitación nos ha llevado a considerar la fenomenología que toma en cuenta sólo lo formal objetivo; de forma también preventiva ante la objetivación reflexiva de Husserl, y resalta la forma hermenéutica en que todo intento de caracterización de la vida ha de realizarse.

La *indicación formal* es un término que en el tratado de 1927 (*Ser y tiempo*) ya no se encuentra con relevancia en el discurso del filósofo, pero como ya hemos dicho, en los escritos previos lo encontramos como constituyente del discurso. La idea de la ciencia originaria pre-teórica que construye su lenguaje desde la esfera de la vida fáctica de modo indicador-formal se va desarrollando desde el curso del 1919 [*Kriegnotsemester*], y es en el escrito del 1920-21 *Introducción a la fenomenología de la religión* donde el término “*indicación formal*” tiene su más extensa exposición. En la lección del 1922 “*Informe Natorp*” tiene un papel importante en la explicación del método, así como en el de 1923 “*Ontología: hermenéutica de la facticidad*”. Posteriormente encontramos en “*Los conceptos fundamentales de la metafísica*” (1930) un apartado sobre la adecuada forma de formular los conceptos filosóficos, regido por la idea de la indicación formal. Todo esto es para poner en contexto el tema: a Heidegger le interesa y trabaja los indicadores formales

en su filosofía temprana donde se plantea la pregunta por la vida y su acceso, por lo que tal vez en la *analítica existencial* estuviese de más ponerlos de manifiesto, siendo éste un asunto que se encuentre en ese momento ya apropiado en la estructura del lenguaje del filósofo.

Como a nosotros nos ocupa ahora la pregunta por la vida y la formación de conceptos hacemos del tema de la indicación formal problema central. El término es confuso y no se entiende sin antes haber entendido lo formal y lo indicativo de que se compone, por lo que abordando los términos por separado y acotando su sentido intentaremos construir una idea más clara de éste.

A) *Lo Formal de la indicación*

Heidegger hace su explicación de *lo formal* contraponiéndolo con lo que conocemos como *lo general*. Esta definición ya la tenemos clara pues, lo que el fenómeno de lo teórico mostró es la desvivificación por medio de la generalización de la vivencia. Generalizar es catalogar, ordenar de lo más particular a lo general. Dicho ordenamiento obedece a las formas que el entendimiento impone al mundo según la idea de lo que está presente, es decir; conforme a las categorías. Al construir la oposición Heidegger piensa en resaltar el sentido de lo formal- ontológico también en dirección de una objetivación. La reflexión como método es también una objetivación de la vivencia, ya también lo hemos explicado, pero es también el revire de la mirada: la mirada fenomenológica es la que observa no la vivencia como algo, sino la forma en que esta es observada, es decir, resalta el ser-referido del acto de la vivencia:

La predicación formal no está temáticamente ligada, pero tiene que estar de algún modo motivada. ¿Cómo está motivada? Brota del *sentido de la referencia actitudinal* misma. Yo no extraigo del objeto

con la mirada la nota del qué de los objetos, sino veo su nota como estando en él. Debo apartar la mirada de su *quididad* (*Wasgehalt*) y estar pendiente de que el objeto esté captado actitudinalmente. Así brota la formalización del sentido referencial de la referencia actitudinal misma y no de una “*quididad*” en general [...] El origen de lo formal radica por lo tanto, en el sentido referencial”³²

El sentido del objeto es reconsiderado como el a-qué del dirigirse, es decir; del sentido de referencia, la objetualidad aporta entendida desde la nueva idea de lo formal, no lo formal objetivo, no la forma que irremediabilmente en la tradición metafísica refiere al contenido, sino que ve hacía la referencia, hacía la forma en que el contenido es apropiado.

B) La Indicación: señal, aviso

Formal, “lo formal” es un contenido de tal clase que remite la indicación de dirección que señala el camino. “Lo indicativo” y “lo formal” no separarlo en filosofía... El contenido vacío en su estructura significativa es a la vez lo que da la dirección de realización.³³

Lo formal fenomenológico puede darse sólo como una indicación, como una llamada de atención que se manifiesta cuando hemos cambiado la dirección de nuestra mirada. La mirada fenomenológica ahora se dirige a la forma en la que en el momento se está viviendo lo vivido.

La vida fáctica la hemos considerado como carente de contenido, la forma en que ésta ha de tomarse en cuenta mediante la fenomenología no puede ser lo que un concepto significa tradicionalmente. Heidegger retoma de Husserl el término de “signo” “Todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene **una significación**, un sentido que está expresado por el signo”³⁴ El signo que carece de significado en el caso de la significatividad mundana del trato que responde a los para-qué, no indica algún contenido; sólo tiene sentido en cuanto refiere, en cuanto indica hacia el mundo. La indicación de la forma en sentido

³² Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión* FCE, p. 84

³³ Rodríguez, R. citando a Heidegger. *la transformación hermenéutica de la filosofía*. Tecnos, p. 170

³⁴ Xolocotzi, A. *Fenomenología de la vida fáctica*. Plaza y Valdés p. 120

referencial es vacía, no indica como en el caso de la ocupación preontológica, la caída en la significatividad, sino que indica de modo vacío la forma vacía de la vida: el *ser-referido*.

De esta forma está ligada la fenomenología de lo formal a su ser indicativo, su ser referido, vacío. La forma vacía de la indicación coincide con la forma como hemos caracterizado la vida fáctica cadente en el mundo por ser significatividad.

C) *La indicación formal como contramovimiento*

La vida cadente siempre está cayendo: por ser significativa se dirige siempre al mundo. Así la vida la hemos tomado en su forma como movimiento con una dirección que es el mundo. Esta forma de tener la vida es una forma esencial, es decir constituyente de la vida misma, al hablar de un freno en la caída hay que aclarar el modo en que el mundo sigue siendo esencial a la vida.

Hablamos del momento en que surge la diferencia en la vivencia del mundo; ahora, mientras vivimos de forma premundana- circumspecta ocurre que me pregunto acerca de mi propia vida, en este preguntar estoy dirigido de forma diferente a mi vida, ya no estoy en el trato ocupado, sino que me preocupo, me detengo para preguntar. Este detenerse no puede ser una exclusión del mundo porque la vida fáctica siempre es mundana. No hay un ámbito extra-mundano donde la vida siga siendo vida, así lo hemos visto con el fenómeno de la ciencia y la desvivificación, o con la *epojé* que Husserl pone como fundamento del ejercicio reflexivo. El contra-movimiento de la vida fáctica no es un detenerse y por lo tanto sustraerse del mundo sino que es una re-dirección de la mirada que ve a la vida fáctica desde sí misma. Ésta siempre está dirigida al mundo, el ver circumspecto cambia, ya no es en dirección a la significatividad como caída, como trato ocupado con las cosas. La

tendencia cadente de la vida en el mundo es re-dirigida como mirada hacía el horizonte de la forma en que es vivida la vida, es decir, la vida en su ejercicio se lleva a cabo como la posibilidad de verse a sí misma en su propia ejecución “El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible indirectamente a través de un contramovimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado”³⁵

El “objeto” por el que se pregunta la vida fáctica que es la misma vida fáctica no se muestra en el ámbito pre-mundano donde ésta se vive de manera más original, sólo si la vivencia es llevada al ámbito fenomenológico, “indirectamente” se muestra en su forma de llevarse a cabo. “la inquietud es lo que es en cuanto contramovimiento opuesto a la tendencia hacia la caída de la vida, es decir, esta inquietud no es otra que la que aflora en cada caso concreto del trato y sus preocupaciones.”³⁶ La vida sólo puede verse desde la vida por medio de la re-dirección de la mirada.

La noción de movimiento que caracteriza la vida fáctica como cadente, ahora sirve a nuestro propósito de encontrar la forma en que la vida puede acceder a sí misma, “El “contra”, entendido como el no o la negación, expresa aquí una operación originaria y ontológicamente constitutiva.”³⁷. Pues si la caída es esencial a la forma en la que la vida es, y ésta denota un movimiento, dicho contramovimiento o re-dirección es también esencial, pero en términos de la metodología ¿cómo opera la indicación formal?

³⁵ Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta p. 43

³⁶ *Ibid.*, p. 44

³⁷ *Ibidem*

D) *La indicación formal en el método fenomenológico-hermenéutico*

El anuncio formal sólo tiene sentido en relación con la explicación fenomenológica. Se trata de la cuestión de si la tarea propuesta de la filosofía se puede mantener por principio como determinación general de lo objetivo, de si el planteamiento de la tarea brota del motivo originario del filosofar. Para decidir esto tenemos que dejarnos llevar a una nueva situación; tenemos que tener muy clara la mente acerca de la forma de la contemplación fenomenológica. Esto es lo que justo logra el anuncio formal. Éste tiene el significado de la puesta de la explicación fenomenológica.³⁸

En la exposición y aclaración del sentido de la indicación formal está en juego poner en marcha el método fenomenológico.

¿En qué forma es captado el fenómeno vida fáctica “fenomenológicamente”? Como contenido, referencia y ejecución. Ya que la vida es siempre referida al mundo en tanto significatividad, el contenido siempre aparece como la totalidad del fenómeno, se pasa por alto el sentido de referencia y el de ejecución. Con la reflexión ocurre que, el sentido referencial es teórico y por lo tanto le da al contenido un sentido teórico también, como ya lo hemos expuesto. El anuncio formal que toma lo formal en su *estar-referido* “vacío” no muestra nada cósico. El anuncio formal opera anticipando la referencia, es decir, reconduciendo la mirada que se dirige hacia el mundo como contenido pero “en un sentido negativo, ¡como si de una advertencia se tratase!”³⁹ Frena la caída en el mundo y se dirige a la forma de estar (lo formal), el *sentido negativo* se refiere al contramovimiento que ya expusimos.

“Hay que resaltar los fenómenos entresacándolos”⁴⁰ En la vida cadente donde todo es llevado a cabo como contenido no se anuncia el sentido referencial ni el de ejecución; por lo tanto hay que “resaltar”, “señalar” los fenómenos en el sentido formal, referencial vacío. La indicación de la forma en que la vida es vivida, como significatividad caída dirige la

³⁸ Heidegger, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*, FCE ,p. 89

³⁹ *Ibidem*

⁴⁰ *Ibidem*

misma vida hacía sí, no al mundo como objeto, no fuera del mundo sino al mundo como vida propia que ocurre como *ser-referido*.

El sentido de “ejecución” queda ahora más claro, pues éste no está nunca ya determinado, siempre está por concretarse en los diversos “contenidos” como-algo: para-algo, con-alguien de la significatividad. La fenomenología posibilita que todas estas interpretaciones sean consideradas siempre en su sentido formal, todos los actos, independientemente de su “contenido” son interpretados formalmente como un *estar-referido-al-mundo*.

De la vida fáctica y sus estructuras constitutivas puede la fenomenología encontrar las formas que de ella puede hablar. La indicación formal es la movilidad y el *estar-referido* de la vida que puede ser enunciada como palabra. Hasta ahora hemos logrado la reinterpretación del concepto “vida fáctica” a la par de la exposición del método fenomenológico-hermenéutico. Conservamos rigurosamente dicho concepto sin haberlo objetivado, queda preguntarnos lo que hasta ahora no hemos respondido plenamente: ¿Cómo es posible hablar de la vida sin objetivarla?, o lo que es lo mismo por la posibilidad de los conceptos filosóficos.

E) Sobre la formación de los conceptos filosóficos en el método fenomenológico-hermenéutico

La indicación formal es la puesta en marcha del método fenomenológico-hermenéutico, porque en ella la vida se re-dirige como mirada sobre sí misma, como fenomenología, como una actitud preocupada, extraordinaria, que “sabe” y se encuentra siempre dirigida al mundo y que por eso puede cambiar de dirección. Es la puesta en marcha porque cambia de

actitud, ya no se dirige al mundo en el estar-ocupado preontológico, ni se dirige a él de forma teórica, se dirige desde la vida en la ocupación y despliega una forma diferente de vida.

La formalización y la generificación están actitudinal o teóricamente motivadas. Se ordena en el ejercicio; directamente en la generificación, indirectamente en la formalización. En el “anuncio formal” no se trata por el contrario de un orden; en aquel se mantiene uno alejado de toda inserción, uno deja todo puesto ahí. El anuncio formal sólo tiene sentido en relación con la explicación fenomenológica. Se trata de la cuestión de si la tarea propuesta de la filosofía se puede mantener por principio como determinación general de lo objetivo, de si el planteamiento de la tarea brota del motivo originario del filosofar. Para decidir esto tenemos que tener muy clara la mente acerca de la forma de la contemplación fenomenológica. Esto es lo que logra justo el anuncio formal. Éste tiene el significado de la puesta de la explicación fenomenológica.⁴¹

- 1) “La formalización y la generificación motivadas teórica o actitudinalmente, obedecen a la noción de orden”, de inserción, de categorización según el pensamiento formal, es la crítica al método científico-teleológico y al método reflexivo-trascendental husserliano. Heidegger expone también la respectiva forma de objetivación de ambos procedimientos donde la vida queda homologada, suspendida: teoretizada.
- 2) “En el *anuncio formal* uno deja todo puesto ahí” a diferencia de la generificación y la formalización, porque el anuncio o indicación formal no supone una detención de la vivencia; éste acontece como vivencia.
- 3) “El *anuncio formal* sólo tiene sentido en relación con la explicación fenomenológica”, porque se capta sólo si consideramos que las estructuras serán vistas si se cambia la mirada, lo que Heidegger llama *la visión* no es una forma “natural” de ver el mundo. En la noción del método que es inherente a la noción de la vida fáctica: lo hermenéutico siempre está ligado a lo

⁴¹ *Ibidem*

fenomenológico. El *anuncio formal* es **cómo** la fenomenología-hermenéutica formulará sus enunciados. El lugar que ocupa dentro del discurso heideggeriano el tema de la *indicación formal* queda aclarado cuando el tema del método ha sido expuesto satisfactoriamente, cuando ya no se habla estrictamente del método no hay por qué regresar a la explicación del *anuncio formal*.

- 4) “Tenemos que tener muy clara la mente acerca de la forma de la contemplación fenomenológica”. Hay que delimitar rigurosamente el carácter de la vida fáctica, que mediante esta descripción irá reclamando su peculiar forma de mostrarse. La contemplación fenomenológica es, a diferencia de la teórica, la que precomprende; en donde importa volver la vista hacia la forma en la que la vida se mantiene en sí misma, es lo que hemos expuesto como la intuición hermenéutica.
- 5) Por las razones anteriores “El anuncio formal tiene el significado de la puesta de la explicación fenomenológica”.

El tema de la *indicación formal* tiene lugar dentro de la exposición del método fenomenológico-hermenéutico en las primeras lecciones donde el filósofo se pregunta acerca de correcto acceso a la vida. Este término tiene una importancia central porque es el resultado de la crítica realizada a la tradición filosófica por una parte; por otra, es la semilla de lo que llamará después *ontología fundamental*. Las lecciones que anteceden a *Ser y tiempo* dan cuenta de ello y ahí vemos como su habla filosófica adquiere un significado más complejo.

El concepto filosófico de *indicación formal* tiene su lugar en los escritos en los que Heidegger se ocupa de describir la vida fáctica. A la descripción de la vida fáctica en su

peculiar preguntar por sí mismo desplegado por una tendencia propia de la vida Heidegger la llama Existencia, como forma de ser o de existir. La vida que pregunta por sí misma es interpretada indicativo-formalmente como ser-en-el-mundo, siendo esta interpretación ninguna objetivación pues sólo nombra el cómo del sentido referencial en que se encuentra la vida en cada caso.

La Existencia es entonces lo que en la delimitación de la vida fáctica ahora incumbe al quehacer filosófico. Existencia y Vida fáctica (facticidad) no pueden equipararse. Existiendo el hombre se pregunta por su vida, pero viviendo es que es posible el preguntar. La diferencia es importante pues al aclararla podemos entender la diferencia entre el discurso de las primeras lecciones y el discurso de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*.

Con la explicación de la *indicación formal* como puesta en marcha del método ponemos también el punto inicial de la interpretación de una actividad propia de la vida fáctica: la Existencia. Es en esta etapa temprana cuando Heidegger elabora el “concepto” o indicación formal del Existir rumbo a la analítica existencial; desde aquí podemos seguir el hilo conductor que hay entre los conceptos vida fáctica/Existencia/Ser-en-el-mundo del complejo discursivo heideggeriano en *Ser y tiempo* y los escritos previos.

El haber previo en que el existir (en cada ocasión el existir propio) se halla al hacer esta indagación puede formularse a modo de **indicación formal**: *existir (vivir fáctico) es ser en un mundo [...]* El haber previo hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de intuición (hermenéutica).⁴²

De la vida fáctica al existir, que puede caracterizarse formalmente como ser-en-el-mundo; es el itinerario que corren los escritos previos a *Ser y tiempo*. Ser-en-el-mundo es

⁴² Heidegger, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial p. 104. El doble subrayado es mío

el primer existencialista que aborda Heidegger en el tratado, entendido éste como existencialista, lo que es asumido como estructura esencial del ser del Dasein , pero es desde la descripción del mundo circundante que Heidegger hace en el curso de 1919 [*Kriegsnotsemester*] que se va construyendo la estructura existencialista del ser-en-el-mundo. De las formas que se conservan en *Ser y tiempo* como los existencialistas podemos concluir que las lecciones previas (y los conceptos que en ellas se construyen) precursan y preparan el camino para la *analítica existencialista* de *Ser y tiempo* en 1927. Concluimos con el plan del trabajo heideggeriano en las primeras lecciones, donde vemos la importancia que resaltó al poner en claro el método para una ciencia originaria-preteórica es subsumido y da paso a la explicación de las estructuras o conceptos fundamentales de la vida fáctica, así como la caracterización puntual de lo que hasta ahora entendemos como la *Existencia*, que es de lo que en el siguiente capítulo nos ocuparemos teniendo siempre como guía la pregunta por la posibilidad de los conceptos filosóficos.

III

La filosofía

Nuestra pregunta por un sentido más amplio de lo que significa lo “existenciario” en *Ser y tiempo* nos llevó a abordar las primeras lecciones, donde va fraguando en busca del método y la correcta caracterización de la vida; la posibilidad de la conceptualización filosófica no teórica u objetivante. Hemos dado también con el término estrictamente metodológico de los *indicadores formales* que, partiendo de su carácter formal dan la indicación de cómo la vida es llevada a cabo.

La vida fáctica significativa y cadente así como la forma en la que ésta es captada son dos formas diferentes en la que la vida es vivida. La vida que es vivida y que se pregunta por sí misma Heidegger la nombra ya en las lecciones previas “*Existencia*”. La existencia y la facticidad son dos caracteres distintos de la vida. En las lecciones iniciales Heidegger pregunta por la vida y llega a dichas formas de caracterizarla, ahora; tras haber esbozado el carácter de la vida (significatividad y caída) y el método de acceso (fenomenología-hermenéutica), parte de esta posibilidad de la Existencia para analizarla y exponer sus estructuras de manera más originaria que en las investigaciones sobre la vida fáctica.

El tema de la investigación hermenéutica es en cada caso el existir propio, cuestionado, justamente por ser hermenéutico, acerca de su carácter de ser con vistas a considerar una atención a sí mismo bien arraigada. El ser del vivir fáctico se señala en que es en el como del ser de ser-posible él mismo. La posibilidad más propia de sí mismo que el existir (la facticidad) es, y justamente sin que “esté” aquí se denominará existencia. Por medio del cuestionamiento hermenéutico, a la vista de ese ser verdadero de la existencia misma, se sitúa la facticidad en el haber previo, a partir de la cual y a la vista de la cual será

interpretada. Los conceptos que tengan su origen en esta explicación se denominarán existenciaros.⁴³

Partimos de *Ser y tiempo* y resaltamos el carácter “ontológico” del discurso del filósofo, así como las dos consideraciones del término “*Ex –sistencia*” buscando lo *existenciaro*.

§7 La transformación de la fenomenología hermenéutica en la *Ontología fundamental*

Presenciamos en las primeras lecciones el cursar terminológico que ocurre en el discurso filosófico de Heidegger, así vemos que el cambio de rumbo que toma va de la mano con la adecuación de los conceptos que lo constituirán. Ya en la lección del 1923 *Ontología: hermenéutica de la facticidad* Heidegger da nuevo nombre a la disciplina que ha de entenderse como lo meramente filosófico: “los términos “ontología” y “ontológico” van a emplearse aquí sólo en el sentido vacío arriba señalado, sin más pretensión sólo que la de servir de indicación”⁴⁴, donde dicho sentido indica sólo al tradicional de la doctrina del ser del ente. La pregunta por la vida que antes habíamos formulado como preparatoria de la pregunta por el ser es ahora la pregunta directa por el ser y su sentido. La ontología se considera sólo en su nombrar de cierta forma el ser, nunca como una ontología regional de la constitución de la conciencia o de los entes en sí o como la ciencia de un ente determinado, sino en dirección del ser.

La vida fáctica se ha caracterizado como el propio existir y su comprensión, esto es lo que hemos ganado en la exposición de las primeras lecciones; la existencia es la posibilidad de la vida de preguntar por sí misma: la existencia es siempre fáctica.

⁴³ *Ibid.*, p. 34

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18

Heidegger deja atrás el discurso sobre la vida fáctica y de forma metódica caracteriza la vida y la pregunta por ella como existir, como Dasein: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el nombre de Dasein”⁴⁵ Al preguntar ya no por la vida directamente, sino por el ser del ente que vive dicha vida y establecer el objeto de investigación como el ser del Dasein, Heidegger da paso a la pregunta ontológica.

La pregunta por el ser del Dasein no tiene un carácter que pueda definirse como el preguntar por las cosas, un carácter científico que pretenda delimitar temáticamente las características de un objeto tal sino que preguntando establece su *estatus* óntico. El Dasein se diferencia de todos los demás entes porque él es el único ente que preguntando *es*, y también el único que puede formular la pregunta, Heidegger dice que su ser óntico es determinado por ser ontológico; esta es la dirección que toma para establecer la disciplina filosófica como ontología. El carácter de la pregunta viene dado por el carácter del Dasein. Óntica (fáctica) mente el Dasein existe de manera ontológica porque que está determinado por la posibilidad de preguntar por el ser en tanto pregunta por sí mismo. La posibilidad de cambiar del ámbito óntico al ámbito ontológico lo hemos ya esbozado en nuestro desarrollo de la pregunta por la vida; ésta se funda en la forma en la que el Dasein es-en-el-mundo o en la forma en la que la vida es vivida como mundo circundante, es decir del ámbito pre-ontológico del trato y la ocupación comprensiva.

De esta forma podemos entender mejor los modos que constituyen el comprender: lo óntico mienta el estado fáctico del mundo compartido-propio circundante en que la vida es vivida en las lecciones previas, lo óntico es el estado de interpretado desde donde nos

⁴⁵ Heidegger, M. *Ser y tiempo*, Trotta, p. 18

comprendemos de una u otra forma, es lo existencial en *Ser y tiempo* [existenziell] donde ya hemos de vernos con el mundo de una forma pre-comprensiva. Lo existencial no es en ninguna forma falto de comprensión; lo ontológico que ocurre cuando dejamos de tener un trato ocupado y nos pre-ocupamos, es la redirección de la mirada, es preguntar no por la existencia sino por la estructura de la existencia, por el ser: “La pregunta por esta estructura apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras la llamamos existencialidad. Su analítica no tiene el carácter de un comprender existencial, sino de un comprender existencial [existenzial]”⁴⁶

La fundamentación del carácter ontológico se encuentra en la posibilidad de preguntar por la existencia en tanto estructura, en este sentido el Dasein ontológico no muestra ningún aspecto óntico-existencial sino que siempre se concibe de manera existencial como forma de ser. Si recordamos nuestra exposición sobre la intuición hermenéutica vemos que la forma en que la vida intuye el mundo es una forma de pre-comprender las estructuras, lo estructural-ontológico tiene así un marcado rasgo hermenéutico-categorico, esto es lo existencial.

Tenemos aquí una idea primera acerca de lo existencial: concierne al carácter ontológico constitutivo del Dasein, a la forma o “rango” del discurso referente siempre al ser del ente.

La clave de llegar a comprender a fondo la idea de lo existencial radica en el carácter propio del existir del Dasein óntico-ontológico, en comprender la vinculación constitutiva de su forma de ser. El discurso ontológico no corre por su parte lejos de la existencia óntica y ésta no es un puro existir como algo. La preeminencia del ente señalado

⁴⁶ *Ibid.*, p. 23

como Dasein consiste en que lo óntico-existencial tiene una estrecha relación con lo ontológico-existenciario y que esa determinación es la forma en la que *es* fácticamente.

El Dasein óntico-ontológico existe o se comprende ya de algún modo y así mismo se dirige. La idea de la vida fáctica que en los capítulos anteriores describimos tiene aquí un reflejo: lo existencial muestra el tener siempre que llevar a cabo la vida desde un estado interpretado en el que se encuentra caída la vida, ésta se decide por algún camino y abandona otros; perdura en la tradición o rompe con ella adoptando nuevos conceptos o ideas resultado también de la tradición, pero en este comportamiento óntico de alguna forma ya se precomprende. La pregunta por su vida refleja en el fondo la pregunta por su propio ser, que no puede responderse desde lo óntico de manera existencial. El Dasein es por lo tanto el ser que preguntando manifiesta una forma de ser que no es aquella que se dirige a las cosas, la existencia en tanto comprenderse y poder comprenderse cimienta el carácter óntico-ontológico del Dasein.

El Dasein que pregunta es siempre el mío. Bosquejado en la pregunta por la vida, el existir es siempre el existir de uno mismo. La existencia en *Ser y tiempo* se puede entender en dos sentidos: la existencia como tener-que-ser y la existencia como poder-ser; esto es lo que guía nuestra investigación en los siguientes apartados.

En el tránsito temático de la pregunta por la vida con la que Heidegger inaugura su quehacer filosófico que transcurre hacia la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, muestra también que la disciplina filosófica tendrá que ser la Ontología fundamental. ¿A qué se refiere Heidegger con “Ontología fundamental”? y ¿Dónde queda la fenomenología-hermenéutica que en las primeras lecciones fue el método que marca el camino por seguir?

La cuestión no es ahora tan difícil de entender: “*Ontología*”, ya hemos dicho que con este término podemos entender de manera vacía aquel preguntar que apunta hacia el ser. Siendo el preguntar una manifestación de la existencia del Dasein, lo ontológico que está dado en la forma en la que este ente existe, es decir fácticamente, se entiende como el preguntar por lo constitutivo, por sus estructuras; donde lo “*Fundamental*” está ya anticipado en la primacía *óntico-ontológica* del Dasein. Siendo el Dasein el único ente que puede preguntar por sí mismo y por otro tipo de entes, es fundamental; pues no puede, sin considerar que el preguntar es constitutivo del Dasein; establecer principios y fundamentos que pretendan ser más originarios o que escapen a la forma de plantear la pregunta. De ahí dice Heidegger- en la necesidad de una analítica existencial del Dasein, está ya considerada la ontología fundamental.

Ya hemos dilucidado cual es el ente que desempeña el papel principal en la pregunta por el ser. Pero, ¿Cómo llegará este ente (el Dasein) a ser accesible y a entrar, por así decirlo, en la mira de la interpretación comprensora?[...] Sin lugar a dudas, el Dasein no está sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano,-sino que incluso, lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano.⁴⁷

El tema de la ontología es el ser del Dasein o nuestro propio ser. El acceso es la pregunta misma y la forma en que la pregunta pueda considerarse ontológica requiere de un rasgo específico que ahora ya no nos es desconocido. En el párrafo 7 de *Ser y tiempo* Heidegger habla sobre *fenómeno, lógos y fenomenología*. El filósofo tiene presente las investigaciones fenomenológicas de Husserl y reconoce que sin la aportación de su maestro sería imposible la comprensión de método. En nuestro capítulo anterior hemos explicado a grandes rasgos lo que hay que entender por fenomenología, lo que expone Husserl y la modificación que hace Heidegger para fundamentar la ciencia a-teorética.

47. Ibid., p.26

En el tratado del 1927 *Ser y tiempo*, el concepto de ontología subsume el de fenomenología porque lo considera como esencial al método. “la ontología es posible sólo como fenomenología”⁴⁸ porque el carácter del “ente” que se busca mostrar así lo exige, ya que no es ninguna cosa determinada objetivamente o algo que tenga una cualidad. El Dasein solo puede caracterizarse como formas de llevarse a cabo, en este sentido la fenomenología y la ontología son la misma disciplina siendo que ésta tiene ya el objeto definido que es el dirigirse al ser:

Considerada en su contenido, la fenomenología es la ciencia del ser del ente-ontología. Al hacer la aclaración de las tareas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental; ésta tiene como tema el ente óntico-ontológicamente privilegiado (el Dasein) y de esta suerte se ve enfrentada al problema cardinal, esto es, la pregunta del ser en cuanto tal [*von Sein überhaupt*]. De la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método será el de *la interpretación* [*Auslegung*]⁴⁹

El carácter ontológico-hermenéutico de la pregunta por la vida en cuanto preguntar, es decir como acceso, es del mismo modo en *Ser y tiempo* puesto en el horizonte de la pregunta cardinal por el ser y le da al Dasein mismo el carácter –por ser siempre el Dasein en sentido ontológico- hermenéutico.

En la analítica existencial del Dasein se supone la ontología fundamental. Aclarar el sentido de ésta era necesario para enmarcar lo que en esta tesis nos ocupa, es decir el sentido del término “existencial”. Con el esclarecimiento de ello podemos avanzar más seguros de no estar presuponiendo conceptos o significados que tradicionalmente se usan, y de la mano de Heidegger podemos concluir que el sentido de lo ontológico o de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* siempre es en busca de un aseguramiento del ente peculiar que es el Dasein que apunta y “*se las ve*” siempre con su ser de alguna forma. El concepto de ontológico-existencial corresponde a una característica esencial del Dasein

⁴⁸ *Ibid.*, p. 45

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46

que es comprenderse a sí mismo en su forma, lo que despliega una forma de existencia en la que hay que ahondar ahora con el propósito de alcanzar nuestro objetivo.

§8 La existencia en *Ser y tiempo*.

- 1) El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea lo somos cada vez nosotros mismos...
- 2) El ser de este ente es cada vez mío...
- 3) En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser...
- 4) Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser
- 5) Es el ser mismo lo que le va cada vez a este ente.⁵⁰

De lo anterior podemos concluir que “la esencia de Dasein consiste en su existencia”⁵¹
Cuestión que se presenta como el problema de la debida caracterización de la existencia del Dasein. Que la esencia del Dasein es su existencia nos da la tarea de describir cómo puede equiparar Heidegger ambos términos, pues históricamente han sido interpretados como contrarios o complementarios; de aquí la necesidad de una destrucción de la tradición.

El concepto de *Existencia* ya lo hemos presupuesto en nuestra exposición sobre el fenómeno de lo teórico. Dicha labor Heidegger se la toma con la misma seriedad que el trabajo de describir los caracteres constitutivos del Dasein, es decir; de la analítica existencial. La existencia como presencia es problematizada en las primeras lecciones por medio de las *interpretaciones aristotélicas* del “*ser producido*”, que según Heidegger, cimientan la idea clásica, escolástica, moderna y contemporánea de la existencia como

⁵⁰ *Ibid*, p.51

⁵¹ *Ibidem*.

existentia [*Vorhandenheit*] o el estar-ahí. Dicha tradición interpreta categóricamente la existencia y la esencia, y el ente que se comprende a sí mismo (el Dasein) se comprende como lo que no-es, como el ente sobre el que tiene una preeminencia al que puede designar como cosa, como útil.

En esta comprensión del ente que está-a-la-mano-enfrente se juega la comprensión del mundo y de sí mismo. El Dasein pone las condiciones ópticas de conocimiento de dichos entes, pone desde sí mismo las formas puras o categorías con las que entiende las cosas pero se impone a sí mismo éstas, por lo que se concibe como lo que no-es, como algo presente.

En dicha interpretación podemos distinguir la existencia del Dasein: es existente, pues ya siempre se tiene de esta forma que no es auténtica, en esta interpretación la existencia del Dasein es *existentia*. De este punto el análisis ontológico se despliega en dos direcciones: la analítica existencial, y el desmontaje de la tradición. En el desmontaje Heidegger se topa con la idea de la presencia como el presupuesto fundamental del que se ha partido ya siempre en todas las investigaciones sobre el hombre. Con ello, se encuentra frente a la necesidad de elaborar una forma originaria de comprenderlo –lo que ya hemos visto en la primeras lecciones- de allí que el concepto de *existentia* constituye estructuralmente la filosofía heideggeriana.

En esta comprensión existencial del ser como presencia podemos ver con “luz ontológica” cómo existe el Dasein: Siendo el ser que comprende la existencia de los seres que no-son él, existe de otra forma. No es presencia o efectividad, no existe nunca como estar-ahí. Pero además de comprender otros entes se comprende así mismo de una forma

propia teniéndose a sí mismo en su ser, o impropia que es no teniéndose en su ser pero siempre comprendiéndose. Es necesario profundizar en las formas de dicha existencia, tomando en cuenta de que la esencia del Dasein es su existencia y que este nunca puede existir como presencia.

A) ***Existencia-fáctica: el proyecto –yecto***

Significatividad y caída fue como en el primer capítulo caracterizamos de manera momentánea la vida fáctica. Ahí no trascendimos en la forma en que el Dasein es cayendo, sólo dijimos que *la caída* muestra el estar siempre referido al mundo y tendiente a él. Este movimiento muestra la forma en la que el Dasein es generalmente en lo cotidiano, y que por sus características la vida fáctica es vivida casi siempre como impropia, es decir como el ser que no me pertenece: El uno.

La significatividad, a su vez, tiene la importancia rectora de todo el discurso heideggeriano de la primera etapa o *primeras lecciones*. Desde la idea de la significatividad, muestra el fenómeno del *mundo entorno* y su acceso. El tema de la significatividad que tiene de fondo la constitución del mundo en sus para-qué que tienen siempre como fondo el por-mor-de se abre ahora en *Ser y tiempo* como el asunto de la aperturidad del Dasein en su ahí, es decir, el ahí desde donde el ser es.

En *Ser y tiempo* el fenómeno de la caída muestra el horizonte desde el cual debe caracterizarse todo Dasein, siendo que el Dasein siempre es el mío: la cotidianidad. Ésta se presenta como el terreno “neutral” (es decir sin ninguna valoración de tipo cualitativo) donde el Dasein está de forma más inmediata. Es el terreno que bosquejó la inquietud por la vida fáctica y que en la analítica existencial se muestra como punto de partida. La

cotidianidad, a la vez, indica también el estado de interpretación que habrá que tomar en cuenta si se quiere partir de los orígenes, es el estado actual de donde toda interpretación arranca.

Por lo general, y de acuerdo con el fenómeno constitutivo del Dasein, la caída muestra que la cotidianidad se vive regularmente de forma impropia, en ella vemos que el Dasein se comprende de una forma que no es él, en esa comprensión el mundo es abierto de una forma impropia, pero es abierto.

B) *Estar-arrojado: afectividad como forma de apertura.*

En la descripción del mundo circundante se hace explícito la precomprensión que cada uno tenemos del mundo, tendemos siempre hacia el mundo y estamos siempre referidos a él. La precomprensión es siempre del mundo, como ya lo hemos visto en las lecciones previas. Esta precomprensión que se sustenta ahí como la significatividad cadente, tiene ahora que ser expuesta ontológico existencialmente si se quiere profundizar más en la estructura del Dasein.

En la descripción de la caída que Heidegger retoma en *Ser y tiempo*, ésta representa un existencial que puede ser comprendido desde su poder-ser-sí-mismo, es decir; desde la caracterización de las formas de la apertura del Dasein como poder-ser, pero en la forma fáctica, es decir de la existencia-fáctica.

Partiendo de cómo *la habladuría, la ambigüedad y la curiosidad* abren el mundo públicamente vivido e interpretado del uno, encontramos que dichas formas de apertura también son y constituyen por sí la forma auténtica de ser del Dasein que está-siempre-en-el-mundo de forma cadente, en estado ruinoso: es-arrojado.

El estado de arrojado, de yecto; es constitutivo del estar-en-el-mundo. Mi propio Dasein, yo mismo me encuentro siempre así; referido al mundo, a los entes intramundanos, utilizando, conviviendo, planeando la vida según mis deseos, mis creencias, certezas o “posibilidades”. Así se abre el mundo de una forma impropia y este abrirse nos lleva siempre a que se siga abriendo de la misma manera: el estado de yecto es la cotidianidad más pronta de nuestra vida.

Pero esta comprensión mundana que tenemos cotidianamente nos remite a la *comprensión*, al tener que vérnosla con el mundo de una forma más originaria, a la par de una tendencia esencial del tener que vérnosla de alguna forma, es decir de comprendernos ya siempre desde algo, de que: “*En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser*”⁵² podemos vislumbrar las formas propias del poder-ser que abren el mundo en cuanto tal, es decir como el ahí del Da-sein.

En este estar siempre ya haciendo frente al mundo la forma en que nos encontramos en él trasciende el ideal subjetivista de un individuo sin mundo, y Heidegger resalta de la cotidianidad el hecho del más ingenuo preguntar ¿Cómo estás? óntico que se refiere al estado de ánimo y lo interpreta desde el esencial preguntar fenomenológico ¿Cómo estás-en-el-mundo? En sentido del estar-referido y observa que esa respuesta: ¡bien!, ¡mal!, ¡más o menos! siempre tiene sentido si lo tomamos como un estado de ánimo desde el que vemos “el color” del mundo; es decir, que un estado de ánimo siempre nos orienta acerca de las cosas del mundo, por lo tanto, así lo interpretamos. Dicho estado de ánimo no es éste o aquel (pero si hay estados de ánimo que abren el mundo propiamente) sino el “hecho” (*Factum*) de que siempre estamos en uno, entregados así a nosotros mismos y al mundo; así

⁵² *Ibidem.*

existencialmente hablando del ánimo como forma de hacer frente al mundo, de abrir el mundo y el Dasein; la afectividad es constitutiva.

En el ser-arrojado, estar-en-el-mundo denota ya la afectividad esencial del Dasein, en ese estar bien o mal el Dasein ya tiene que vérselas con el mundo y con su ser. Ser-arrojado es *tener-que-ser*, es la existencia como *tener que* comprenderse a sí mismo desde el mundo, así el Dasein es arrojado en cuanto es su ahí, al mundo, encontrándose siempre en un estado de ánimo. Es, dice Heidegger la aclaración de un fenómeno cooriginario, que se muestra como el ser-yecto en tanto sí mismo y la aperturidad del estar-en-el-mundo.

Facticidad. Lo que hemos expuesto en el primer capítulo de este trabajo se cristaliza en *Ser y tiempo* como el tema que tendrá que desarrollarse de manera ontológica: la facticidad, el “hecho” de “estar siempre entregado a mi propio ser” es captable sólo fenomenológico-hermenéuticamente. La comprensión del mundo en el andar circummundano tiene un desarrollo que posibilita el poder “dar cuenta” de esta facticidad. La afectividad y la comprensión son una; en la precomprensión siempre estamos anímicamente templados y dicho temple anímico siempre es comprensivo. De esta forma la facticidad es comprensión anímicamente templada.

Por otro lado, la comprensión lleva en sí la “posibilidad” del “proyecto” de donde el poder-ser-sí-mismo es originario.

C) *Comprensión: El proyecto.*

“La comprensión es afectiva” Esto muestra que la doble apertura Dasein-mundo es un fenómeno unitario. La afectividad que es como siempre nos encontramos en el mundo y

mienta la forma en que el Dasein es su facticidad. El *tener-que-ser* tiene siempre una forma de vérselas consigo mismo, ésta es la comprensión anímicamente templada.

En este momento lo que nos guía es la comprensión afectiva que abre el mundo y el Dasein. Hay que hacer implícito el análisis de la mundanidad de los primeros capítulos de *Ser y tiempo*, así como de las *lecciones previas* que ya hemos abordado en los dos anteriores capítulos y entrar en el tema de la comprensión en tanto existencia del Dasein. Ya hemos hablado de un “estado” pre-comprensivo: que el Dasein es siempre su “ahí” significa que *es-en* en el sentido de la familiaridad del mundo y su inevitable referencia de éste a aquel.

El análisis del mundo circundante mostró cómo la mundanidad se fundamenta siempre en el por-mor-de que **puede** desplegarse como la significatividad mundana en donde nos comprendemos ya en el uso del útil a-la-mano o en la solicitud con los otros. Nos movemos siempre en el ámbito público y podemos caer en una interpretación inauténtica de nuestra vida que corresponde siempre a una forma en la que el Dasein es: estar-en-el-mundo.

Del Dasein que existe-en-un-mundo; la comprensión-afectiva es la forma cómo se abre el mundo. Comprendemos, ya hemos posibilitado, ya hemos interpretado el por-mor-de en-el-mundo; hemos significado toda la trama respectiva, hemos puesto cerca o lejos los útiles, nos hemos acercado o alejado a tales personas, siempre desde el estado de ánimo que nos “gobierna” en ese determinado momento, desde nuestro-tener-que-ser; desde ahí como constitutiva de la mundanidad, la comprensión afectiva ha posibilitado, ha proyectado el mundo.

La comprensión por su parte tiene que ser analizada en su forma de ser mundana, es decir de constituir el mundo, de abrir el “ahí” y al mismo tiempo -al igual que la afectividad- abrir al sí-mismo.

Dice Heidegger:

En el lenguaje óntico se usa a veces en alemán la expresión “*etwas verstehen*” “comprender algo”, [en español, “entender algo”], en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella”, de “saber hacer algo”. Lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir[...]El Dasein es en el modo de haber siempre comprendido que es de ésta o aquella manera. Siendo tal comprender, “sabe” lo que pasa consigo mismo, es decir, con su poder-ser.⁵³

D) *El poder-ser como modo de ser de la existencia del Dasein.*

“El comprender es el ser existencial del propio poder ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo.”⁵⁴

Ya explicamos cómo la afectividad abre doblemente al Dasein-mundo, y mencionamos también que la afectividad es comprensiva, y la forma de esta articulación pero lo que aún no hemos dicho es la forma del ser-comprensivo del Dasein. En la actitud precomprensiva del vivir circunspecto el mundo nos es siempre familiar; “sabemos” movernos en él. En este sentido Heidegger habla del poder-algo: poder-una-cosa, poder-una-situación, y dice que el Dasein siempre acomete y puede encarar al mundo porque su forma de *estar-en* es el *poder-ser*.

La posibilidad ya siempre enmarcada en la facticidad determina el ser del Dasein: *el poder-ser* está restringido por el *tener-que-ser*. La posibilidad no puede entenderse como una categoría que estructura al ente que está-ahí si no como un existencial que constituye al ser del Dasein y por lo tanto hay que explicitarla. Dice Heidegger que el *poder-ser*

⁵³ *Ibid.*, p. 147

⁵⁴ *Ibid.*, p. 148

siempre es en la forma de su facticidad, es decir del *estar-en* en la forma del *arrojamiento*. Por lo tanto la forma en la que el Dasein tiene su ser es el *poder-estar-en-el-mundo*, pero así, la forma de abrirse es doble: el estar-en-el-mundo fáctico y el poder-ser del sí-mismo como existencia. Ahora, yendo por este camino; parece que nos enfrentamos a una dualidad mundo-yo, pero no; sino que se comprende al mundo por el sí-mismo y se comprende al sí-mismo por el mundo. El *poder-ser* no es algo que pueda decirse o definirse en un sentido idealista tradicional, pues es esencialmente poder-estar-en-el-mundo.

Ya anteriormente hemos resaltado la forma de abrirse la comprensión del ser, es decir, del ámbito ontológico, y más anteriormente la esfera de la vida. La comprensión del sí-mismo siempre se alcanza en el trato cotidiano con los útiles y en la convivencia con los otros. En la cotidianidad se comprende a sí-mismo el Dasein porque la significatividad que constituye la mundanidad del mundo siempre está fundamentada en el por-mor-de-sí en que el Dasein está entregado; Heidegger lo explica con mayor originariedad a partir de la forma del proyecto.

El Dasein es *poder-ser* porque siempre esta *vuelto hacia posibilidades*⁵⁵, esto quiere decir que el Dasein siempre se comprende y se ha comprendido como posibilidad de lo que puede ser desde lo que ya es como posibilidad. Como *ser-arrojado*, siempre ha dejado de ser una posibilidad para parar en otra, en la que se comprende. El ámbito del *poder-ser* está constituido por el *proyectar*. *El proyecto* no tiene la forma del ente que está-ahí, no es un acto voluntario de un individuo que planea temáticamente, el sentido existencial del proyecto es otra vez la forma que éste describe: el estar arrojado, aventado hacia adelante, posibilitando el mundo y conservándose a sí-mismo como posibilidad. La descripción de la

⁵⁵ Heidegger, M. *Ser Y tiempo*, Trotta, véase cap. IV

forma en que la comprensión es proyecto abre el mundo y el ser del Dasein como sí-mismo: el proyectar posibilidades en cuanto proyectar el mundo describe y abre para sí el sí-mismo del Dasein.

Podemos abordar desde aquí, mediante la descripción del mundo circundante la forma proyectiva que abriendo el mundo abre al Dasein y muestra el fenómeno unitario del mundo-Dasein o *ex –sistencia* que es lo que ahora estamos analizando: El Dasein proyecta el mundo en cuanto posibilidades porque en la precomprensión del mundo entorno, ya ha comprendido su propio ser. Se ha volcado por completo desde el sí-mismo, por-mor-de-sí, hacia la significatividad que se ha estructurado en su ser-a-la-mano, ser-solícito. Se ha abandonado al trato y a la solicitud que gobiernan como forma de ser-en-el-mundo. Desde ese horizonte donde el Dasein es cotidianamente, el ser sí-mismo se despliega como posibilidad y se interpreta desde sus posibilidades, desde sus estructuras, al tiempo que puede también interpretar el mundo no desde la significatividad premundana, sino desde las posibilidades categoriales que rigen al Dasein en tanto estar-en-el-mundo que generalmente se encuentra ya en el estado público del uno. El Dasein se tiene a-sí-mismo sólo desde la posibilidad fáctica que es, sólo puede dirigir su mirada hacia sí si ya está en la ocupación y solicitud pre-mundana: el proyecto como comprender puede ser también propio o impropio.

Pero el tener que vérselas el Dasein consigo mismo desde el sí-mismo es una forma de ser originaria de dicho ente. La comprensión de sí mismo que ocurre en la comprensión premundana pasa inadvertida y la curiosidad por llegar siempre hasta la raíz, hasta los fundamentos del mundo y de nosotros mismos es la comprensión que se proyecta desde el

sí-mismo. Nuestro interés acerca de la posibilidad de una conceptualización filosófica originaria topa ahora con el poder-ser-sí-mismo, con la comprensión propia de mí mismo.

Hay que acotar el término, por lo que momentáneamente hemos de abandonar la idea de existencia como comprensión afectiva fundamental; de este modo Heidegger distingue dos sentidos de existencia en *Ser y tiempo*⁵⁶, el que mienta que la existencia es siempre fáctica: “la disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender es siempre un comprender afectivamente templado”⁵⁷; frente a la idea de que la existencialidad y la facticidad son ambas caracteres constitutivos del Dasein: “Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído.”⁵⁸ Lo que hasta ahora hemos expuesto como el proyecto, hay que aclarar cuándo y en qué sentido se está empleando dicho término.

Hablar de existencia es decir que el Dasein siempre es en la forma del tener que vérselas de algún modo consigo mismo. Esta forma de *estar-en* ya ha sido caracterizada en su ser óntico-ontológico. Pero la existencia como proyecto aún no la hemos agotado, la comprensión pre-ontológica que cada uno tenemos del mundo es el carácter fundamental, esencial del Dasein, de este modo hemos dicho que la comprensión es siempre afectiva, en este sentido la existencia es siempre fáctica. Heidegger resalta una forma de la comprensión

⁵⁶ Me remito en este momento a la exposición que realiza Ruth Brenes Pedroza en su tesis para obtener el grado de maestra titulada *Existencia fáctica en el marco de la analítica existencial de Martín Heidegger*, unam ffyl 200. En donde lleva a cabo una distinción entre tres sentidos de existencia: sentido amplio, sentido estrecho y la *existencia*; que de la mano de Ángel Xolocotzi describe el desarrollo de la comprensión en *Ser y tiempo* como modo fundamental de la existencia, y de la existencialidad como una forma específica de proyectar del Dasein. Cfr. p.96-104

⁵⁷ Heidegger, Martín. *Ser y tiempo*, Trotta, p. 146

⁵⁸ *Ibid.* p. 192

que de ninguna manera escapa a su carácter fáctico, pero que como fenómeno derivado de ésta, es constitutivo del Dasein en tanto sí-mismo:

El comprender es siempre un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial fundamental, con ello se muestra que este fenómeno es comprendido como un modo fundamental del ser del Dasein. En cambio, el comprender en el sentido de un posible modo de conocimiento entre otros, diferente, por ejemplo, del explicar, deberá ser interpretado, junto con éste, como un derivado existencial de un comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal.⁵⁹

En la descripción que lleva a cabo Heidegger en el contexto de la analítica existencial del fenómeno de la comprensión, el carácter hermenéutico-discursivo de ésta es el cómo se lleva a cabo la comprensión, ésta como proyección de posibilidades proyecta el mundo ya articulado afectivo-comprensivamente.

En el primer capítulo hemos visto cómo el habla construye el mundo circundante cimentado en el por-mor-de que se vuelca en la significatividad mundana, ahí las palabras son las cosas, los útiles (para-qué) que ya hemos interpretado. Ahí hemos llamado a este *lógos*, el habla de la vida fáctica. La comprensión se da en el uso, en el estar-con, orientándose siempre en el mundo, sabiendo hacerle frente, donde la vivencia es siempre discursiva; sobra decir más acerca de la exposición del *lógos* en *Ser y tiempo* en este momento.

La apertura del mundo y del Dasein desde el sí-mismo, al ser comprensiva, también tiene un carácter hermenéutico-discursivo, en este sentido la existencia propia ha de poder abrirse a sí misma desde un *lógos* característico que se distingue de aquel que ya hablamos. Doy paso al asunto que desde un principio me ocupa: la formación de los conceptos filosóficos desde una posibilidad que el Dasein es “El comprender en su carácter proyectivo

⁵⁹ *Ibid.* p. 146

constituye existencialmente eso que llamamos la visión [*Sicht*] del Dasein.”⁶⁰. Con este término Heidegger recurre de nuevo; como en las primeras lecciones, al término “visión” entendido no como la visión teórica de la ciencia positiva, sino como “la transparencia” en la que el Dasein muestra con claridad sus formas estructurales de ser, en las que éste siempre lleva a cabo el mundo:

Escogemos este término para determinar un “autoconocimiento” bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí mismo puntual, sino de una toma de posesión aprehensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente “se” tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar-en-medio-del-mundo y en su coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia.⁶¹

Dicha “transparencia” no es otra que el concepto que ya hemos analizado como la “intuición hermenéutica”. Llegado este punto hablamos de la visión, del cómo el “ver” ha de considerarse; hablamos del método fenomenológico y por ser el Dasein el ente que tiene a cargo su ser, hablamos también de hermenéutica, y de este modo planteamos la pregunta: ¿Cuáles son los conceptos que estructuran este llamado “autoconocimiento” que difiere del conocimiento de lo que esta-ahí?

§9 Los existencialistas en *Ser y Tiempo* y su relación con los indicadores formales.

En el capítulo anterior hablamos de la indicación formal como la forma de acceso en sentido fenomenológico-que resalta la forma- a la esfera de la vida en tanto es vivida. Ahí vimos que la forma de ser del Dasein requiere de una conceptualización peculiar según la cual, ha de tener en cuenta la forma de ser de éste, necesita de un “lógos” que pueda

⁶⁰ *Ibid.* p. 149

⁶¹ *Ibid.* p. 150

describirlo sin objetivarlo; la respuesta a este requerimiento fueron los indicadores formales, que son –como dice Heidegger- la puesta en marcha del método fenomenológico.

Los indicadores formales son parte de la metodología que ha de servir para captar la vida en tanto es vivida, conservando sus caracteres esenciales sin cosificarlos. En el marco de la “ontología fundamental” de *Ser y tiempo*, a la vista del Dasein y su ser como existencia, esta forma de acceso tiene un nombre específico que conserva la forma de la indicación formal: los existenciaros.

El transcurso terminológico, ocurre, como en el caso de la “ontología fundamental”; teniendo en la mira el “objeto temático”. La existencia, y por lo tanto al ente existente: el Dasein. De esta forma, al querer llegar hasta sus caracteres más esenciales, Heidegger desarrolla una analítica existenciaros, la cual puede ser sólo adecuada a aquel ente que comprende el ser, según lo que ya dijimos como primera acepción de lo existenciaros en páginas anteriores.

La existenciarosidad es la trama o estructura esencial que el ser ontológico puede “ver” al analizar fenomenológicamente al Dasein. De esta forma hemos concluido que la existenciarosidad como comprensión, es en el análisis, parte estructural del ser del Dasein; pero, la existencia entendida más originariamente como “comprensión” preontológica es siempre la forma de abrir el mundo.

“Existenciarosidad” como estructura, “existenciaros” como los momentos de esta estructura: el término existenciaros en *Ser y tiempo* remite entonces siempre además de al carácter ontológico del Dasein, a la estructura de la existencia, es decir, del tener que vernos con nosotros mismos de una forma específica. Los existenciaros en *Ser y tiempo*

constituyen esa trama de momentos o formas esenciales de estar-dirigido-en-el-mundo. Esta estructura puede ser analizada e interpretada como diversas formas de estar-en-el-mundo (existenciarior: ser-cabe, coexistencia, ser-si-mismo, etc.) y, en una interpretación más originaria del sentido del ser del Dasein, como el existenciarior que caracteriza de modo más íntimo a dicho ente: *el cuidado*.

En este sentido podemos recurrir al análisis de las *lecciones previas*, y más estrictamente a lo que la exposición de la indicación formal nos ha mostrado, pues en una lectura incipiente o primeriza de *Ser y tiempo* podemos entender que los existenciarior sean -al contrario de lo que el autor pretende- una conceptualización del tipo tradicional, un esquema que puede ser aplicado “formalmente” en el sentido de una categoría. Es, en una lectura de este tipo; difícil captar lo que Heidegger quiere decir con “ser-en-el-mundo”, comprender su sentido vacío, de indicación es más sencillo si tenemos claro el “concepto” de la indicación formal.

Lo anterior ya lo hemos expuesto en el segundo capítulo, pero ahora, teniendo a la vista lo que hemos llamado “existencia” tenemos que mostrar cómo estas formas vacías de comprensión apuntan a la existencia fáctica, cómo este “entramado categorial” *sui generis*, tiene su “cumplimiento” fáctico, es decir, que llevan a cabo tal cual la existencia misma como es esencialmente.

Enfoquemos nuestra atención más estrictamente en la estructura existenciarior del estar-en-el-mundo. Su simple constitución sintáctica no arroja un significado concreto, no arroja “algo” que pueda corresponder con algo objetivo. Pero tampoco se escapa libremente a la comprensión, nos dice algo, y este decir es un decir comprensivo:

comprendemos el término no en sus componentes, sino como una forma en la que algo pasa, y de repente podemos preguntar ¿Quién o qué-está-en-el-mundo? De estas formas que no mientan nada cósmico, decir que están vacías de contenido, no es decir que están vacías de sentido; el sentido lo comprendemos como una forma, como un cómo que remite, señala o dirige.

El sentido del *lógos* de los existencialistas en tanto indicaciones formales difiere del sentido del *lógos* en que la significatividad se vierte. Los existencialistas podemos entenderlos como “categorías” como conceptos fundamentales siempre y cuando capturemos el sentido de categoría adecuado.

A) *Para una mejor comprensión del término: los existencialistas como categorías de la existencia.*

La idea de categoría nos remite a la idea de estructura formal. En la lógica tradicional, como ya lo hemos expuesto; éstas estructuran, constituyen la objetualidad; así mismo se sustentan en una idea presencialista. Pero lo que en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* Heidegger expone acerca del verdadero sentido del *Kategoréin*, es que teniendo éstas un rasgo esencialmente hermenéutico, “las categorías de la vida fáctica traducen las formas en que esta se temporaliza, y temporalizándose se lleva a cabo”⁶².

Teniendo a la vista la existencia como modo de ser de la vida fáctica, las formas en la que ésta se lleva a cabo es viéndoselas consigo misma, comprendiéndose de una u otra forma. El poder-ser que siempre es el Dasein proyecta posibilidades: mediante el *lógos* se proyecta el mundo. Este mundo interpretado en su poder-ser lo estructuran las formas

⁶² Heidegger, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*. Trotta, véase introducción.

esenciales que lo constituyen. La estructura de la existencia, la “existenciariedad”, y los “existenciaros” son la interpretación ontológica de la existencia.

El tema de lo categorial es imposible omitirlo, pues esencialmente lo existenciaros son manifestaciones expresas, pero no de algo particular como la manifestación de la significatividad, sino de estructuras fundamentales. Al parecer no podemos escaparnos a la logicización del lenguaje; entonces, hay que mostrar cómo los existenciaros en su carácter de indicación o consideración de la forma en que existimos la conservan como un estar-siempre-comprendiéndonos-en-el-mundo.

La previa referencia al ser en todo hablar (*lógos*) que dice algo del ente es el [...] Esta palabra significa por lo pronto, acusar públicamente, decirle a alguien en la cara algo delante de todos. En su uso ontológico, el término quiere decir algo así como decirle al ente en su cara lo que él es ya siempre como ente, es decir hacerlo ver a todos en su ser. Lo visto y lo visible en este ver son la categorías. Ellas abarcan *a priori* las determinaciones del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él en el *lógos*. Existenciaros y categorías son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del ser.⁶³

En la exposición que hicimos de los indicadores formales, donde la fenomenología traza al fenómeno en tres sentidos, *contenido*, *referencia* y *ejecución*; vimos que la posibilidad que la indicación formal da, es resaltar el sentido precisamente de lo formal referencial y de manera notable también el de ejecución. Esto quiere decir que aquello que nos muestra la vida en este sentido, no la detiene, si no que se apega a su forma en que es siempre vivida. Si la existencia es un estar-siempre-comprendiéndonos de alguna forma, las categorías tienen también que acotarse a esta forma comprensiva de ser del Dasein. No mostrarán nada determinado, nada objetivado en un significado; sino que al mostrar, realizarán la propia existencia. Dicha forma de realizar la existencia es lo que anteriormente resaltamos con la temporización. Pero aún podemos preguntar por el carácter categorial de

⁶³ Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trotta p. 54

los existenciaros y cuestionar si es que éstos al final de todo el intento de constituirlos como los conceptos propios de la filosofía, no caen en la rigidez o forma esquemática.

Tenemos en mente la estructura existencial del estar-en-el-mundo, no la entendemos temáticamente, pero si la comprendemos. Inmediatamente tratamos de buscar una “imagen”, una intuición con que llenarla; es aquí donde el carácter indicativo formal de los existenciaros es pertinente, pues, la tendencia del Dasein a cosificarlo todo nos lleva por ese camino. Si recordamos, la indicación formal es una advertencia, una prevención que se instituye en el cambio de dirección de la mirada, con la mirada, o “*la visión*”, “*la transparencia*” surge lo que podemos entender en sentido husserliano como lo categórico.

Lo categórico sale a relucir sólo en la reflexión según Husserl, (ya hemos también explicado los problemas que presenta) en la fenomenología hermenéutica de Heidegger resalta en el cambio de dirección de la mirada como referencia y ejecución, es decir: al preguntar por el cómo, al seguir la dirección que señala el preguntar la vida cambia, se realiza, se ejecuta (es preeminentemente el Dasein un ser óntico-ontológico). La existencia es llevada a cabo; aunque en un sentido más originario, lo estructural (el ser) en la facticidad ya se haya precomprendido.

Los existenciaros, los entendemos como categorías si resaltamos la acepción más originaria de éstas es decir, como un traducir (traer noticia). Así sale a relucir el sentido hermenéutico de dichas formas. Por ser la existencia en tanto comprensión siempre hermenéutica; los existenciaros son también hermenéuticos, traducen, por ser el Dasein siempre poder-ser-si-mismo, las formas en las que está-en-el-mundo. Podemos también entender los existenciaros como entendemos las categorías tradicionales que estructuran la

idea de lo presente presuponiéndolo si las formas de estar-en-el-mundo son interpretadas como partes estructurales del *cuidado* en un sentido ontológico más originario del ser de Dasein.

§10 El lenguaje filosófico como realización de la ex -sistencia.

Los existenciaros son las palabras características de un modo determinado del existir: como la posibilidad del ser-si-mismo. Difieren del *lógos* cotidiano, pero no se apartan de la forma esencial de ser fáctica del Dasein, es decir; no expresan algo abstraído del mundo o algo como esencias puras, pero si son esenciales en cuanto muestran la forma de ser de éste y en ellos se lleva a cabo.

Todas las explicaciones que surgen de la analítica del Dasein se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres de ser de Dasein se determinan desde la existenciariedad, los llamamos existenciaros. Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma del Dasein, a las que damos el nombre de categorías. Esta expresión se toma y se mantiene en su significación ontológica primaria. Para la ontología antigua, el terreno ejemplar de la interpretación del ser es el ente que comparece dentro del mundo. La forma del acceso es el *noéin* o, correlativamente, el *lógos*. En ellos comparece el ente. Pero el ser de este ente debe ser captado en un *legueín* (o hacer ver) eminente, de suerte que este ser se haga comprensible de antemano como lo que él es y ya está en todo ente⁶⁴

El *lógos* articulador que proyecta mundo en *Ser y tiempo* (lo que hemos llamado en el primer capítulo el *lógos* de la vivencia) hay que entenderlo en el caso de los existenciaros también de esta forma, como el *lógos* que muestra el ser del ente o que diciendo el ente lo trae tal cual en sí mismo. En el caso del ser del ente que los existenciaros muestran (el Dasein) no puede explicitarse fenomenológicamente en un para-que, de esta forma las palabras que expresan la peculiaridad del ente que existe, en cuanto ser o estructura de dicho ente sólo mostrarán las formas en que éste es, y como el Dasein es

⁶⁴ *Ibidem.*

siempre en-el-mundo, los existenciaros interpretan las forma en las que el Dasein está-en-el-mundo.

El lenguaje de la filosofía tiene este primer carácter: que a diferencia de todo discurso científico, sus fundamentos no están en la concepción regional de una idea presencialista de todo ente. No corresponde a la idea tradicional del lenguaje como una adecuación sino que se remite al concepto originario de la antigüedad del habla como *alétheia* o desocultamiento. Los conceptos fundamentales de la filosofía han de mostrar al ser del ente que se ocupa, es decir al Dasein.

El carácter de un discurso del ser es siempre bosquejado en el carácter de posibilidad del Dasein porque éste siempre se comprende como un poder-ser de tal o cual manera. Desde la posibilidad proyecta su ser propia o impropriamente, pero este discurso tiene siempre la característica de expresarse como explicación, de ser “general” y producir “conocimiento”, es decir es un discurso acerca de las estructuras.

En el discurso filosófico existenciaro, los conceptos no discurren de forma tradicional (como adecuación o generalización), sino que al estar interpretando y expresando dichas formas estructurales en las que el Dasein se lleva a cabo, la existencia se lleva a cabo, en otras palabras; la filosofía es un pensar, un discurrir que conserva el carácter de la vida que es vivida.

El carácter de la existencia del ente llamado Dasein es discursivo; ser *ex –sistente* que remite al ser extático, el ser-posible-en-el-mundo nunca puede homologarse como ocurriría si es que entendiéramos los existenciaros como conceptos fijos o formas *apriorí* necesarias en el sentido consabido, si no que en su carácter de indicación nunca han

predispuesto un contenido o fijado la forma en la que han de entenderse. Éstos sólo indican el camino de comenzar a pensar en nuestra propia existencia; pensar (*noéin*) que sólo podemos entenderlo como *lógos*. El pensarnos en nuestro ser por lo tanto es un *lógos* eminente-dice Heidegger- que en tanto *lógos* muestra o desoculta, trae al ente en cuanto tal, es decir, al ser.

A) *El lógos filosófico-existencial como desarrollo del lógos originario aperiente en la analítica existencial de Ser y tiempo.*

Lo que ahora quiero lograr en forma de conclusión es explicar claramente lo que el término existencial significa en la primera parte de *Ser y tiempo*. Para eso, valiéndome de lo que hemos concluido a cerca del carácter del ente que *ex -siste* y el tipo de investigación que le es propia, hay que explicar cómo el *lógos* (discurso-habla-lenguaje) puede hablar explicando la forma de ser de sí mismo conservando su forma constitutiva de abrir el Dasein-mundo.

Podríamos entender esta intención como la formulación de un meta-lenguaje si es que dicho término no estuviera cargado de un sentido teórico. El *lógos* existencial escapa a esta determinación y de la misma posibilidad que él abre como ser sí mismo puede desplegarse como un discurso explicativo-comunicativo.

Retomemos para finalizar el párrafo 34 de *Ser y tiempo*: “*Da-sein: discurso-lenguaje*”, donde el discurso como fundamento de la apertura del Dasein-mundo tiene la característica fundamental de ser articulante. Dicho sentido de articulación caracteriza el sentido aristotélico del *lógos* como *síntesis-diáresis*. Si consideramos el carácter esencial del Dasein como existencia ¿cómo podemos entender el *lógos* articulador?

El discurso es la forma en la que la comprensión es llevada a cabo, por lo tanto es un existencial. Discurso, dice Heidegger:

Es la “articulación” significativa de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo [...] es discurrir sobre [...] aquello acerca de lo cual se discurre está siempre tratado desde un determinado punto de vista y dentro de ciertos límites. En todo discurso hay algo que el discurso dice, lo dicho en cuanto tal es el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre [...] En lo así dicho, el discurso se comunica.⁶⁵

Articular es juntar manteniendo separado o separar manteniendo junto. El discurso no articula en la forma de una adecuación, no es su descripción la descripción de una correspondencia entre objeto y sujeto; articula, es decir, marca la diferencia sin escindir entre Dasein y mundo.

Que la comprensión es discursiva quiere decir que es la forma en la que el Dasein comprende, ¿y qué comprende si no su ser por el mundo? Por lo tanto en su estructura intrínseca el Dasein comprende articulando lo que él ya es articulado. La articulación no es otra cosa que el lenguaje, el habla.

Tratamos aquí de desentrañar la estructura del *lógos* como una posibilidad de conocimiento; lo que implica que este *lógos* tiene la característica de ser expreso en el sentido de que comunica algo acerca de lo que dice. Hay que dejar claro lo que Heidegger resalta del *lógos* como articulación pues abona en nuestro objetivo de saber sobre el discurso existencial.

Discurriendo es como el Dasein está-dirigido-al-mundo, el discurso es la forma en la que el *Da-sein* *ex –siste* pues articula sentido (sí-mismo) en la totalidad respectiva (mundo), es decir, la significatividad siempre es entornada. Esta forma elemental de

⁶⁵ *Ibid.*, p.164

discurrir el Dasein el mundo es el fundamento de un posible discurso sobre el sí-mismo, es decir, acerca del sentido.

Encontrándose el Dasein siempre remitido, dirigido-al-mundo; se encuentra ya en un estado afectivo, por lo tanto el discurso que articula la afectividad comprensiva o comprensión afectiva como habla entornada sufre una alteración en cuanto pretende ser explicación del mismo discurso. Dicha alteración no es otra que la que hemos nombrado desde un principio como el contra-movimiento que pone en alerta la condición cotidiana del estar-dirigido-al mundo como cosas-palabras, y pone en acción la posibilidad de comprenderse a si-mismo desde su forma-palabra la cual sólo puede entenderse como una señal, como una dirección que re-dirige el camino del pensar.

Si la totalidad respectiva se manifiesta públicamente en el co-estar como el lenguaje o habla cotidiana, como todo el conjunto de palabras significativas; el lenguaje o habla filosófica existencial no puede escapar de su carácter mundano, es decir, como comprensión siempre está regido por el tener-que-ser del estado de arrojado, pero no se concreta en la significatividad, sino que en su carácter de ser-posible se concreta en palabras o conceptos que articulan el sentido de la forma en la que el Dasein es-posible-en-el-mundo.

Guiados por nuestra pregunta rectora acerca de la posibilidad de una conceptualización filosófica originaria hemos topado con que ésta se encuentra en lo más íntimo de la estructura de ser de lo que Heidegger ha denominado Dasein como mi propio ser. Hablar es una posibilidad que sólo tiene dicho ente, en tanto que estructura su ser, es

un ente privilegiado pues el *lógos* se vuelca como comprensión sobre él mismo y todos los demás entes.

El habla o lenguaje existencial es el despliegue del habla originaria. Siendo así conserva su carácter fundamental articulador; definir el *lógos*, es definir la forma de ser del Dasein; que es *ex- -sistencia* como un tener-que vérselas siempre de una forma comprensiva consigo-mismo siempre tiene que vérselas con-el-mundo. Hablamos desde el principio de esta tesis acerca del carácter de identidad entre mundo y Dasein; discurriendo es como el Dasein escinde y proyecta. El mundo no es el conjunto o contenedor de todas las cosas que podemos conocer, el mundo es una posibilidad de lo que ya somos que se manifiesta siempre como un estar- anticipado, lo que se concreta en el fenómeno de habla como configuración del mundo.

Podemos decir acerca de la participación de los existenciales en la comprensión de nuestro propio ser, que son los conceptos que nos guían para pensarnos a nosotros mismos, pensamiento que es el cambio de actitud en el mundo, que se distingue como filosofía, actividad que nos pone ante nuestro propio ser como forma de estar-en-el-mundo.

Conclusiones

La presente investigación está estructurada por tres capítulos: la vida, el método y la filosofía con el objetivo de mostrar que dichos conceptos son definitorios de la filosofía de Heidegger.

En cada uno hemos llegado a conclusiones que han de considerarse suficientes independientemente de los otros capítulos. Pero llegada la hora de preguntarnos si el objetivo original de esta tesis se ha cumplido, tenemos que considerar los resultados obtenidos en cada una de las tres partes como una totalidad discursiva.

Ahora sabemos que en su afán por mostrar que la actividad filosófica pertenece esencialmente a la vida, Heidegger considera que estos conceptos se contienen uno en los otros. Para ser más clara: la vida humana sólo se puede explicar a través de la pregunta por la propia vida, el preguntar de este tipo es un preguntar extraordinario y conlleva una peculiaridad que define al ser que pregunta. La vida y la pregunta por la vida son lo que esencialmente le incumbe a la filosofía.

Todo esto lo podemos entender si estamos en la disposición de seguir la dirección que el autor nos señala. Parados en el punto de partida que es siempre lo que tradicionalmente sabemos de las cosas, -en este caso; los conceptos de la filosofía que han permeado el pensamiento por varios siglos- iniciar por medio del preguntar una actividad diferente que corresponde a nuestra forma de ser.

La pregunta por la vida es lo que despliega el pensamiento filosófico. El carácter de la pregunta es determinante: es siempre un preguntar por los principios, por la posibilidad de la vida en tanto es mía.

Recurrimos a los *escritos previos* o tempranos de Heidegger en busca de un sentido más originario del término *existenciarlo*. En esta búsqueda nos ha quedado claro su importancia dentro de la obra completa y sobre todo en función de la obra capital heideggeriana que es *Ser y tiempo*. Hemos visto con agrado que por tratarse de lecciones académicas son más accesibles a la comprensión y al entendimiento. Recorrimos con Heidegger desde los inicios la formación y deformación de conceptos nuevos o renovados; gracias a las *lecciones previas* tenemos una diferente perspectiva del panorama que es *Ser y tiempo* a la vez de darnos cuenta de la autosuficiencia filosófica de la problemática que en ellos se plantea.

Conceptos que ya no figuran en el discurso del Gran tratado de 1927 y que son fundamentales en la obra previa nos han allanado el camino de otros conceptos posteriores. *Facticidad y existencia* se muestran en la obra previa desde la construcción del concepto del acceso a la *vida fáctica*. Al mismo tiempo la destrucción de la tradición filosófica, sobre todo del fenómeno *teorético*, ha dejado claro la necesidad de un nuevo lenguaje filosófico.

El tema de método *fenomenológico-hermenéutico* de igual forma es central en la *lecciones previas* porque, después de definir al método científico como insuficiente e inadecuado para mostrar los principios de la *vida fáctica*, la fenomenología en tanto

mostradora del sentido formal-referencial es un punto de partida desde donde la vida aún se conserva en su carácter dinámico y no se ha objetivado.

Desde la fenomenología Heidegger ve la posibilidad de la tematización de la vida, de la formación de conceptos y por lo tanto de la filosofía. Desde la mirada fenomenológica el fenómeno *vida fáctica* es captado en su forma de ser es decir, en su *ser-referido*. Heidegger encontró en este suelo la tierra fértil para sembrar su forma de acceder a la vida. La fenomenología de la vida tiene un carácter siempre *hermenéutico*.

La hermenéutica dibuja el contorno de la *vida fáctica*. La fenomenología es hermenéutica porque la vida es captada sólo de esta forma. La vida es lenguaje, es habla que siempre es interpretación, las formas estructurales o “categóricas” que ofrece la fenomenología solo pueden ser formas en las que la vida se muestra *como algo, como mundo, como cosa, como ser*.

La consideración del método hermenéutico-fenomenológico nos lleva a mirar a la filosofía desde su posibilidad es decir, surge una vez más la pregunta por los conceptos filosóficos. Y es en el ámbito fenomenológico que surge el término de la *indicación formal*. Con este concepto hemos hechos un valioso hallazgo. *La indicación formal* es precursora del término *existenciario*, y esto quiere decir que todo lo que se diga existenciario lo es en la forma indicadora formal.

La indicación formal es el “revire” de la *vida fáctica*. Es cuando el hombre deja de actuar ocupado con el mundo y actúa de forma que se ocupa de sí mismo y del mundo desde su pensamiento. Dicho término consiste en un cambio de actitud, no en algo que

determine concretamente, es la movilidad de la propia vida que fluctúa siempre entre el encontrarse y el perderse.

De la posibilidad que ofrecen los *indicadores formales* para la formación de conceptos filosóficos concluimos nuestro segundo capítulo, donde terminamos con nuestro acercamiento a las *lecciones previas* heideggerianas y pasamos a la lectura de *Ser y tiempo* tratando siempre de cumplir nuestro objetivo.

En el tercer capítulo donde abordamos la primera parte de *Ser y tiempo* nos encontramos con un lenguaje diferente que en el de las primeras lecciones. La inquietud que motivó nuestro objetivo que es la comprensión más clara de lo *existenciario*, tiene su origen en este discurso.

Lo *existenciario* no se entiende sin entender antes la existencia y ésta no se entiende sin antes entender la *facticidad*; conceptos que están arraigados en la *lecciones previas*. Ambos conceptos están en el marco de la *Ontología fundamental* y fue necesario bosquejar una idea general de lo que ésta significa. La fenomenología-hermenéutica es ahora subsumida en cuanto método por la ontología que pregunta directamente por el sentido del ser de un ente determinado: el *Dasein*.

El *Dasein* que pregunta caracteriza lo que hasta ahora Heidegger había designado como *existencia*. La existencia, que es el tener que vérselas consigo mismo de alguna forma es desplegada en su *análisis existenciario* esto es el desarrollo de un discurso con pretensiones de estructurar categóricamente al ser existente. Dicho ser que no es nunca un objeto como tal sólo puede captarse temáticamente mediante una indicación de la forma en que es.

El Dasein es *comprensión-afectiva*. *Existencia y facticidad* son las formas en las que el Dasein *está-en-el-mundo*. De esta forma el análisis del *estar-en-el-mundo* puso a la *afectividad* como la condición de *estar-arrojado*, es decir la forma en la que el Dasein *es-en*. La disposición afectiva abre al mundo y al mismo Dasein, donde vemos que nos encontramos en el mundo siempre desde un estado de ánimo determinado, y que éste se estructura desde la afectividad. La afectividad abre el mundo a la par que la comprensión, desde ella comprendemos el mundo en cierta perspectiva. La comprensión en este ámbito fundamental es siempre el “poder con el mundo”, todos podemos con el mundo de una u otra forma. La posibilidad es lo que determina al Dasein en tanto existente.

La posibilidad se despliega en dos formas: en el *ser-posible lo que ya-se-es* y la posibilidad como puro *poder-ser-sí-mismo*.

Llegados a este punto observamos la pertinencia de regresar a nuestros objetivos: ¿Cómo son posibles los conceptos filosóficos? ¿Cuál es la tarea de la filosofía según Heidegger? O bien ¿Cuál es el sentido del término existencial en el ámbito de *Ser y tiempo*? Y así concluir con lo siguiente:

- Podríamos decir que el problema de los existencialistas es un problema de la filosofía del lenguaje, pero siendo el lenguaje una forma estructural del ser del Dasein éstos tienen la importancia de ser constitución fundamental, por lo tanto; es un problema ontológico.
- El habla o lenguaje como aperiencia del mundo y del Dasein es siempre interpretación que proyecta el mundo articulándolo. La comprensión es habla, el habla es interpretación y estos rasgos son esenciales al Dasein.

- El Dasein como existencia es siempre discursivo, siempre posibilita el mundo desde el habla. En este sentido la comprensión es fundamental.
- Podemos llamar al ejercicio discursivo del Dasein que posibilita el mundo sólo desde el ser-posible-sí-mismo como un despliegue o desarrollo de la comprensión fundamental. Es decir: ese discurso que trata de explicar los fundamentos y estructuras de sí mismo, que es el que explica y trata de captar la “generalidad” y constitución de las cosas. Es el discurso científico, metódico, que tiene sus características particulares y que se diferencia del habla cotidiana; es el lugar donde los conceptos filosóficos pueden fundamentarse en su tarea.

Debido al carácter peculiar del Dasein y su modo de aprehensión, los conceptos que lo definan no pueden ser una predeterminación de su ser. Atendiendo a ello sólo pueden mostrar la forma en la que éste es y al mismo tiempo llevarlo a cabo. Los *existenciarior* como formas que mientan el ser-referido, *estar-en-el-mundo* del Dasein nacen en la posibilidad de *ser-sí-mismo* y de esta forma la existencia es llevada a cabo en un actuar diferente del cotidiano es decir: el Dasein existe como pensamiento sobre sí, lo que Heidegger llama la tarea de la filosofía.

Bibliografía

Heidegger, Martín. *La idea de lo filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. de Jesús Adrián escudero, Barcelona, Herder, 2005.

----- . *El Concepto del tiempo*. Trad. de Raúl Gabas y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2006.

----- . *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. De Jorge Uscatescu, México, FCE, 2003.

----- . *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Trad. de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2002.

----- . *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. de Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 2006.

----- . *Ser y tiempo*. Trad. de Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

----- Ser y tiempo. Trad. De José Gaos, México, FCE, 2000

----- . *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro Madrid, Trotta, 2000.

----- . *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*. Trad. De Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2007.

----- *Seminarios de Zollikon*. Trad. de Ángel Xolocotzi, Morelia, Jintajanfora, 2007.

Adrián, Jesús. “Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana” en *Dianoia*. México, vol. XLIX, núm.52 2004, p.25-46.

----- *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Barcelona, Herder, 2010

Bech, Joseph M. *De Husserl a Heidegger, la transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2001.

Berciano, Modesto. *La revolución filosófica de Martín Heidegger*. Barcelona, Biblioteca Nueva, 2001.

Gaos, José. *Introducción a Ser y tiempo*. México, FCE, 1951.

Jiménez, G. “la intuición hermenéutica de la indicación formal en el Heidegger temprano” en *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, 2001 núm. 39-40, p.187-196.

Leyte, A. *Heidegger*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Rodríguez, Ramón. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid, Tecnos, 1998.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica*. México, universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2007.

----- ----- *Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger.* México, Universidad Iberoamericana, Plaza y Valdés, 2007.

----- ----- Gibu Ricardo (coords.) *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica.* México, 2011.